

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050105

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
15. BAND · BERICHTSJAHR 1935

IN VERBINDUNG MIT
ANTON L. MAYER UND ODILO HEIMING OSB
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
15. BAND · BERICHTSJAHR 1935

BV

170

J3

1973

v. 15

IN VERBINDUNG MIT
ANTON L. MAYER UND ODILO HEIMING OSB
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“
ist in der 1. Auflage als Veröffentlichung
des „Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V.,
Sitz: Maria Laach“ erschienen.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Fotomechanischer Nachdruck
des 15. Bandes · Berichtsjahr 1935 (1941 erschienen)
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1979 · Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der fotomechanischen oder tontechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, aus diesem urheberrechtlich geschützten Werk einzelne Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder mittels aller Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien zu verbreiten und zu vervielfältigen. Ausgenommen sind die in den §§ 53 und 54 URG genannten Sonderfälle.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1979

ISBN 3-402-09420-7

Inhaltsverzeichnis.

Aufsätze:

Seite

Das Sanctorale des ältesten ungarischen Sakramentars von Karl Kniewald	1
Mittelalterliche Kommunionriten von Peter Browe SJ	23
Liturgie und Barock von Anton L. Mayer	67
Glaube, Gnosis und Mysterium von Odo Casel OSB	155
I. Das Kultmysterium in der Gnosis	155
II. Ganzheitliches Denken und Kult	195
III. Mysterium als Bild	232
IV. Theologische Philologie. Zum Worte Mysterium	269

Literaturbericht:

Allgemeines von Odo Casel OSB	307
Beziehungen zur Religionsgeschichte (mit Ausnahme des Alten Orients) von Odo Casel	346
Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult von Lorenz Dürr †	369
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel OSB	386
Beziehungen zur altchristlichen Archäologie von Johannes Quasten	405
Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert von Odilo Heiming OSB	440
Monastische Liturgie von Hieronymus Frank OSB	457
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert:	
A. Entwicklung der Abendländischen Liturgie bis zum Jahre 1000 (Texte und Riten) von Theodor Klauser	464
B. Liturgie und kirchliches Leben im Mittelalter von Anton L. Mayer	474
Die Liturgie im Zeitalter der Renaissance und Reformation von Stephan Hilpisch OSB	526
Liturgiegeschichte vom Beginn der Aufklärungszeit bis vor die Gegenwart von Alexander Schnütgen	530
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht	561

Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenter Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

Angelus A. Häußling OSB.

Das Sanctorale des ältesten ungarischen Sakramentars.

Von Karl Kniewald (Zagreb).

Das älteste Sakramentar des Zagreber Domes MR 126 in der Metropolitan-Bibliothek zu Zagreb in Kroatien (Königreich Jugoslawien) ist zugleich auch das älteste bekannte Sakramentar Ungarns, wie ich dies in den *Mélanges Dr. Hoffler* (1939) nachgewiesen habe.

Das Bistum Zagreb hat der hl. Ladislaus, König von Ungarn, um 1094 gegründet. Der Bischof von Zagreb war zuerst dem Erzbischof von Esztergom und dann von Kalosca unterstellt, bis Pius IX. 1852 dem Zagreber Bischof die Metropolitanwürde verlieh.

Der Zagreber Universitätsprofessor Dr. Fancev¹ hat zwar die Meinung ausgesprochen, das *Itinerarium* des MR 126 führe von Zagreb, wohin es zweifellos bei der Gründung des Bistums um 1094 gebracht wurde, über Ungarn nach Břevnov bei Prag. Inzwischen hat jedoch Dom Germain Morin² den ungarischen Ursprung des MR 126 nachgewiesen.

Allerdings wird man einen mittelbaren, wenn auch sehr beschränkten Einfluß von Břevnov aus durch den hl. Adalbert, den Gründer des Benediktinerklosters zu Břevnov, annehmen müssen. Andererseits sind die Ausführungen Dom Morins, trotz seiner liturgischen Intuition, nicht nur sehr kurz (im ganzen zwei Seiten) und flüchtig, sondern auch in nicht wenigen wichtigen Momenten unrichtig. Deshalb wird es nötig sein, kurz auf das Sakramentar selbst einzugehen, bevor man sein *Sanctorale* untersucht.

Das Zagreber Sakramentar MR 126 (alte Signatur 95) zählt 111 Blätter³. Der Einband ist späteren Datums und stammt wohl aus jener Zeit, da Bischof Mikulić (1688—1694) die Zagreber Metropolitan-Bibliothek gründete, indem er die große und kostbare Bibliothek Valvasors kaufte und einige tausend Bücher des Zagreber Domes vom Staube reinigen und einbinden ließ. Bei dieser Gelegenheit wurde

¹ Dr. Fancev, *O najstarijem bogoslužju u Posavskoj Hrvatskoj*, Zbornik kralja Tomislava (Zagreb 1925) 536.

² *Manuscrits liturgiques hongrois des XI^e et XII^e siècles*, Jahrb. 6, 63/5, Vgl. auch meine Arbeit darüber in: *Mélanges Dr. Hoffler* (1939).

³ Morin, l. c. 63 zählt zwar bloß 110 Blätter, bei der Numerierung, die er vornahm, hat er jedoch Fol. 82 als Fol. 81 bezeichnet, so, daß demnach Fol. 81 zweimal vorkommt. Später hat jemand (wahrscheinlich Prof. Dr. Fancev) diesen Fehler beseitigt und die Zählung bis Fol. 111 fortgesetzt.

MR 126 etwas beschnitten. Die heutige Größe beträgt $180 \times 255 \text{ mm}^4$. Es ist mit der *Carolina* 11./12. Jh. geschrieben⁵, wie sie in den Zagreber *Codices* MR 165 und MR 89 vorkommt, die auch Morin mit Recht ins 11./12. Jh. versetzt.

Die monastische Bestimmung des MR 126 ist klar zu erkennen. Aus der *Missa in monasterio pro fratribus* (Fol. 88) geht klar hervor, daß MR 126 für ein benediktinisches Kloster der hl. Margareta bestimmt war: *Concede nobis famulis tuis in hoc presenti monasterio sancte Margarete uirginis nec non sub regula sancti Benedicti constitutis...* Fancev war der Meinung, dieses Kloster der hl. Margareta sei mit dem Margareten-Kloster zu Břevnov identisch. Morin hat im Gegenteil die Behauptung aufgestellt, man müsse es in Ungarn suchen. Und mit Recht, wie wir sehen werden.

Dom Morin hat gemeint, dieses ungarische, der hl. Margareta geweihte Kloster mit dem Kloster der hl. Margareta de Béla identifizieren zu können. Inzwischen hat es sich im Februar 1938, anlässlich meines Vortrags über das Sakramentar MR 126, den ich in der St.-Stephan-Akademie zu Budapest hielt, im Gespräch mit Universitätsprofessor Dr. Florian Kühár OSB herausgestellt, daß es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um die Abtei der hl. Margareta zu Hahot im Komitat Somogyvar, ganz nahe bei St. Aegidius, handelt. Diese Abtei ist älter als die des hl. Aegidius, die der hl. Ladislaus 1091 gründete und der er wohl eben bei der Gründung die Abtei der hl. Margareta zu Hahot affilierte. Näheres darüber vgl. im Juniheft der ungarischen Zeitschrift *Magyar Könyvszemle* 1938: „A »Hahóti Kódex« (Zágrábi MR 126. kézirat) jelentősége a Magyarországi liturgia szempontjából“.

In seinem heutigen Zustand fängt das Sakramentar MR 126 mit der *Collecta* des Aschermittwochs an: *Presta domine fidelibus tuis ut ieiuniorum ueneranda sollempnia et congrua pietate suscipiant et secunda deuotione percurrant. P.* Dann folgt das *Temporale* weiter bis zum Fol. 32, wo es mit den Meßgebeten des 26. Sonntags nach Pfingsten und mit der Bemerkung schließt: *Explicit ordo dominicus*. Sofort wird Fol. 32 das *Sanctorale* angeschlossen: *Incipiunt orationes de sanctis. Inprimis De Sancto Siluestro*. Es folgen Fol. 32—70' Meßgebete des *Sanctorale*, angefangen vom hl. Silvester (31. XII.) bis zum *natale Sancti Thome apostoli* (21. XII.). Fol. 70'—74' befindet sich das *Communium sanctorum*. Fol. 75 folgen verschiedene Votivmessen.

Als erste ist aufgezeichnet die Messe *in dedicatione ecclesie*, dann folgt *in anniuersario (dedicationis)*, *de sancta Elena* (Fol. 76'), *de sancta Trinitate* (Fol. 76'/7), *de sancta cruce* (Fol. 77'). Fol. 78/9 ist später radiert worden;

⁴ Wir haben Fol. 62'/3 gemessen. Morin a. a. O. 63 gibt folgendes Maß an: $0,253 \times 0,173 \text{ m}$, jedoch ohne anzugeben, welches Folio er gemessen hat.

⁵ Die paläographischen Angaben verdanke ich dem Universitätsprofessor Dr. Michael Barada, der den ganzen Codex MR 126 auf meine Bitte hin paläographisch untersuchte und mir die Resultate seiner Arbeit freundschaftlich überließ, wofür ich ihm meinen Dank ausspreche.

auf der Rasur ist später, aber immerhin noch im 11./12. Jh., eine Anzahl Gebete des Zelebranten in nichtkalligraphischer Kursivschrift geschrieben worden. Dann folgt Fol. 79 die Votivmesse *De sancto Johanne Baptista*, Fol. 79' *De sancto Petro apostolo und de omnibus apostolis*, Fol. 80 *De Sancto Georgio, de Sancto Adalberto*, Fol. 80' *De Sancto Gerardo*. Der Abschluß der *Postcommunio de Sancto Gerardo* war ursprünglich auf Fol. 81. Da jedoch Fol. 81 und $\frac{2}{3}$ des Fol. 81' später radiert worden sind, offenbar um freien Platz zu bekommen für gewisse Gebete, die man unter neu eingetretenen Umständen für notwendig erachtet hat, so ist dieser Abschluß nachträglich, aus Anlaß dieser Rasur, von einer anderen Hand, aber in derselben Schrift, auf Fol. 80' hinzugeschrieben worden: *ad salutem anime et corporis*. P. Fol. 81' hat die radierende Hand die Votivmesse *De Sancto Benedicto* stehen gelassen, die auf Fol. 82 fortgesetzt wird. Dann folgen die Gebete für die Votivmessen: *De Sancto Egidio, De sancto Stephano (rege)*, Fol. 82' *De Sancto Henrico, de sanctis confessoribus*, Fol. 83 *De Sancta Margareta, De omnibus uirginibus*, Fol. 83' *De his, quorum reliquie hic continentur, De omnibus sanctis*, Fol. 84 *De Sancta Sapientia, De emundatione cordis*, Fol. 84' *De Sancta Caritate, Pro temperantia*. Die letzten zwei Zeilen des Fol. 85 und das ganze Fol. 85' sind wieder radiert. Fol. 85 wird die Fol. 85' angefangene, aber radierte *Missa propria sacerdotis* fortgesetzt, dann folgt die *Missa pro rege*, Fol. 86' *pro episcopo, pro abbate*, Fol. 87 *Missa pro prelati et pro se et sua congregatione, Missa pro congregatione*, Fol. 88 *Missa in monasterio pro fratribus, pro amico*, Fol. 89 *pro amico in tribulatione*, Fol. 89' *pro femina*, Fol. 90 *pro amicis, pro salute uiuorum*, Fol. 91 *pro pace, missa communis*, Fol. 93' *Missa pro confitente*, Fol. 94 *Missa pro elemosina facientibus* sowie *Missa pro peccatis*, Fol. 94' *Missa pro tribulatione*, Fol. 95 *Contra iudices male agentes, Contra obloquentes, Contra hostes*, Fol. 95' *Missa pro fame et tempestate, Pro mortalitate*, Fol. 96' *In commotione gencium, Missa pro pluuiis*, Fol. 97 *Missa pro tempestate*, Fol. 97' *Pro seculo renunciantibus, Pro Concilio*, Fol. 98 *Missa in contencione*, Fol. 98' *Missa de quacumque tribulatione, Missa pro iter agentibus*, Fol. 99 *Missa pro nauigantibus*, Fol. 99' *Missa uotiu in sanctis*, Fol. 100 *Missa pro confitente*, Fol. 100' *Missa pro sterilitate terre, pro religiosi, ad sponsam benedicendam*, Fol. 101' *Missa pro infirmis*, Fol. 102 *In honore Sigismundi regis pro febricitantibus*, Fol. 102' *Pro infirmo qui proximus est morti*, Fol. 103 *Missa ad energuminos, pro salute uiuorum*, Fol. 103' *In die depositionis defuncti*, Fol. 104—107' weitere Totenmessen, Fol. 108 Rasur und ganz tief unten: *Benedictio domus noue*. Es folgen bis Fol. 110' weitere *Benedictiones*, und in der letzten Zeile Fol. 110' bloß noch die Aufschrift: *Benedictio retis*, die jedoch nicht mehr erhalten ist, da hier wenigstens ein Bogen, d. h. zwei Blätter, fehlen. Das letzte Blatt (Fol. 111) enthält das Evangelium für das Fest Mariä Lichtmeß, und Fol. 111' später, aber mit derselben Schrift hinzugefügte Meßgebete der hl. Gothard und Sigismund, und am Ende, in gotischer Schrift, *Confiteor, Misereatur, Indulgentiam*.

Von den erwähnten Rasuren ist bloß diejenige auf Fol. 78' und 79 mit neuem Texte beschrieben worden, alle anderen sind unbeschrieben geblieben. Für die Rasur waren offenbar auch die Gebete auf Fol. 86'—88', 92, 97/8, 100/1 bestimmt gewesen, wie der vertikale Strich über dem betreffenden Text be-

zeugt. Das sind hauptsächlich Meßgebete monastischen Charakters, unter ihnen auch die Messe *in monasterio pro fratribus* Fol. 88, die glücklicherweise der Rasur entgangen ist und aus deren Kollekte man die ursprüngliche Bestimmung des MR 126 genau fixieren kann. Diese Messen *pro abbate*, *pro congregatione*, *pro seculo renuntiantibus* usw. sind in der neuen Bestimmung des MR 126 unnötig geworden, und man hat offenbar versucht, durch Radieren Platz zu schaffen für andere Gebete, die man in den neuen Verhältnissen als notwendig erachtet hat. Diese waren offenbar nicht monastisch, das Ms. blieb jedoch auf ungarischem Boden, da ja die Gebete der ungarischen Heiligen nicht nur nicht radiert worden sind, sondern sogar die *Postcommunio* des hl. Gerhard, deren Abschluß auf Fol. 81 radiert wurde, auf Fol. 80' nachträglich abgeschlossen wurde, wie wir das oben dargetan haben. Diese Rasuren und nachträglichen Eintragungen sind in Zagreb geschehen, wohin das Sakramentar MR 126 aus dem Benediktinerkloster St. Margareta de Hahot bei der Gründung des Zagreber Bistums 1094 gebracht wurde. Der erste Zagreber Bischof war der Benediktiner Duh.

Im Zagreber Domschatz ist das Sakramentar MR 126 seit dem 14. Jh. bezeugt, da das älteste erhaltene Inventar des Zagreber Domschatzes, das dem 14. Jh. angehört, unter anderen liturgischen Büchern auch unser Sakramentar erwähnt: *Item unum collectarium per totum annum de antiqua littera, copertum de coreo rubeo, et incipit „Presta domine fidelibus tuis“, habens in fine benedictiones generales*⁶. Wie wir später dartun werden, bildet das *Sanctorale* des Sakramentars MR 126 die unmittelbare Grundlage des *Sanctorale* im Kalender liturgischer Codices des Zagreber Domes und der Zagreber Diözese vom 13. bis 16. Jh.

Wie schon erwähnt, fängt das *Sanctorale* des Sakramentars MR 126 Fol. 32 mit dem hl. Silvester an: *Incipiunt orationes de sanctis. In primis de sancto Silvestro*, und schließt Fol. 70' mit dem Feste *Natale sancti Thome apostoli*. Im übrigen ist die Reihenfolge der einzelnen Feste genau nach den Monaten geordnet und nicht mit dem *Temporale* vermengt, bildet vielmehr für sich ein Ganzes. Es ist also nicht schwer, die Rekonstruktion des *Sanctorale* des Sakramentars MR 126 im Rahmen des Kalenders durchzuführen. Wir nehmen einfach die einzelnen Feste der Reihe nach, wie sie im Sakramentar selbst stehen, und fügen bloß noch, ganz mechanisch möchte man fast sagen, den Rahmen der Monate und Tage hinzu. Der Einfachheit wegen fangen wir nicht mit dem hl. Silvester (31. XII.), sondern mit dem darauf folgenden hl. Hilarius (13. I.) an und schließen nicht mit dem hl. Thomas (21. XII.), sondern mit dem hl. Silvester (31. XII.).

⁶ Vgl. *Inventarium cathedralis ecclesiae zagrabiensis, scriptum ad finem saec. XIV in Monumenta Historica liberae regiae Civitatis Zabrabiae*, ed. I. B. Tkalčić (Zagrabiae 1905) XI 134. Das Sakramentar MR 126 war also im 14. Jh. in demselben Zustand wie heutzutage; es fehlte demnach auch schon damals alles vom Advent bis zum Aschermittwoch.

Ianuarius

13. De sancto Hilario ⁷.
14. De sancto Felice.
15. De sancto Mauro ⁸.
16. De sancto Marcello.
18. De sancta Prisca.
20. De sancto Fabiano.
Eodem natale Sancti Sebastiane (!).
21. De sancta Agnete.
22. De sancto Vincencio.
25. De conuersione sancti Pauli.
Eodem die sancti Preiecti ⁹.
28. In octaua sancti Agnetis.

Februarius

2. In purificatione sancte Marie.
5. De sancta Agatha.
7. De sancto Vedasto ¹⁰.
10. De sancta Scholastica.
14. De sancto Valentino.
22. In cathedra sancti Petri.
24. De sancto Mathia.

Martius

7. De sanctis Perpetua et Felicitate.
12. De sancto Gregorio.
21. De sancto Benedicto Patre.
25. In anunciatione sancte Marie.

Aprilis

14. De sancto Tiburtio, Valeriano et Maximo.
23. De sanctis Georgio et Adalberto ¹¹.
25. De sancto Marco.
28. De sancto Vitale.

Maius

1. De sanctis Philippo et Iacobo.
3. De inuentione sancte Crucis.
De sancto Alexandro Euencio et Theodulo.
6. De sancto Iohanne apostolo.
10. De sanctis Gordiano atque Epimacho.
12. De sanctis Nereo Achilleo atque Pancratio.
13. Sancte Marie ad martires.
25. De sancto Urbano.

Iunius

1. De sancto Nicomede.
2. De sanctis Marcellino et Petro.
9. De sanctis Primo et Feliciano.
11. De sancto Barnaba apostolo.
12. De sancto Basilide Cirino Nabore atque Nazario.
15. De sancto Vito Modesto et Crescentia.
16. De sancto Cirico et Iulitta.
18. De sancto Marco et Marcellino.
19. De sancto Geruasio et Prothasio.
22. De sancto Iacobo.
23. In uigilia sancti Iohannis Baptiste.
24. In primo mane.
In die.
26. De sancto Iohanne et Paulo.
28. De sancto Leone.
In uigilia apostolorum Petri et Pauli.
29. Martyrium Petri et Pauli apostolorum.
30. Item de sancto Paulo.

⁷ Der hl. Hilarius, Bischof von Poitiers († 366), wird in Gallien seit dem 5. Jh. verehrt, wie aus der *Historia Francorum* X 31 des Gregor v. Tours hervorgeht.

⁸ Der hl. Maurus, Schüler des hl. Benedikt.

⁹ Der hl. Preiectus, Bischof von Clermont, starb als Märtyrer 25. I. 676 zu Autun.

¹⁰ Der hl. Vedastus, Bischof von Arras, starb 540. Wird oft zusammen mit dem hl. Amandus, Apostel der Belgier, verehrt. Die Kollekte des MR 126 hat folgenden Wortlaut: *Deus, qui nos deuota beati vedasti confessoris tui atque pontificis instantia ad agnitionem tui nominis uocare dignatus es . . .*

¹¹ Der hl. Adalbert, Bischof von Prag, weilte zweimal in Ungarn und erlitt 23. IV. 997 den Märtyrertod; vom hl. Stephan zum *conpatronus* der Erzdiözese von Esztergom erklärt.

Iulius

2. De sanctis Processo et Martiniano.
4. In translatione sancti Martini¹².
6. In octauis apostolorum.
10. De septem fratribus.
11. De sancto Benedicto¹³.
13. De sancta Margareta¹⁴.
15. Duodecim apostolorum¹⁵.
16. De sancto Benedicto martyre¹⁶.
17. De sancto Alexio confessore¹⁷.
De sancto Andree (!) confessore¹⁸.
18. De sancto Arnulfo¹⁹.
20. In commemoratione Helie prophete.
21. De sancta Praxedis.
De sancto Wandregilisio²⁰.
22. De sancta Marie Magdalene.
23. De sancto Apollinare.

25. De sancto Iacobo apostolo.
Eodem die Sancti Xpistofori.
28. De sanctis Nazario et Celso.
De Sancto Samsone²¹.
29. De sanctis Simplicio Faustino et Beatrice.
De sancto Felice.
30. De sancto Abdoenne et Senne.

Augustus

1. De uinculis sancti Petri.
Ad Machabeos.
2. De sancto Stephano papa.
3. De S. Stephano cum sociis suis.
Prothomartiris Stephani.
6. De transfiguratione domini²².
De sancto Sixto.

¹² In Gallien ist schon im 9. Jh. das Fest *in translatione sancti Martini* gefeiert worden, wie dies aus dem merovingischen Kalenderfragment Nordfrankreichs hervorgeht: *IIII Nonas Iulii in Gallis sancti Martini episcopi* (Leclercq, *Calendriers liturgiques, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* VIII 1, 663). Vgl. auch: V. Leroquais, *Les sacramentaires...* (1924) I 15.

¹³ Den Festtag *in translatione sancti Benedicti* finden wir im eben erwähnten Kalenderfragment aus Nordfrankreich (9. Jh.); Montecassino kennt jedoch um diese Zeit dieses Fest nicht (vgl. Loew, *Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino* [1908] und die temperamentvollen Ausführungen des Dom Morin a. a. O. 64).

¹⁴ Zu Rom wird die hl. Margareta im 11./12. Jh. am 20. VII. gefeiert.

¹⁵ Cf. Beleth, *Divinorum officiorum explicatio* c. 139; ed. Venetiis 1583, 366.

¹⁶ Ungarischer Benediktinermartyrer zur Zeit des hl. Stephan; s. weiter unten.

¹⁷ Vgl. weiter unten, wo erklärt wird, wie der Kult dieses hl. Gottesmannes durch den hl. Adalbert nach Břevnov und nach Ungarn verpflanzt wurde.

¹⁸ Ungarischer Benediktinereremit zur Zeit des hl. Stephan. Vgl. weiter unten.

¹⁹ Bischof von Metz, gestorben 641 als Einsiedler in der Nähe des Klosters Remiremont in den Vogesen.

²⁰ Abt zu Fontenelle im 7. Jh. Sein Haupt wird in der Benediktinerabtei Maredsous aufbewahrt. Der Schreiber des MR 16 nennt ihn im Titel offenbar zufällig Wandregilisius, im Text schreibt er richtig: Wandregisilius.

²¹ Episcopus Dolensis in der Bretagne, gest. um 565.

²² Dieses Fest wird im christlichen Orient seit dem 6. Jh. gefeiert. In Spanien und Gallien ist es im Mittelalter recht bekannt, in die römische Liturgie hat es erst Kalixtus III. 1457 eingeführt. Bemerkenswert ist die *Benedictio uve*, die im christlichen Orient heute noch an diesem Feste üblich ist und die in Gallien verbreitet war (cf. Durandus, *Rationale* VII 22, ed. Venetiis 1589, 294). Im Sakramentar MR 126 ist die *benedictio uve* Fol. 53 nach den Gebeten des hl. Sixtus angegeben: *Benedic domine et hos fructus nouos uve, quos tu domine rore celi et inundancia pluuiarum et temperum (!) serenitate atque tranquillitate ad maturitatem perducere dignatus es et dedisti eos ad usus nostros cum gratiarum actione percipere. In nomine domini nostri Iesu Xpi, per quem hec omnia.* Es ist fast wörtlich derselbe Text, wie er noch heute im byzantinischen Ritus gebräuchlich ist.

- Eodem die (de) sancto Felicissimo
et Agapito.
7. De sancto Donato.
8. De sancto Ciriaco.
9. In uigilia sancti Laurentii.
10. In primo mane.
In die.
11. De sancto Tiburtio.
13. De sancto Yppolito cum sociis suis.
14. De sancto Eusebio.

In uigilia Assumptionis Sancte Marie.

15. In die.
16. De sancto Arnulfo confessore ²³.
17. Octava sancti Laurentii.
18. De sancto Agapito.
19. De sancto Magno.
22. De sanctis Timotheo et Simpho-
riano.
24. De sancto Bartholomeo.
De sancto Audoeno ²⁴.
27. De sancto Rufo.
28. De sanctis Hermete et Juliano ²⁵.
29. In decollatione sancti Johannis
Baptiste.
Eodem de natalis Sancte Sabine.
30. De sanctis Felice et Adaucto.

September

1. De sancto Prisco martire.
8. De natiuitate sancte Marie.
Eodem die Sancti Adriani.
9. De sancto Gorgonio.
11. De sancto Protho et Iacinto.
14. De exaltatione sancte Crucis.
De sancto Cornelio et Cipriano.

²³ Der hl. Arnulf, Bischof von Metz, durch seinen Sohn Ansegisel Gründer der Karolinger-Dynastie, wird am 28. Juli gefeiert, sein Sterbetag ist jedoch 16. August.

²⁴ Bischof zu Rouen, gestorben 683, Gründer der Abteien Rebais und Fontenelle.

²⁵ Der hl. Julian erlitt den Märtyrertod 28. VIII. 304 (?) zu Brioude, in der Auvergne, unfern Clermont.

²⁶ Der hl. Remigius, Apostel Galliens, starb 532. Der hl. Germanus, Bischof von Auxerre, gestorben 448, wird sonst am 31. VII. gefeiert, doch kommt er auch am 1. X. zusammen mit dem hl. Vedastus vor. Der hl. Bavo (Alowin) ist unter dem Einfluß des hl. Amandus Mönch zu St. Peter (später St. Bavo) geworden. Das Ende seines Lebens verbrachte er als Einsiedler in einem hohlen Baum und starb 653.

²⁷ Abt OSB von St. Peter zu Guéret (Limoges), gest. 737.

²⁸ Der hl. Brictius war Schüler und unmittelbarer Nachfolger des hl. Martin als Bischof zu Tours. In der Zagreber Erzdiözese besteht noch jetzt die Pfarrei *Brckovljani*, *aliter* *sv. Brcko*, mit der Pfarrkirche, die dem hl. Brictius geweiht ist

15. De sancto Nicomede.
16. De sancta Eufemia.
De sancta Lucia et Geminiano.
20. In uigilia sancti Mathei apostoli.
21. In die.
22. De sancto Mauricio cum sociis suis.
27. De sancto Cosma et Damiano.
29. De sancto Michaelae.
30. De sancto Hieronimo.

October

1. De sancto Germano Remigio et
sociis eorum ²⁶.
7. De sancto Marco.
De sanctis Marcello Pardulfo ²⁷ et
sociis eorum.
9. De sanctis Dionisio Rustico et Eleu-
terio.
14. De sancto Calixto.
18. De sancto Luca euangelista.
27. In uigilia apostolorum Symonis et
Iude.
28. In die.
31. In uigilia omnium sanctorum.

November

1. In die (omnium sanctorum).
8. De sanctis IIII m. coronatis.
Eodem die sancti Cesarii martiris.
9. De sancto Theodore (!).
11. De sancto Menne.
De sancto Martino.
13. De sancto Brictio ²⁸.
18. Octava sancti Martini ²⁹.

22. In natale sancte Cecilie uirginis.

23. De sancto Clemente martire.

Eodem die sancte Felicitatis.

24. De sancto Crisogono.

29. De sancto Saturnino.

In uigilia sancti Andree apostoli.

30. In die.

December

6. De sancto Nicolao.

7. Octaua sancti Andree.

13. In natale sancte Lucie.

21. In natale sancti Thome apostoli.

31. De sancto Siluestro.

Außerdem sind unter den Votivmessen (wie oben angegeben) folgende Heiligenmessen zu verzeichnen:

De sancta Elena ³⁰.

De sancto Johanne Baptista.

De sancto Petro apostolo.

De omnibus apostolis.

De Sancto Georgio ³¹.

De Sancto Adalberto ³¹.

De Sancto Gerardo ³².

De Sancto Benedicto.

De Sancto Egidio ³³.

De sancto Stephano ³⁴ (rege).

De Sancto Henrico ³⁵.

De Sancta Margareta.

In honore Sigismundi regis pro febricitantibus ³⁶.

Zuletzt sind noch folgende spätere Zusätze im *Sanctorale* des Sakramentars MR 126 festzustellen:

Fol. 58'. Fiagrius confessor ³⁷ (bloß die Kollekte).

Fol. 67'. Hinzugeschrieben eine neue Kollekte des hl. Martin.

Fol. 70'. Hinzugeschrieben eine neue *Postcommunio* des hl. Thomas.

Fol. 107'. Gereon sociique eius ³⁸.

Die Pfarrei besteht *ab immemoriali*, offenbar noch aus der Zeit, da die Verehrung des hl. Brictius in der Zagreber Diözese noch hochstand.

²⁹ Fest des hl. Martin ist gallischen Ursprungs, es hat sich aber schon früh in Rom eingebürgert. Papst Symmachus (498—514) hat am Esquilin eine *basilica* zu Ehren des hl. Martin errichtet. Die Oktav des Festes ist jedoch spezifisch für Frankreich.

³⁰ Die Kaiserin Helena, Mutter Konstantins d. Gr., wird besonders zu Hautvillers in der Diözese Reims verehrt, wohin im 9. Jh. ihre Reliquien von Rom gebracht sein sollen. Von Hautvillers aus hat sich die Verehrung dieser Heiligen auch in anderen Gegenden verbreitet. ³¹ Vgl. unten (H-Schicht des MR 126).

³² Der hl. Gerhard, aus der Venezianischen Familie Sagredo, O.S.B., erster Bischof von Csanád in Ungarn, erlitt den Märtyrertod 1046.

³³ Der hl. Aegidius (St. Gilles), Abt in der Provence, in der Nähe der nach ihm benannten Stadt St. Gilles, gestorben um 711/25.

³⁴ Der hl. Stephan, der erste König von Ungarn, hat hier die ältesten Meßgebete, die bis auf uns gekommen sind. Dasselbe gilt auch für seinen Sohn Emericus und den hl. Gerhard.

³⁵ Es ist derselbe Heilige, der Fol. 18 unter dem Namen Eenicus vorkommt, und nicht der hl. Heinrich II., deutscher König und römischer Kaiser, sondern (wie dies schon Fancev a. a. O. 534 dargetan) der hl. Emericus, Sohn des hl. Stephan, gestorben 1031. Morin a. a. O. 63 f. hat diesen Heiligen mit dem hl. Heinrich II. verwechselt, der 1024 starb und 1146 heiliggesprochen wurde. Diese Verwechslung hat Morin dazu verleitet, daß er trotz aller anderen Indizien das Sakramentar MR 126 ins weit vorgerückte 12. oder gar ins 13. Jh. verlegte.

³⁶ Der hl. Sigismund, burgundischer König 516—523, beigesetzt zu St. Moritz.

³⁷ Einsiedler bei Meaux in Frankreich, gestorben um 670.

³⁸ Um 304 bei Köln enthauptet.

Fol. 111'. Gothardus pontifex atque confessor ³⁹
Sigismundus rex ³⁸.

Alle diese Zusätze sind von anderer Hand, jedoch mit derselben, etwas späteren Schrift geschrieben ⁴⁰, und zwar schon in Zagreb.

Wenn man also das *Sanctorale* des Zagreber Sakramentars MR 126 als Ganzes betrachtet, so muß man in ihm drei grundlegende Schichten unterscheiden: die römische (R), die benediktinisch-fränkische (B/F) und die ungarische (H), sowie einige neuere Zutaten.

Die römische Schicht kann man als eine Mischung des gregorianischen und gelasianischen *Sanctorale* bezeichnen. Es wäre recht interessant, die R-Schicht als solche zu analysieren und mit den einzelnen Codices des *Gelasianum* und des *Gregorianum* zu vergleichen. Ohne Zweifel würde ein solches Studium die Ergebnisse unserer Arbeit, welche das Hauptgewicht auf die B/F- und die H-Schicht legt, bestätigen. Trotz der Vermengung des gelasianischen *Sanctorale* mit dem gregorianischen erkennt man noch klar die Vorherrschaft des *Gelasianum*, wie sie schon aus der Reihenfolge der Feste und der Trennung des *Sanctorale* vom *Temporale* hervorgeht.

Da z. B. die capuanisch-neapolitanische Gruppe der hl. Magnus (19. VIII.), Rufus (27. VIII) und Priscus (1. IX.) nach Ungarn nicht über Rom, Capua, Neapel, oder überhaupt über Italien unmittelbar verpflanzt wurde, weil ja das Sakramentar MR 126 sonst keine Spur einer solchen unmittelbaren Einwirkung aufweist, wird man annehmen müssen, daß auch die Redaktion der R-Schicht des Sakramentars MR 126 dort erfolgte, wohin wir durch die B/F-Schicht hingewiesen werden, d. h. im Frankenreiche.

Nach diesen kurzen Bemerkungen über die R-Schicht des MR 126 gelangen wir zu dem für uns augenblicklich wichtigsten Teile des *Sanctorale* MR 126, zu seiner B/F- und H-Schicht.

³⁹ Der hl. Godehard OSB, Bischof von Hildesheim und Nachfolger des hl. Bernard, gest. 1038, heiliggesprochen 1131.

⁴⁰ Dom Morin a. a. O. 64 erwähnt bloß die hl. Gereon und Gotthard, doch ist er der Meinung, daß diese Zusätze von einer Hand aus dem 14./15. Jh. stammen, was nach genauer Prüfung seitens des Prof. Dr. Barada gänzlich ausgeschlossen ist. Damit stimmt auch die liturgische Entwicklung im Zagreber Dome überein. MR 126 war, wie wir gesehen haben, für das ausgehende 14. Jh. mit der „littera antiqua“, d. h. mit der *Carolina* geschrieben. Die gotische Schrift nennt das *Inventarium* des Zagreber Domes aus dem ausgehenden 14. Jh. „pulchra littera“. Es ist also nicht gut möglich, daß jemand noch im 15. Jh. mit dieser „littera antiqua“ in den Zagreber liturgischen Codices geschrieben hätte, zumal ja dieses Sakramentar damals schon außer Gebrauch stand, da der Zagreber Dom schon längst sein *Missale plenum* hatte, wie z. B. das noch erhaltene MR 133. Vgl. Dr. Kniewald, *Liturgika* (Zagreb 1937) 50, 347—61.

Die benediktinisch-fränkische Schicht des *Sanctorale* MR 126 umfaßt folgende Heilige:

- 13. I. De sancto Hilario.
- 14. I. De sancto Mauro.
- 25. I. Sancti Preiecti.
- 7. II. De sancto Vedasto.
- 4. VII. In translatione sancti Martini.
- 18. VII. De sancto Arnulfo.
- 21. VII. De sancto Wandregilisio.
- 28. VII. De sancto Samsone.
- 6. VIII. De transfiguratione Domini.
- 16. VIII. De sancto Arnulfo confessore.
- 24. VIII. De sancto Audoenio.
- 28. VIII. De sanctis . . . et Juliano.
- 1. X. De sancto Germano Remigio et sociis eorum.
- 7. X. De sanctis . . . Pardulfo . . .
- 13. XI. De sancto Brictio.
- 18. XI. Octava sancti Martini.

Unter den Votivmessen:

- De sancta Elena.
- De sancto Egidio.
- In honorem Sigismundi regis pro febricitantibus.

Von späteren Zusätzen kommen noch hinzu der hl. Fiagrius und wiederholt der hl. Sigismund. Außerdem gehören eigentlich hierher noch so manche Heilige aus der gelasianischen Schicht, weil sie fränkisch-benediktinischen Vorlagen entnommen sind. So z. B. die oben erwähnte Gruppe der hl. Magnus, Rufus und Priscus, dann offenbar der hl. Martin, wahrscheinlich auch der hl. Matthias, hl. Jakobus (22. VI.), die Oktav des hl. Andreas, Translatio s. Benedicti (11. VII.), die hl. Ciricus und Julitta (16. VI.), die Feste der 12 Apostel (15. VII.), der *Decollatio sancti Johannis Baptistae* (29. VIII.) und der hl. Margareta (nicht am 20. VII., wie zu Rom im 11/12. Jh., sondern am 13. VII.).

Die große Anzahl französischer Heiliger ist schon Morin aufgefallen; er hat jedoch ihre Bedeutung nicht erkannt. Er stellt bloß die Frage: Wer hätte es wohl erwartet, so viele französische Heilige im Kalender eines ungarischen Klosters in dieser weit entlegenen Zeit zu finden? Unmittelbar vorher spricht er zwar über das außerordentliche Interesse, das das *Sanctorale* dieses Sakramentars weckt, da es fremde, verschiedene und entfernte Einflüsse enthüllt, die bisweilen auch gegen jede Wahrscheinlichkeit in diesem Teile des christlichen, fast vollständig unbekannten Europa tätig waren. Er meint allerdings, dies wäre erst im ausgehenden 12. Jh. geschehen. Wir wissen bereits, daß er sich um ein volles Jahrhundert geirrt hat. Und diese Einflüsse waren gar nicht so verschieden, denn es kann eigentlich bloß vom fränkisch-monastischen Einfluß die Rede sein. Der hl. *Eenricus* und *Henricus* ist nicht der deutsche König und römische Kaiser Heinrich II. († 1024, heiliggesprochen 1146), sondern

Emericus, Sohn des hl. Stephan. Die hl. Afra von Augsburg ist im MR 126 schwer zu finden, da sie Fol. 52' ohne den gewohnten roten Titel nur als kurze farblose Commemoratio vorkommt. Vgl. dazu den Zusatz am Schluß der Aufsätze. Das ursprüngliche *Sanctorale* MR 126 weist keine Spur irgendwelcher Einwirkung von Deutschland auf.

Der fränkisch-monastische Einfluß auf das *Sanctorale* MR 126 ist so stark, daß man mit Recht von einer B/F-Schicht des *Sanctorale* MR 126 sprechen darf, die neben der gelasianisch-gregorianischen und ungarischen Schicht eine grundlegende Komponente des *Sanctorale* MR 126 bildet. Diese Komponente ist bloß aus jener entlegenen Zeit zu verstehen, da das neue Christentum in Ungarn entstand. Bald nach 1200 wäre sie allerdings nicht nur überraschend, sondern auch unmöglich gewesen. Im Zagreber Codex MR 165, aus derselben Zeit, aber auch im Sakramentar MR 126 sieht Morin mit Recht den Einfluß Clunys. Sind es nun bloß liturgische *Codices*, die von französischen Benediktinerabteien aus auf die Liturgie im christlich gewordenen Ungarn formend einwirkten, oder auch deren Träger, französische Benediktinermönche? Mit aller Wahrscheinlichkeit auch diese. Sonst könnte man das Vorhandensein der B/F-Schicht im *Sanctorale* ME 126 und ihre anhaltende Einwirkung auf das ungarische und Zagreber *Sanctorale* in seiner späteren Entwicklung kaum begreifen. Man sieht ja zur Genüge gerade im Sakramentar MR 126, wie es den neuen Verhältnissen angepaßt wurde. Wie wäre es denkbar, daß dann die B/F-Schicht eigentlich unangetastet blieb, wenn die tonangebenden Träger der Liturgie und der Hierarchie nicht aus Frankreich gekommen wären?

Vom hl. Stephan heißt es in seiner *Vita*, geschrieben von Chartuitius: . . . *nuntiis et litteris in omnes partes suum divulgavit desiderium. Inde multi presbiteri et clerici . . . relictis sedibus propriis, elegerunt pro Domino peregrinari. Abbates et monachi, nil proprium cupientes, sub tam religiosi principis moderamine regulariter vivere decreverunt* (PL 151, 1213 f.). Aus Polen kam der hl. Andreas-Zoerardus, aus Břevnov kam wiederholt der hl. Adalbert, kamen auch seine Schüler verschiedener Nationalität: Anastasius, eifst Mitbruder des hl. Adalbert zu St. Alessio e Bonifacio in Rom, wahrscheinlich identisch mit Astricus, dem ersten Abt von Pannonhalma und späteren Bischof von Kalocsa. *De terra Bohemicorum* kam zum hl. Stephan des öfteren auch Guntherus, *monachus ex saeculari nobilitate conversus, et eremita*. Auf seinen Rat hin gründete Stephan das Kloster *quod Beele nuncupatur*, wohl mit der Abtei des hl. Georgius de Csanád identisch. Der erste Abt dieser Abtei war der hl. Gerhard, um 1035 erster Bischof von Csanád, aus der venezianischen Familie Sagredo, erzogen im Kloster S. Giorgio all' Isola zu Venedig, gestorben als Märtyrer um 1046. Während also das *Archicoenobium sancti Martini in Monte Sacro* (Pannonhalma) von Břevnov und St. Alessio e Bonifacio zu Rom beeinflusst war, die Abtei St. Georg von Venedig (*San Giorgio*) und (mittelbar) von Niederaltaich und Hildesheim (über Günther, der Schüler des hl. Godehard war), stand die Abtei *sanctae Margaretae* zu Hahot unter fränkischem Einfluß,

wie dies gerade das Zagreber Sakramentar MR 126, das eben für diese Abtei ursprünglich bestimmt war, beweist.

Daß dieser Einfluß nicht vereinzelt dasteht, beweist schon die Tatsache, daß der hl. Ladislaus 1091 das Kloster *sancti Aegidii* zu Somogyvár gründete und es der Abtei St. Gilles in Frankreich unterordnete, die sich 1066 der Cluniazenser-Kongregation anschloß. Übrigens sind alle erwähnten Abteien und Klöster, aus denen die tonangebenden Persönlichkeiten in den neugegründeten ungarischen Klöstern hervorgingen, als hervorragende Mitarbeiter der Cluniazenserreform anzusehen. St. Alessio am Aventin, umgeben von zahlreichen Klöstern, die sich der Cluniazenserreform anschlossen, war ein Zentrum dieser Reformbewegung in Rom. Dort wohnte der hl. Odo, Abt von Cluny. Das angrenzende Kloster Santa Maria war ein Lieblingsort des hl. Majolus von Cluny, mit dem der hl. Adalbert in inniger Freundschaft verbunden war. Nicht genug: der Passauer Bischof Pilgrim, dessen Missionare den hl. Stephan taufte, gehörte zu der Schar jener Geister seiner Zeit, die in der Donaugegend für die kirchliche Reform tätig waren. Die Anfänge der Reform des alten Klosters Niederaltaich sind diesem Manne zuzuschreiben. Unter seinen Schülern trat der hl. Godehard hervor, dessen Schüler Günther in Ungarn einen großen Einfluß ausübte. Der hl. Gerhard, der erste Bischof von Csanád, ist in San Giorgio all'Isola erzogen worden; und dieses Kloster haben Romuald und Marinus gegründet, die wieder Schüler des Abtes Guarinus von Cuxan waren. Der hl. Stephan pflegte freundschaftliche Beziehungen zum hl. Odilo, Abt von Cluny, der hl. Ladislaus und sein Nachfolger Kolomannus zu den Äbten von St. Gilles. Zur Zeit des Königs Stephan reisten über Ungarn, auf ihrer Wallfahrt ins Heilige Land, Wilhelm von Angoulême, Gaoslin, Abt von Fleury, Richard von Saint-Vannes und Poppo von Stablo. Während der Regierung Andreas' I. sandte Leo IX. den hl. Hugo, Abt von Cluny, als seinen Nuntius nach Ungarn. Es ist nicht unsere Aufgabe, diese Beziehungen zum europäischen Westen und zur Cluniazenserreform weiter zu verfolgen. Wir weisen in dieser Hinsicht hin auf Galla Ferenc, *A Clunyi reform Hatása Magyarországon* (Pécs 1931) (mit einer kurzen, aber sachlichen italienischen Zusammenfassung am Ende); dieser Studie haben wir auch manche der obigen Angaben entnommen.

Die Christianisierung Ungarns stand also von Anfang an im Zeichen der Reform von Cluny. Bei dieser Reform waren verschiedene Komponenten tätig, und nicht alle Wege führen unmittelbar ins Frankenreich. Zwei Abteien standen jedoch außer allem Zweifel unter unmittelbarem fränkisch-monastischen Einfluß: die Abtei des hl. Aegidius (1091) und die ältere, der Abtei des hl. Aegidius wohl 1091 affilierte Abtei der hl. Margareta. Wenn wir auch heute wenig noch über die Abtei der hl. Margareta wissen, so ist uns doch ein beredter Zeuge der ursprünglichen Liturgie dieser Abtei im Zagreber Sakramentar MR 126 erhalten geblieben, da es für diese Abtei ursprünglich geschrieben war. Wie der Vergleich mit dem ein volles Jahrhundert späteren Pray-Kodex in Budapest zeigen wird, ist das *Sanctorale* in späteren liturgischen Codices in Ungarn dem *Sanctorale* des MR 126 verwandt. Dies gilt in noch höherem Maße für das *Sanctorale* des Zagreber Bistums. Wenn wir

das *Sanctorale* des MR 126 z. B. mit dem *Sanctorale* des Salzburger Kalenders aus dem 11. Jh. (Ebner, *Quellen* 351—4) vergleichen, so finden wir auch in diesem Salzburger Kalender einige Heilige aus der B/F-Schicht des MR 126, aber außer ihnen auch eine Anzahl anderer Heiligen, die auf deutschen Ursprung dieses Salzburger *Sanctorale* schließen lassen. Mit anderen Worten: es ist nicht so wichtig, daß sich, wenn auch viele, fränkisch-monastische Heilige im *Sanctorale* des MR 126 befinden; viel wichtiger ist die Tatsache, daß die B/F-Schicht eben ausschlaggebend für den Ursprung der Vorlage ist, nach der MR 126 geschrieben wurde, da sich ja im *Sanctorale* MR 126 außer der gregorianisch-gelasianischen R-Schicht nur noch die B/F- und die H-Schicht befinden, wenn man augenblicklich vom hl. Elias absieht. Die B/F-Schicht weist auf den Ursprung der Vorlage, die H-Schicht auf das Land hin, wo diese Vorlage abgeschrieben und den heimischen Verhältnissen angepaßt wurde. Daß dies nicht nur eine Vorlage, und auch nicht einige Vorlagen leisten konnten, die zufällig nach Ungarn gebracht wurden, beweist der Umstand, daß die B/F-Schicht so klar beibehalten wurde. Das konnte bloß dann geschehen, wenn die tonangebenden Männer in diesem Kloster auch selbst gewissermaßen der B/F-Schicht angehörten. In späteren liturgischen Büchern des Zagreber Domes ist die B/F-Schicht nicht mehr so stark vertreten, oder, besser gesagt, sie entwickelt sich nicht mehr und manche Heilige fallen aus. Die Erklärung ist sehr einfach: der persönliche französisch-monastische Einfluß hat in Zagreb aufgehört. Etwas Ähnliches ist auch in Ungarn geschehen, da ja nicht nur die Hierarchie als solche, sondern auch das monastische Leben in Ungarn sich immer mehr dem heimischen Boden akklimatisiert haben. Trotzdem ist in den ungarischen Benediktinerabteien der französisch-monastische Einfluß auch späterhin fühlbar, wie dies der Pray-Codex beweist. Da kann man schon von einer ausgesprochenen Cluniazenser-Schicht im Supplementar-Sakramentar S/2 reden.

Damit soll nicht gesagt werden, daß diese Beeinflussung unmittelbar von Cluny aus erfolgte. Es waren, wie es scheint, andere französische Abteien, die — mit Cluny vereint — durch ihre Mönche und liturgische Codices die Grundsteine der Liturgie in Ungarn, und dadurch auch in Zagreb, gelegt haben. Hier sollte ein vergleichendes Studium auf paläographischer und liturgischer Grundlage einsetzen. Wir verzichten vorläufig auf die Veröffentlichung unserer bisher gesammelten Angaben, da sie trotz ihrer relativen Vielseitigkeit immer noch unvollständig sind. Und hier kann bloß möglichste Vollständigkeit ganze Arbeit leisten.

Die ungarische (H) Schicht des *Sanctorale* MR 126 besteht aus folgenden Heiligen:

23. IV. De sancto Adalberto.

Fol. 38 erwähnen die Gebete die beiden Märtyrer Georg und Adalbertus zusammen, d. h. beide haben gemeinsame Gebete und werden zusammen gefeiert: *Deus, qui nos beatorum martirum tuorum Georgii atque Adalberti meritis et intercessione . . .*

Der hl. Adalbert, Bischof von Prag und Gründer des Benediktinerklosters zu Břevnov bei Prag, erteilte angeblich dem hl. Stephan, dem späteren *Protorex Hungariae*, die hl. Firmung um 995. Jedenfalls weilte er 995 am Hofe

des ungarischen Fürsten Géza und übte auch später einen segensvollen Einfluß auf Géza und seinen Sohn Stephan aus. Der hl. Adalbert wird in Ungarn besonders verehrt und gilt als *pius patronus ecclesiae Strigoniensis*⁴¹. Viele ungarische Könige führen seinen Namen, allerdings in ungarischer Fassung, der fast ein ungarischer National-Name geworden ist (Béla). Da er in Ungarn besonders verehrt wurde, hat man von Anfang an sein Fest (23. IV.) mit dem des hl. Georg verbunden, wie wir das oben sehen. Allmählich löste sich jedoch die Feier des hl. Adalbert vom hl. Georg los, und deshalb finden wir im Sakramentar MR 126 Fol. 80 die beiden Heiligen getrennt. Das war der Anfang der Zurückdrängung des hl. Georg auf den 24. April, während der hl. Adalbert den 23. behielt. Im Pray-Codex ist dieser Prozeß schon abgeschlossen, und in Ungarn wird heute noch der hl. Adalbert am 23. IV. gefeiert, der hl. Georg jedoch am 24. So war es bis vor einigen Jahren auch in Zagreb, wo der hl. Georg erst seit dem Weltkrieg am 23. IV. gefeiert wird.

17. VII. De sancto Alexio.

Der hl. Adalbert, Bischof von Prag, weilte bekanntlich zweimal im Kloster San Bonifacio (St. Alessio) am Aventin zu Rom. Dort hat er die Verehrung des hl. Alexius kennen gelernt, ist selbst ein eifriger Verehrer des heiligen „Gottesmannes“ geworden⁴² und hat seine Verehrung auch nach Břevnov, dessen Gründer er selbst war, sowie an den ungarischen Hof des Fürsten Géza und des ersten Königs von Ungarn, des hl. Stephan, verpflanzt. So ist der hl. Alexius auch in das Sakramentar MR 126 gekommen, und man kann ihn deshalb mit Recht der H-Schicht zuschreiben.

16. VII. De sancto Benedicto martyre.

17. VII. De sancto Andrea confessore.

Diese beiden Heiligen gehören der ausgesprochenen H-Schicht an. Es handelt sich um den hl. Märtyrer Benedikt O. S. B., der zur Zeit des hl. Stephan in Ungarn den Märtyrertod erlitt, und seinen Lehrer Andreas Zoerardus, wie das schon Morin bemerkt hat.

In der Kollekte des hl. Benedikt heißt es: *Deus qui beatum Benedictum martyrii passione peracta lugubri sessione aquile declaratum totius nostre gentis fecisti prouisorem . . .* Und die Kollekte des hl. Andreas sagt, dieser Heilige sei *latentis certamine passionis afflictus* gewesen. Alle diese Daten stimmen mit den Aufzeichnungen über das Leben dieser ungarischen Heiligen überein, die im Zagreber Brevier MR 67 aus dem Jahre 1290 aufgezeichnet sind⁴³. Außerdem kann man auch aus der Bemerkung, daß der hl. Andreas *latentis certamine passionis afflictus* gewesen sei, die spätere Umwandlung verstehen, wo nicht nur, wie wir sehen werden, beide Heilige zusammen gefeiert werden, sondern auch beide als Märtyrer betrachtet werden.

⁴¹ Vgl. *Festum gloriosi pontificis et martyris Adalberti pij patroni nostre Ecclesie Strigon. XXIII. Aprilis*. Knauz (Kortan 1876) 130 f.

⁴² Vgl. *Homilia de s. Alexio auctore Adalberto episcopo Pragensi* (PL 137, 897—900).

⁴³ Vgl. meinen Beitrag in den *Mélanges Hoffiler* (1939) über den ungarischen Ursprung und die Datierung des Sakramentars MR 126.

Zu diesen Heiligen, deren Meßgebete sich *in corpore* des *Sanctorale* MR 126 befinden, kommen noch der hl. Stephan, sein Sohn Emerik und der hl. Gerhard, der erste Bischof von Csanád, hinzu, deren Meßgebete, wie oben angegeben, sich unter den Votivmessen befinden.

Der hl. Stephan, sein Sohn Emerik (Eenricus) und der hl. Andreas werden schon in der Allerheiligenlitanei am Karsamstag Fol. 18 erwähnt. Das ist ein sicheres Zeichen, daß sie zur Zeit, wo dieser Teil des Sakramentars MR 126 geschrieben wurde, als Heilige verehrt und angerufen wurden. Da jedoch die Anrufung des hl. Gerhard fehlt und da auch die hl. Stephan und sein Sohn Emerik nicht *in corpore* des *Sanctorale* erscheinen, sondern erst unter den Votivmessen, wird man mit Recht annehmen müssen, daß das Sakramentar MR 126 vor 1092, ja sogar vor 1083 geschrieben wurde, weil 1083 nicht nur Stephan und Emerik, sondern auch Gerhard heiliggesprochen wurden⁴⁴ und weil in einer Anordnung des hl. Ladislaus, Königs von Ungarn, aus dem J. 1092 die Feste aller dieser Heiligen vorgeschrieben sind, nicht nur im allgemeinen, sondern, wie man ersieht, gebunden an einen bestimmten Tag⁴⁵, wie das die Reihenfolge aller angeführten Feste bezeugt. Da der Kult des hl. Stephan und seines Sohnes Emerik seit 1072/3 bezeugt ist⁴⁶, wird das Sakramentar MR 126 nicht vor 1073 geschrieben worden sein. Somit ist erwiesen, daß das Sakramentar MR 126 im Zeitraume 1073—1092 geschrieben worden ist. Aus dem Umstande, daß sich unter den Votivmessen die Gebete zu den hl. Stephan, Emerik und Gerhard befinden, könnte man schließen, daß es vor der Heiligsprechung dieser drei Heiligen (1083) angefangen wurde, daß dann während des Schreibens die Heiligsprechung erfolgte und deshalb die Meßgebete unter die Votivmessen eingereiht worden sind. Dann ist das Sakramentar MR 126 um 1094, aus Anlaß der Gründung des Zagreber Bistums durch den hl. Ladislaus, nach Zagreb gebracht worden und hier die Grundlage für die ganze weitere Entwicklung des Zagreber *Sanctorale* XI—XVI. Jh. geworden.

Während also die B/F-Schicht als kostbarer Wegweiser für die weiteren Untersuchungen der ersten liturgischen Anfänge im neu-bekehrten Ungarn des hl. Stephan, und dann auch für das 1094 gegründete Bistum Zagreb⁴⁷ anzusehen ist, wird man in der H-Schicht⁴⁸

⁴⁴ Vgl. Batthyány, *Leges ecclesiasticae Hungariae* I (1785) 414.

⁴⁵ *Istae vero festivitates servandae sunt per annum: Nativitas Domini, Sancti Stephani Protomartyris, Sancti Ioannis Evangelistae, Sanctorum Innocentium, Circumcisio Domini, Epiphania cum vigilia, Purificatio sanctae Mariae, in Pascha quatuor dies, Sancti Georgii Martyris, Philippi et Iacobi cum vigilia, Inventio sanctae Crucis, Ascensio Domini, in Pentecoste quatuor dies, S. Ioannis Baptistae, Petri et Pauli apostolorum una die, Sancti Iacobi, Sancti Laurentii, Assumptio S. Mariae, S. Regis Stephani, S. Bartholomaei, Nativitatis S. Mariae, Exaltatio S. Crucis, S. Mathaei apostoli et evangeliste, S. Gerhardi Episcopi, S. Michaelis archangel, Sanctorum Simonis et Iudae, omnium sanctorum, S. Emerici Ducis, S. Martini, S. Andreae, S. Nicolai, S. Thomae Apostoli: et unaquaeque Parochia suum Patronum et dedicationem Ecclesiae celebret.* Vgl. Batthyány a. a. O. I 440 n. 37.

⁴⁶ Vgl. Batthyány a. a. O. I 411/4.

⁴⁷ Über die Gründung des Bistums Zagreb durch den hl. Ladislaus vgl. Dr. Šišić. *Priručnik izvora hrvatske historije* (1914) 322—69. Das älteste erhaltene Dokument

nicht nur den ausschlaggebenden Beweis erblicken müssen, daß MR 126 auf ungarischem Boden entstand, sondern wird auch die Auswirkungen der B/F- und H-Schicht in der weiteren liturgischen Entwicklung Ungarns und ganz besonders des Bistums von Zagreb untersuchen können.

Außer der R-, B/F- und H-Schicht bleibt noch im *Sanctorale* des MR 126 das Fest des hl. Elias übrig, das einer neueren Vorlage entnommen ist, wie man schon daraus ersieht, daß alle übrigen Feste bloß ihre Meßgebete im Sakramentar MR 126 haben, während das Fest des hl. Elias ein vollständiges (neumisiertes) Meßformular besitzt.

Wir müssen noch kurz auf die späteren Zusätze im *Sanctorale* des MR 126 eingehen. Der hl. Fiagrius und der hl. Sigismund gehören der B/F-Schicht an; der hl. Gereon und Godehard sind zusammen mit der hl. Afra Zeugen deutschen Einflusses auf das *Sanctorale* des MR 126. Dieser Einfluß macht sich erst dann mehr geltend, nachdem das Sakramentar MR 126 schon in Zagreb war, also nach 1094. Mit der paläographischen Untersuchung stimmt auch die hagiographische vollständig überein, da der hl. Benediktinerbischof St. Godehard 1022 nach Hildesheim berufen wurde, 1038, also im selben Jahre wie der hl. Stephan, starb und 1131 heiliggesprochen wurde. Seine Gebete sind offenbar nicht lange nach seiner Heiligsprechung auf dem letzten Blatt hinzugefügt worden.

Und nun wollen wir die B/F- und H-Schicht im *Sanctorale* des MR 126 (das Fest des hl. Elias miteinbegriffen) mit dem *Sanctorale* des Zagreber gedruckten Missale MZ 1511⁴⁹, des Zagreber Missale MR 133⁵⁰, des Zagreber Breviers MR 67⁵¹, sowie des *Missale Strigo-*

über diese Gründung, das der Erzbischof von Esztergom Felicianus 1134 ausstellte, befindet sich im erzbischöflichen Archiv zu Zagreb und ist, wie Dr. Barada festgestellt hat, noch in derselben Schrift geschrieben, die das Sakramentar MR 126 und seine späteren Zutaten (ausgenommen das *Confiteor*, *Misereatur* und *Indulgentiam* Fol. 111') kennzeichnet.

⁴⁸ Über die H-Schicht des MR 126, betrachtet im Lichte des ältesten Zagreber Breviers aus dem J. 1290 MR 67, vgl. meine Arbeit in der ungarischen Zeitschrift Pannonhalmi Szemle (1938) II: *A zágrábi érseki könyvtár MR 126 jelzésű Sacramentariumának magyar rétege a MR 67 sz. zágrábi Breviarium megvilágításában*, ins Ungarische übersetzt von Universitätsprof. Dr. Florian Kühár OSB.

⁴⁹ Gedruckt zu Venedig 1511, durch Urban VIII. auf das Betreiben des Kardinals Pazmany, Erzbischof von Esztergom, mit der Bulle „Exponi nobis“ vom 28. IX. 1635 verboten, aber erst durch den Zagreber Bischof Vrhovac 1794 endgültig aus dem liturgischen Gebrauch gestellt. Vgl. *Statuta capituli zagrabiensis* (Zagrabiae 1912) 149—52; Tihamerus Vanyo, *De executione decretorum concilii Tridentini in Hungaria 1600—1850* (1933) 10. Der Kalender MZ 1511 veröffentlicht von I. E. Tkalčić a. a. O. III (1896) 263—86.

⁵⁰ Das Zagreber Missale MR 133 ist mit dem Missale identisch, das im Inventar des Zagreber Domes im 14. Jh. erwähnt wird: *Item aliud missale cum kalendario, praeambulis, Prefatione, Canone et Exultet cum nota, ab ante, et incipit cum rubrica: „In prima Dominica“, et in fine prime pagine secundi folii finit: „existis in*

niense⁵² und des Pray-Codex⁵³ aus dem Ende des 12. Jh. vergleichen (siehe Seite 18).

In dieser vergleichenden Tabelle sind diejenigen Festtage des *Sanctorale* im MR 126 angeführt, die gewiß nicht römischen Vorlagen des 11./12. Jh. entnommen sind und deshalb auf keinen Fall der R-Schicht angehören. Die Grundlage der ganzen Tabelle ist die vierte Kolonne, d. i. das Zagreber Margareten-Sakramentar MR 126. Nach links kann man die Auswirkung im Zagreber *Sanctorale* der späteren Jahrhunderte, und nach rechts die Parallelentwicklung in Ungarn an typischen Beispielen verfolgen. Die Siglen für die B/F- und H-Schicht gelten für die grundlegende vierte Kolonne (MR 126). Hier sind auch die Votivmessen und die späteren Zusätze im *Sanctorale* MR 126 berücksichtigt worden. Das setzt natürlich unsere Ausführungen am entsprechenden Orte voraus. Das *Sanctorale* des Pray-Codex ist nicht einheitlich, da wir im Pray-Codex nicht weniger als vier verschiedene Kalendarien bzw. Heiligenreihen vorfinden. Es ist nicht hier der Ort, auf die Kalendarien des Pray-Codex des Näheren einzugehen. Es soll die Bemerkung genügen, daß wir hier den Pray-Codex vorläufig als ein Ganzes nehmen, ohne anzumerken, in welcher sich das betreffende Fest befindet. Die Klammern in unserer Tabelle bedeuten, daß es sich um einen späteren Zusatz handelt.

Ich erachte es endlich als meine Pflicht, hier allen jenen ungarischen Gelehrten und Geistlichen meinen wärmsten Dank auszusprechen, die mir bereitwilligst verschiedene Angaben über ungarische Codices zur Verfügung gestellt haben, besonders den hochw. Herren Dr. Tihamer Vanyó OSB, Dr. Julius Halamka OP, Universitätsprofessor Dr. Florian Kühár OSB sowie dem H. Generaldirektor des Nationalmuseums in Budapest Dr. Joseph Fitz und Frl. Dr. Emma Bartoniek.

Der Vergleich des *Sanctorale* des MR 126 mit dem Pray-Codex zeigt wohl eine gewisse Verwandtschaft der beiden Heiligenreihen; MR 126 stellt jedoch eine ältere Redaktion dar, in der die ursprüngliche F/B-Schicht verschieden ist; die H-Schicht ist noch nicht voll entwickelt, oder, besser gesagt, sie entwickelt sich eben während des Entstehens des Sakramentars MR 126.

desertum“, et in fine Missalis finit: „*maneant semper tecum. Amen*“, habens in fine *Sequentiam sine nota, cum pulchra littera*“ (Tkalčić a. a. O. XI [1905] 134). MR 133 ist fertiggeschrieben nach dem Tode des Zagreber Bischofs sl. Kažotić, 1326 oder 1334.

⁵¹ Das Zagreber Brevier MR 67 ist das älteste erhaltene Brevier des Zagreber Domes. Es ist geschrieben 1279 oder 1290. Am 11. X. ist im Kalender folgende Bemerkung eingetragen: *Obitus venerabilis patris domini Iohannis felicissime recordationis episcopi zagrabensis, Anno Domini MCCnonagesimo quinto*. Den Kalender hat veröffentlicht Tkalčić a. a. O. I (1889) 413—24.

⁵² A. d. J. 1370. Veröffentlicht bei Dankó, *Vetus Hymnarium eccl. Hungariae* (1893) 429—61.

⁵³ Der Pray-Codex im Nationalmuseum zu Budapest galt bisher als das älteste Sakramentar Ungarns. Vgl. Zalán Menyhert, *A Pray, kódex forrasaihoz* (Magyar Könyvszemle 1926) 246; K. Mohlberg, *Das älteste Sakramentar Ungarns* (Ephem. Liturg. 1927, 67).

Tag	MZ 1511	MR 133	MR 67
7. I.		Hylarii Remigii	
12. I.		Octava Epiphanie	Hylarii ep. Oct. Epiph.
13. I.	Oct. Ep. Hylarii Remigii	Mauri abbatis	Mauri abbatis
15. I.	Mauri abbatis	Conversio s. Pauli	Conversio s. P. Preiecti
25. I.	Preiecti m. Conv. S. P.	Amandi et Vedasti	Vedasti
7. II.	Amandi et Vedasti	Adalberti ep. m.	Adalberti ep. m.
23. IV.	Adalberti ep. m.	Georgii m.	Georgii m.
24. IV.	Georgii	Euchini diaconi c.	Gotthardi ep.
5. V.	Euchini diaconi c.	Elene regine	Helene regine
22. 5.	Elene regine	Paulini, Decem millia militum	Paulini, Decem millia militum
22. VI.	Decem millium militum	Octava s. Ladislai regis	Translatio s. Martini
4. VII.	Octava S. Ladislai. Tr. M.		
11. VII.	Translatio s. Benedicti	Translatio s. Benedicti	Translatio s. Benedicti
13. VII.	Margarethe v.	Margarethe v.	Margarethe v.
15. VII.	Divisio apostolorum	Divisio apostolorum	Divisio apostolorum
16. VII.	Andree et Benedicti m.	Andree et Benedicti m.	Andree et Benedicti m.
17. VII.	Alexii conf.	Alexii conf.	Alexii conf.
18. VII.	Eustachi Arnulfi	Eustachii ep. c.	Arnulfi conf.
20. VII.	Helye proph.	Helye, proph.	Juliani m. Elye proph.
21. VII.			
6. VIII.	Transfiguratio	Transfiguratio	Transfiguratio
16. VIII.	Rochi Arnulfi	Arnulfi conf.	
20. VIII.	Stephani regis	Stephani regis	Stephani regis
24. VIII.	Bartholomei ap.	Bartholomei ap.	Bartholomei, Audoini.
28. VIII.	Augustini, Hermetis.	Augustini	Augustini, Hermetis.
30. VIII.	Felcis et Adaucti	Felcis et Adaucti	Felcis et Adaucti
1. IX.			
	Egidii abbatis	Egidii abbatis	
24. IX.	Gerardi ep. m.	Gerardi ep. m.	Gerardi m.
1. X.	Remigii Germani et Vedasti	Remigii Germani et Vedasti m.	Remigii Germani et sociorum
10. X.	Gereonis . . . mm.	Gereonis . . . mm.	Gereonis et al.
16. X.	(Contra febres)		Sigismundi regis
5. XI.	Emerici ducis	Emerici ducis	Henrici conf.
13. XI.	Briktii ep. c.	Briktij ep. c.	Briktij ep.
18. XI.	Octava s. Martini	Octava s. Martini	Octava s. Martini

MR 126	Pray-Codex	Missale Strigon.	Schicht
		hijlari conf. atque p.	
Hilarii ep.	Hilarii ep.	Octaua ephie.	B/F
Mauri abbatis	Mauri abbatis	Mauri abbatis	B/F
Preiecti mart.	Conv. s. Pauli. Preiecti m.	Conv. S. P. Preiecti m.	B/F
Vedasti ep. m.	Vedasti et Amandi		B/F
	Adalberti	Adalberti ep. m.	H
Georgii et * Adalberti	Georgii	Georgij mris.	H*
(Gotthardi)	Gotthardi ep. Hilarii	Gotthardi abb. conf.	B/Germ.
Elene regine	(Helene regine)	Helene regine	B/F
Jacobi ap.	Jacobi fratris Dni.	Paulini, Decem m. m.	B/F
Translatio s. Martini	Udalricus Transl. s. Martini	Translatio s. M. Udalricus	B/F
Translatio s. Benedicti	Transl. s. Benedicti	Benedicti abbatis	B/F
Margarethe	Margarethe	Margarethe uirg.	B/F
Duodecim apostolorum	Divisio apostolorum	Diuisio apostolorum	B/F
Benedicti mart.			H
Alexii conf.	Alexii cf. (et Andree Benedicti mr.)	Andree et Ben. Alexii	H
Andree conf.			H
Arnulfi m.	Arnulfi		B/F
Helye proph.	Helie proph.		Orient.
Wandregisilii			B/F
Samsonis		Panthaleonis	B/F
Transfiguratio Dni	Transfiguratio Domini	Transfiguratio Dni	B/F
Arnulfi	Arnulfi	Arnulfi pont. conf.	B/F
Stephani regis	Stephani regis	Eleuacio s. S. r.	H
Audoeni conf.	Bartholomei	Bartholomei. Audoeni c.	B/F
Hermetis et Juliani	Augustini	Augustini et Hermetis	B/F
F. et A. (Fiacrii)	Felicis et Adaucti		B/F
Prisci mart.	Prisci	Prisci mr.	
Egidii	Egidii abbatis	Egidij abb.	B/F
Gerardi	Gerardi. Conc. S. Joa. Bapt.	Gerardi ep. m. Conc. I. B.	H
Germani Remigii	Remigil	Germani et Remigii	B/F
Vedasti et Bavonis		epp. cc.	B/F
Pardulfi m.			B/F
(Gereonis)	Gereonis	Gereonis cum sociis	Germ.
(Sigismundi regis)	Sigismundi regis	Galli abbatis conf.	B/F
Henrici	Henrici	Emerici ducis et c.	H
Briccii	Briccii	Briccii epi et conf.	B/F
Octaua s. Martini	Octava s. Martini	Octaua s. Martini	B/F

Im Pray-Codex finden wir alle die Heiligen der B/F-Schicht, ausgenommen den hl. Wandregisilius, Samson, Audoenus, Fiacrius und Pardulfus.

Obwohl wir auf die Veröffentlichung der Vergleichstabellen, die die B/F-Schicht als Ganzes betreffen, vorläufig verzichten, so wollen wir doch kurz auf gewisse Quellen der eben erwähnten Heiligengruppe (Wandregisilius, Audoenus, Samson, Julian, Pardulfus und Fiagrius), die als dem Sakramentar MR 126 eigen gelten kann, hinweisen.

Der hl. Wandregisil, erster Abt von Fontenelle, gilt zusammen mit dem hl. Bischof von Rouen Audoenus als Gründer der Abtei Fontenelle, später St-Wandrille genannt (bei Caudebec-en Caux in der Diözese Rouen). In dieser Abtei wurde nun, wie dies das Sakramentar aus der ersten Hälfte des 11. Jh., das sich heute in der Munizipalbibliothek zu Rouen (Ms. 272) befindet (veröffentlicht von Leroquais a. a. O. I 135/6), bezeugt, am 22. VII. das Fest des hl. Wandregisil, am 24. VIII. das des hl. Audoenus und am 28. VII. das des hl. Samson gefeiert. In keinem anderen der Sakramentare des 11. Jh., die von Leroquais veröffentlicht worden sind, kommen alle diese drei Heiligen vor, außer noch im Sakramentar von Sait-Evrault. Da jedoch der hl. Ebrulphus im Sakramentar MR 126 nicht erwähnt wird, kann man die Vorlage für MR 126 in der St. Wandregisil-Abtei suchen. Dies um so mehr, da es im Stillgebet am Feste des hl. Audoenus MR 126 Fol. 57' heißt: *Oblata quesumus domine munera fidelis populi meritis beatissimi patris nostri Audoeni reddantur accepta...* Es ist naheliegend, daß man in der Abtei Fontenelle dem hl. Bischof Audoenus eine väterliche Beziehung zur Abtei selbst gab, erstens weil er Ortsbischof war, und zweitens, weil er die Abtei Fontenelle, deren erster Abt eben der hl. Wandregisil war, gegründet hat. Man wird also kaum daran zweifeln können, daß die Vorlage für MR 126 aus der Abtei Fontenelle stammte, deren Mönche mit vollem Rechte den hl. Audoenus als Vater bezeichnen konnten.

Diese Vorlage enthielt auch die Feste der hl. Pardulf und Julian. Der hl. Pardulf war Abt von St. Peter in der Diözese Limoges, und der hl. Julian wird besonders zu Brioude gefeiert. Bei Leroquais a. a. O. finden wir ein einziges Sakramentar, in dem sich diese beiden Heiligen befinden, und zwar I 157. Dieses gehörte einer Abteikirche im Sprengel von Limoges; jetzt wird es in der Nationalbibliothek zu Paris (Ms. lat. 821) aufbewahrt.

Daß nun weder Brioude noch St. Peter (beide in Südfrankreich) den Ausgangspunkt für die Vorlage des MR 126 bilden, beweist der Umstand, daß die Gebete der ersten Gruppe (Wandregisil, Audoenus und Samson) eine klare und präzise Fassung haben, während der Kult der hl. Pardulf und Julian im MR 126 ganz verschwommen ist. Fol. 58 hat der hl. Julian ein und dasselbe Gebet mit dem hl. Hermes: *Deus qui beatos martires tuos hermetem alque julianum uirtute constancie...* Ebenso hat der Schreiber Fol. 64 den hl. Pardulfus einfach in das Gebet hineingeflochten, das für die Märtyrer Marcellus, „Apuleius“, Sergius und Bacchus bestimmt ist: *Sanctorum tuorum nos, domine, Marcelli, Pardulfi, Apuli, Sergii et Bachi beata merita...* Wie ganz anders lauten die Gebete zu den hl. Wandregisil, Audoenus und Samson, die ganz eigene Gebete haben und wo der hl. Audoenus in väterliche Beziehung zum Bestimmungsorte der Vorlage für MR 126 gebracht wird.

Somit wäre die Frage über den Ursprung der Hauptvorlage für MR 126 geklärt.

Der Kult des hl. Fiagrius, der später hinzukam, ist einem Einfluß von Meaux, südwestlich von Reims, zuzuschreiben. Bei Leroquais a. a. O. finden wir diesen Heiligen zuerst in einem Missale des ausgehenden 12. Jh., das für Anchin bestimmt war (L. 352/3), dann in einem Missale des 13. Jh. von St. Faro zu Meaux usw. Beide Benediktinerabteien befinden sich im Nordosten Frankreichs, wo auch die Abtei Fontenelle liegt.

In der H-Schicht des Sakramentars im Pray-Codex fehlen der hl. Benediktinermärtyrer Benediktus und sein Lehrer Andreas, und im großen Kalender sind sie später hinzugeschrieben worden. Dafür ist jedoch am 27. VI. das Fest des hl. Ladislaus (heiliggesprochen 1192), am 20. VIII. St. Stephanus *rex*, 24. IX. St. Gerardus, *depositio et passio*, 5. XI. St. Emericus, 6. XI. Adalberti *translatio*.

Knauz, Kortan (1876) 130—289 bringt hagiographische, liturgische und geschichtliche Angaben, die mit dem *Sanctorale* ungarischer liturgischer Bücher, soweit sie Knauz gekannt hat, im Zusammenhange stehen (117—28). Von 60 Quellen, die Knauz bekannt waren, sind 6 aus Zagreb; es fehlt jedoch das Sakramentar MR 126, das Knauz nicht bekannt war. Wenn wir das *Sanctorale* des MR 126 mit den Angaben bei Knauz vergleichen, so müssen wir feststellen, daß bei Knauz Wandregisilius, Samson, Julian (28. VIII.), Pardulfus und Fiagrius fehlen. Alle diese Namen gehören der B/F-Schicht an, sie sind aber nicht nur im Pray-Codex, sondern auch in allen anderen liturgischen *Codices* aus Ungarn, soweit sie bei Knauz angegeben sind, nicht mehr vorhanden. Sie befinden sich bloß noch im Zagreber MR 126.

Der Vergleich des *Sanctorale* MR 126 mit den Kalendarien des Zagreber Domes XIII/XVI. Jh. weist einerseits auf die Kontinuität des Zagreber Kalenders in seiner Entwicklung hin, andererseits wird die unmittelbare Abhängigkeit vom *Sanctorale* MR 126 außer Zweifel gesetzt und festgestellt, daß das *Sanctorale* des MR 126 die unmittelbare Grundlage des Zagreber *Sanctorale* XIII/XVI. Jh. darstellt.

Für die weitere Geschichtsforschung wird wohl nicht belanglos sein, daß das älteste Zagreber *Sanctorale* weder den hl. Hermagoras noch den hl. Quirinus, Bischof von Siscia, und auch nicht den hl. Domnius enthält. Dieser Umstand kann nur so gedeutet werden, daß das im letzten Dezennium des 11. Jh. gegründete Bistum Zagreb in seinem *Sanctorale* weder von Aquileia noch von Siscia oder gar Spalato irgendwie abhängig war. Im Gegenteil: das älteste Zagreber *Sanctorale* bildet diesbezüglich ein *Novum*, da es sich weder an Siscia noch an Aquileia oder an Spalato anlehnt, sondern nach Zagreb von Benediktinern aus Ungarn gebracht wurde, die es von älteren, fränkisch-monastischen *Codices* übernommen und mit der H-Schicht bereichert haben.

Somit können wir zusammenfassen, indem wir die Bedeutung des Zagreber Sakramentars MR 126, was sein *Sanctorale* betrifft, für die liturgischen Anfänge des neubekehrten Ungarn im 11. Jh. und besonders für das 1094 vom ungarischen König, dem hl. Ladislaus,

gegründete Bistum Zagreb betonen. Rückwärts gesehen führt uns dieses *Sanctorale* in die Benediktinerabteien Frankreichs, und vorwärts gesehen ist es der Grundstein des Zagreber *Sanctorale*, wie es sich bis zum 16. Jh. entwickelt hat. Eine ähnliche Entwicklung hat auch das *Sanctorale* der ungarischen liturgischen Bücher durchgemacht, indem es auf dem *Sanctorale* von dem MR 126 und dem Pray-Codex verwandten Sakramentarien aufgebaut wurde. Das Zagreber Sakramentar MR 126 weist klar auf die fränkisch-monastischen Quellen der Liturgie im neubekehrten Ungarn des 11. Jh., und dann auch in der 1094 gegründeten Diözese Zagreb hin, während der Pray-Codex schon mehr die heimische H-Schicht des *Sanctorale* betont, aber andererseits auch eine ausgesprochene B/F-Schicht aufweist, die uns bezeugt, daß auch die Abtei des hl. Johannes des Täufers *iuxta Bulduam*, für die der Pray-Codex bestimmt war, im ausgehenden 12. Jh. unter entscheidendem B/F-Einfluß stand.

Vgl. den Zusatz am Schluß der Aufsätze (S. 306).

Mittelalterliche Kommunionriten.

Von Peter Browe SJ (Frankfurt a. M.).

Aus den vielen Riten und Zeremonien, mit denen die früheren Zeiten den Kommunionempfang umgeben haben, sollen hier einige herausgegriffen werden, die von den heutigen teilweise oder ganz abweichen oder die allmählich abgeschafft wurden, und die nicht nur für die Liturgik, sondern auch für die Kulturgeschichte Interesse bieten.

Es werden behandelt

1. Glaubensbekenntnis und Predigt vor dem Empfang.
2. Das *Confiteor* und *Domine, non sum dignus*.
3. Der Ort des Empfangs.
4. Äußere Verehrung des Sakraments beim Empfang.
 - a) Hat man ihm, bevor man es vom Priester erhielt, ein Zeichen der Verehrung erwiesen?
 - b) In welcher Haltung hat man es empfangen?
5. Die Ablution.
6. Der Gesang während der Austeilung.
7. Abergläubischer Ritus.

1. Glaubensbekenntnis und Predigt vor dem Empfang.

Schon in alter Zeit war mit dem Empfang der Eucharistie ein Glaubensbekenntnis an das große Opfergeheimnis verbunden. Auf das Spendungswort des Priesters: „Der Leib Christi, das Blut Christi“ antwortete der Empfänger: „Amen, so ist es“. Später fügte man in orientalischen Liturgien noch eigens vor der Austeilung das Glaubensbekenntnis ein, das von dem Volk oder dem Priester laut gebetet wurde. Von da aus ist dieser Brauch auch in die westgotische Kirche übergegangen. Auf dem großen Konzil, das 589 die Bischöfe von Spanien und Gallia Narbonensis vereinigte, wurde bestimmt, daß vor dem Vaterunser das Glaubensbekenntnis gebetet werden sollte, „damit die Gläubigen zuerst ihren Glauben bekennen und so ihre Herzen reinigen und zum Empfang des Leibes und Blutes bereiten“¹.

¹ H. Th. Bruns, *Bibliotheca ecclesiastica* (1839) I 212. Wie aus einer Messe zu Ehren des Apostels Andreas hervorgeht, forderte der Priester folgendermaßen dazu auf: *Omnes qui Christi sanguinis effusione per crucem redempti sumus, ereptique a noxa originali, ab omni nos inquinamento carnis et spiritus mundemus,*

Die römische und gallikanische Kirche haben das Kredo an dieser Stelle nicht gebetet; dagegen haben sie es im Frühmittelalter vor dem Empfang des Viatikums verlangt² und nach der Berengarschen Irrlehre noch die Frage eingefügt, ob der Kranke auch an die wirkliche Gegenwart Christi im Sakramente glaube. Von da ist dann dieser Brauch vielerorts auch in die sonstige Spendung übernommen worden: ein Zeugnis dafür haben wir in der *Queste del St. Graal*, die ums J. 1220 gedichtet wurde³.

Statt der Frage, ob der Kommunizierende den rechten Glauben habe, hat man schon frühe an den allgemeinen Kommuniontagen vor der Austeilung eine Ansprache gehalten, die zum würdigen Empfang und zum Glauben auffordern sollte. Besonders drang man darauf, mit niemand in Feindschaft zu leben und nach der Mahnung des Vaterunser, das man ja vor dem Opfermahle betete, allen von Herzen zu verzeihen. Nach der im 9. Jh. abgehaltenen Synode von Nantes sollten die Pfarrer an den Sonn- und Festtagen fragen, ob zwei miteinander in Feindschaft lebten. „Wenn ja, soll er sie versöhnen; wenn sie sich weigern, soll er sie aus der Kirche hinausweisen, bis sie zur Liebe zurückkehren. Denn wir können nicht am Altar opfern, bis wir uns mit unserm Bruder versöhnt haben“⁴. Auch in den Regeln der Gilbertiner ist diese Versöhnung vor der Osterkommunion des Volkes vorgeschrieben⁵.

Mit der Zeit trat diese Warnung vor Feindschaft und Haß etwas zurück vor anderen Sünden, die man bekämpfte; aber irgendeine

ut purgatis labiis mundatisque pectoribus fidem veram et corde firmiter teneamus et voce libera proferamus publice et dicamus: „Credimus“. M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus sacramentorum* (Monum. ecclesiae liturg. 6 [1912] 37).

² Peter Browe, *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter*: Zeitschr. f. kathol. Theol. 58 (1936) 212.

³ *Li preudons commence la messe. Et quant il ot fete sa beneïçon, si prent corpus domini et fet signe a Boort qu'il viegne avant. Et il si fet et s'agenouille devant lui. Et quant il est venuz, li preudons li dit: „Boort, voiz tu ce que je t'etiegn?“ „Sire . . . je vois que vos tenez mon Sauveor et ma redemption en semblance de pain . . . Mes mi oil sont si terrien qu'il ne peuvent veoir les espiritex choses.“ — *La queste del St. Graal* éd. par Alb. Pauphilet: *Les classiques français du moyen âge* 33 (1923) 167.*

⁴ Dom. Mansi, *S. conciliorum nova et ampliss. collectio* (Florent. et Venet. 1729) XVIII 166.

⁵ In einer Hs. des 15. Jh., deren Text aber aus früherer Zeit stammt, heißt es: *In die pasche si communicandi fuerint seculares secundum estimationem convenientis populi tot hostie ad sacrandum ponuntur quot communicaturis sufficere videantur . . . Expleta missa et discordibus ad concordiam redactis et omnibus pacificatis sacerdos casulam deponat et super populum prostratum et pectora cum dominica oratione tundentes det absolutionem . . . deinde cum magna cautella communicet venientes; duo teneant manutergium inter ipsum et illos.* Reg. M. Woolley, *The Gilbertine Rite I*; Publications of the Henry Bradshaw Society 59 (1921) 45.

Ermahnung hat man in vielen Kirchen gegeben, wenn auch aus dem 11. und 12. Jh. nur wenige Zeugnisse dafür erhalten sind. Nach dem Ordo der Chorherren vom Lateran, den Bernhard von Porto († 1176) aufgezeichnet hat, soll der Zelebrant an Ostern nach der Opferung das Volk ermahnen, „mit wie großer Herzensreinheit und Frömmigkeit man die Kommunion empfangen muß, und wie gefährlich es ist, wenn diejenigen, die Zinsen nehmen oder fremdes Gut oder Zehnten zurückbehalten oder Haß gegen jemand im Herzen tragen oder eine öffentliche oder geheime Todsünde begangen haben, ohne den Rat der Priester Christi zum Tische des Herrn hinzutreten“⁶. Eine ähnliche Ansprache verlangten auch der Ordo der Passauer Chorherren (12. Jh.)⁷ und der Kirche von Siena⁸, der i. J. 1213 zusammengestellt wurde. Ebenso ist diese Vorbereitungspredigt durch Epiphanius (um 1170) aus der Grabkirche von Jerusalem bezeugt; die Pilger sollten durch sie zum würdigen Empfang ihrer Pilgerkommunion ermahnt werden⁹.

Etwa seit der Mitte des 13. Jh. scheint diese Ansprache weithin üblich geworden zu sein; wenigstens wird sie seither viel häufiger erwähnt. In der Kathedrale von Marseille war sie ums J. 1264 am Ostertage nach dem Evangelium vorgeschrieben¹⁰, und der französische Dominikaner Humbert von Romans, der von 1254—63 Generalmagister war und ein einflußreiches Werk über die Bildung der Priester schrieb, sagte darüber: „Wenn eine große Menge kommuniziert, sollen die einfachen Gläubigen über folgende Dinge belehrt werden: was sie von dem Altarssakrament zu glauben haben, wie erhaben es ist, warum es eingesetzt wurde, daß und wie es alle zur richtigen Zeit empfangen und was sie nach dem Empfang noch tun müssen“¹¹.

Auch für ihre eigenen Mitglieder schrieben manche Orden eine solche Ermahnung vor der Kommunion vor. Nach einem Beschluß des Generalkapitels der Dominikaner von 1254 sollte den Laienbrüdern eine Predigt in ihrer Muttersprache gehalten werden¹², und in einem um dieselbe Zeit in Frankreich geschriebenen Ordinarium dieses Ordens heißt es: Am Kommunion-

⁶ Ludw. Fischer, *Bernhardi . . . ordo officiorum ecclesiae Lateran* (Histor. Forschungen u. Quellen 2/3 [1916] 78).

⁷ Euseb. Amort, *Vetus disciplina canonicorum regul. et saecul.* (Venetiis 1747) II 989.

⁸ J. Ch. Trombelli, *Ordo officiorum ecclesiae Senensis ab Oderico eiusdem ecclesie canonico a. 1213 compositus* (Bononiae 1766) 177.

⁹ PG 120, 280.

¹⁰ *Institutions liturgiques de l'église de Marseille*, publ. par Ul. Chevalier; Bibliothèque liturgique 14 (1910) 89.

¹¹ *Maxima bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum eccles.* (Lugduni 1677) XXV 535.

¹² *Monumenta Ord. Fr. Praed. historica* (1896 f.) III 70.

tage ist es üblich, eine Ermahnung im Kapitel zu halten und den Klerikern und Laienbrüdern die Generalabsolution zu geben, „damit sie besser vorbereitet zu einem so großen Sakrament hinzutreten können“¹³. Der deutsche Provinzial Hermann von Minden (1286—1290) schrieb diese Vorbereitungs-predigt auch für die ihm unterstellten Schwestern vor; sie sollte aber am Vortage, nicht am Feste selbst gehalten werden, „damit das Volk nicht von ihren Kirchen und von denen der Brüder weggezogen würde“¹⁴. Ebenso sollten bei den Grammotensern die Laienbrüder am Vortage kurz ermahnt werden, „wie sie den Leib und das Blut des Herrn empfangen mußten“¹⁵.

Je nach den Zeitumständen benützte man diese Predigten, um eine Lehre, über die gerade viel gestritten wurde, zu erklären und einen Irrtum, der dem Volke gefährlich werden konnte, zu widerlegen oder um vor einer besonders häufigen Sünde zu warnen. So sollten nach der Synode von Lambeth, die 1281 unter dem Erzbischof Peckham von Canterbury abgehalten wurde, die Priester das Volk vor der Kommunion belehren, „daß ihm unter der Gestalt des Brotes zugleich der Leib und das Blut des Herrn gegeben werde . . ., daß das, was ihm zur selben Zeit im Kelche gereicht werde, nichts Geheiligt sei (*sacrum non esse*), sondern einfacher Wein, der das Hinunterschlucken des hl. Leibes erleichtern solle“¹⁶. Vielleicht im Gegensatz hierzu erließ i. J. 1287 die Synode von Exeter das Dekret, daß die Laien vor ihrer Kommunion zu unterrichten sind, „daß sie das unter der Gestalt des Brotes empfangen, was für ihr Heil am Kreuze hing, und das im Kelche erhalten, was dem Leibe Christi entströmt ist; und zu diesem Glauben sollen sie durch Beispiele, Vernunftgründe und durch die Wunder, die bis dahin geschehen sind, angeleitet werden“¹⁷.

Bis über das Mittelalter hinaus sind solche Ansprachen vor dem allgemeinen Empfang der Kommunion, vor allem an Ostern, weithin üblich gewesen; besonders aus französischen Bistümern sind viele erhalten, die in den Ritualien den Priestern als Musterbeispiele vorgelegt wurden¹⁸; aber auch aus Deutschland und anderen Ländern¹⁹ fehlen sie nicht. Wenn das Sakrament nach der Messe ausgeteilt wurde, hat man, wie z. B. aus dem Konstanzer Rituale von 1597 hervorgeht¹⁹, ebenfalls vorher eine Ermahnung an das Volk gerichtet.

¹³ J. W. Legg, *Tracts on the Mass*; Publications of the Henry Bradshaw Society 27 (1904) 85.

¹⁴ Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des MA 2 (1886) 645.

¹⁵ Edm. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum* (Paris 1777) IV 1236.

¹⁶ Mansi a. a. O. XXIV 406.

¹⁷ Ebd. 789.

¹⁸ Edm. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* (Bassani 1788) IV c. 25 n. 29.

¹⁹ *Sacerdos communicaturus iam confessos tot hostias consecret in Missa, quot putat esse ad hoc sufficientes. Finita vero missa idem sacerdos retentis paramentis et vestibis sacris vel, si non celebravit, indutus veste choralis ac stola, accensis*

Nach der Reformation hat man besonders wieder, wie zur Zeit Berengars, über die Eucharistie gepredigt und die katholische Lehre auseinandergesetzt. So ordnete 1564 der Bischof von Gurk und Administrator von Wien in seiner *Vorschrift über die Kommunion unter beiden Gestalten* u. a. an, daß das Volk vorher über ihre Wirkungen belehrt und ihm klargelegt werden sollte, daß es auch unter einer Gestalt das Fleisch und Blut des Herrn ganz empfangen²⁰.

Als Reaktion gegen die protestantischen Lehren trifft man mancherorts auch wieder den von der Viatikumsspendung übernommenen Ritus, kurz vor der Kommunion das Glaubensbekenntnis beten zu lassen²¹ oder, wie im Salzburger Bistum, die Gläubigen zu fragen: „Glaubt ihr, daß in diesem hochheiligen Sakrament der Eucharistie der wahre Leib unseres Erlösers J. Chr. mit seinem kostbaren Blute und mit seiner Seele und Gottheit zugegen ist?“, worauf sie antworteten: „Wir glauben“²². Auch die Dominikaner haben in ihren Generalkapiteln von 1569 und 1583 dieses Bekenntnis bei jeder Kommunion der Laien vorgeschrieben²³.

2. Das „Confiteor“ und „Domine, non sum dignus“.

Daß der Priester vor der Darbringung des Opfers seine Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit bekennt, ist so natürlich¹, daß wir solche

cereis, venerabili sacramento in altari relicto, convertat se ad populum illumque hoc vel simili modo exhortetur germanice. A. Dold, *Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482—1721*; Liturgiegeschichtliche Quellen 5/6 (1923) 52.

²⁰ *Ne vero Christi oves esuriant neve parvuli panem petant et non sit, qui frangant eis, praemittendam consuluerunt piam aliquam populo exhortationem, praesertim in publica et frequenti communione in lingua vernacula, verbis tamen eiusmodi conceptam, ut populus ex ea summatim de essentialibus ad doctrinam fidei ss. eucharistiae sacramenti atque eius fructum instruatür doceaturque tam illos, qui sub altera quam qui sub utraque communicant, utrosque carnem et sanguinem Domini integre ac rite sumere, atque ut iuxta Pauli sententiam manducans non manducantem contemnere non debet, ita bibenti non bibentem ne contemnat, cavendum erit.* Th. Wiedemann, *Beiträge zur Geschichte des Bisthums Wiener-Neustadt*: Österreich. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. 6 (1867) 85.

²¹ *Rituale von Konstanz 1597*; Dold a. a. O. 53.

²² *Manuale parochorum...* (Ingolstadii 1582), angeführt von J. Marzohl u. Schneller, *Liturgia sacra* (Luzern 1834/43) II 450.

²³ *Item ut in ministrando ss. eucharistiae sacramentum ordinis nostri fratres uniformiter se habeant. Inchoamus, ut cum datur s. communio secularibus, post dictam generalem confessionem sacerdos manibus tenens eucharistiam dicat semel: „Credis hunc esse verum Christum Deum et hominem?“, respondente fidei „Credo“ adiungat tundendo pectus ter cum eo qui communicari debet: „Domine, non sum dignus“. Quo dicto subiungat: „Corpus Domini nostri etc.“. — Monumenta Ord. Fr. Praed. historica 10 (1901) 239.*

¹ Der Pariser Theologieprofessor Joh. Beleth († um 1165) sagte darüber in seinem *Rationale* c. 33: *Sacerdos enim, priusquam cantet missam, confessionem*

„Apologien“ schon in früher Zeit finden. Ein durch Zusätze erweitertes *Sacramentarium Gregorianum* des 9. Jh. gibt für seinen Privatgebrauch eine größere Anzahl an, aus denen er nach Belieben vor dem Offertorium einige beten konnte². Ein unserem *Confiteor* ähnliches Gebet kennen wir allerdings erst aus dem 8. Jh.³, und es ist unrichtig, wenn Kanonessammlungen⁴ und Liturgiebücher⁵ seine Einführung dem Papste Damasus zuschreiben.

Die Art und Weise es zu beten war ebenso wie seine Form je nach den Diözesen und Orden verschieden. Teils beteten es die Priester schon in der Sakristei⁶, teils auf dem Wege zum Altar, teils gleich am Anfang der Messe oder erst vor dem Offertorium. Viele hatten auch die Neigung, es zu erweitern und alle ihre persönlichen Sünden einzufügen⁷; nicht wenige Bischöfe und Synoden haben das mißbilligt und ihnen in den Ritualien eine bestimmte Form vorgelegt, an die sie sich möglichst halten sollten.

Von der Messe ist dieses *Confiteor* zugleich mit dem *Misereatur* und *Indulgentiam* schon im Frühmittelalter in den Ritus der Sterbekommunion gekommen. Nach den Gewohnheiten Bernhards von

pronuntiet oportet. Nam, ut inquit Salomon, vir sapiens „in principio sermonis accusator est sui (Prov. 18, 17)“. *Debet autem peccata confiteri generaliter nec mensuram excedere.* PL 202, 43.

² Ein schönes Gebet z. B., das während des Offertoriumsgesangs gebetet werden sollte, lautet: *Ante oculos tuos, Domine, reus, conscientiae testis assisto. Rogare non audeo quod impetrare non mereor. Tu enim scis, Domine, quae aguntur in nobis. Erubescimus confiteri quod non timemus admittere. Verbis tibi tantum obsequimur, corde mentimur; et quod velle nos dicimus, nolle nostris actibus approbamus. Sed parce, Domine, confitentibus, ignosce peccantibus, miserere te rogantibus. Et quia meus sensus in sacramentis tuis infirmus est et apud te peccatores non habent verba sine crimine, praesta, Domine, ut si ex nobis indignis et peccatoribus duri cordis verba non suscipis, per te ipsum nobis veniam largiaris.* PL 78, 247.

³ Vgl. Joa. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, ed. Rob. Sala (August. Taurin. 1747/53) II c. 2. Benedikt XIV., *De ss. missae sacrificio* I c. 93. Fr. Brenner, *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente* (1818/24) III 160. A. J. Binterim, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christl.-kathol. Kirche* (1825/29) IV 3, 288. *Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie* III 2551. Joh. Köck, *Handschriftliche Missalien in Steiermark* (1916) 187. Franz Zimmermann, *Confiteor und Indulgentiam: Theolog.-prakt. Quartalschr.* 77 (1924) 430. Pierre Batiffol, *Leçons sur la messe* (1927) 63. Juan B. Ferreres, *Historia del Misal Romano* (1929) 63.

⁴ Bonizo, *Liber de vita christiana*, hg. von E. Perels: *Texte zur Gesch. des röm. u. kanon. Rechts im MA* 1 (1930) 125.

⁵ Cun. Mohlberg, *Radulph de Rivo* (1911/15) II 134.

⁶ So nach einem Churer Meßbuch des 11. Jh.; *Zeitschr. f. schweizer. Kirchengesch.* 22 (1928) 190.

⁷ So z. B. in einem Florentiner Meßbuch aus dem Ende des 11. Jh. Ad. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter; Iter italicum* (1896) 300.

Cluny, die 1068 niedergeschrieben wurden, sollte der Kranke selbst das erstere Gebet verrichten und die Gemeinde dann das *Misereatur* und der Priester das *Indulgentiam* beifügen⁸; war der Sterbende zu schwach oder konnte er kein Latein, so sollte es nach dem Zisterzienser-rituale ein anderer für ihn beten⁹.

Vom Viaticum haben es die Mönche dann auf die Kommunion in der Messe übertragen¹⁰. Bevor sie zum Tische des Herrn hinzutraten, beteten die Zisterzienser im Chor, gegeneinander gewendet, ein kurzes *Confiteor* mit *Misereatur*, wie es scheint, ohne das *Indulgentiam*¹¹, das aber bei den Augustinerchorherren von St. Viktor üblich war; nach ihren um die Mitte des 12. Jh. niedergeschriebenen Satzungen sollen sie gemeinsam das *Confiteor* hersagen und der Abt soll die Absolution geben¹². Ebenso war das im 13. Jh. bei den Franziskanern¹³, Dominikanern¹⁴, Karmelitern¹⁵ und Kamaldulensern¹⁶ gebräuchlich. Dagegen haben es die Karthäuser bis heute noch nicht angenommen, und die Zisterzienser lassen es weg, wenn nur die Assistenten kommunizieren¹⁷.

⁸ M. Herrgott, *Disciplina monastica vetus* (Parisiis 1726) 191. Vgl. Edm. Martène a. a. O. (S. 26 A. 18) V c. 8 n. 22. 25, wo noch andere Beispiele aus dem 12. Jh. angegeben sind. ⁹ Ebd. n. 38.

¹⁰ Vgl. über dieses *Confiteor* Benedikt XIV. a. a. O. I c. 343, A. J. Binterim a. a. O. 515. J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéol. du sacrement de l'eucharistie* (1885/86) II 23.

¹¹ Cisterzienser Chronik 20 (1908) 87.

¹² *Antiquae consuetudines canonicorum regul. s. Victoris ad usum monachorum s. Evurtii* (Sainte-Euverte in Orleans, 1140 von St. Viktor aus reformiert). Edm. Martène a. a. O. III App. c. 50.

¹³ *Ordinationes* von 1254, c. 10. *Facta confessione . . . et absolutione facta a sacerdote, dicant omnes qui debent communicare semel tantum submissa voce: „Domine, non sum dignus“*. Archivum Franciscanum historicum 3 (1910) 81.

¹⁴ J. W. Legg a. a. O. 85.

¹⁵ *Ordinale* von 1270 *Cum igitur subdiaconus ministraturus fuerit necessaria pro huiusmodi sacramento, debet inquirere de numero Fratrum qui sunt communicandi et tot hostias consecrandas ponere quot Fratribus sufficient communicandis. Cum autem sacerdos communicaturus fuerit, prosternant se omnes et dicant „Confiteor“ et sacerdos faciat absolutionem, dicendo „Misereatur etc., Indulgentiam et remissionem etc.“ . . . Quod si qui seculares apud nos communicare debuerint, in aliquo altari de minoribus communcent suorum habentes licentiam praelatorum. Imprimis autem cum ministri communicare debent, attendant duo de Fratribus stantibus in choro quibus sacrista inuerit et induent se superpelliciis et flexis genibus iuxta sacerdotem a dextris et sinistris teneant mappulam mundam et honestam, . . . et inter sacerdotem et communicantem extensam a sacerdote usque ad communicantem applicantes illam sub mento communicantis. Études carmélitaines 3 (1913) 54. Ebenso in den Konstitutionen von 1324; Monumenta historica Carmelit. 1 (1907) 41.*

¹⁶ Konstitutionen von 1278; J. B. Mitarelli et Aug. Costadone, *Annales Camaldulenses* (Venetiis 1755/69) VI Cod. 224.

¹⁷ Cisterzienser Chronik 39 (1927) 157.

In manchen Pfarrkirchen war es in der ersten Hälfte des 13. Jh. ebenfalls üblich. Nach den Pfarrechten, die 1234 für die Stiftskirche in Luzern festgelegt wurden, „soll der Pfarrer am Karfreitag nach dem *Confiteor* dem Volke am Kreuzaltar die Kommunion reichen“¹⁸.

Die Art und Weise, dieses Gebet zu verrichten, war nach Ort und Zeit verschieden. In einigen Bistümern beteten es die Priester, in anderen die Mönche oder die Gläubigen, welche die Kommunion empfangen. An den großen Kommuniontagen forderte der Priester das Volk auf, es gemeinsam in der Landessprache zu beten. „Bekennet euch als arme Sünder und sprechendt mir nach die gemeine Beicht“, heißt es in dem Konstanzer Rituale von 1597¹⁹, das darin frühere Gewohnheiten wiedergab.

Dieses Sündenbekenntnis galt in Verbindung mit den Worten *Indulgentiam* auch als ein Mittel, die läßlichen Sünden zu tilgen, weshalb manche Priester eine Buße befügten, wie es z. B. in einem Meßbuch von Benediktbeuren (Wende 14./15. Jh.) heißt: „Zur heilsamen Buße sollt ihr ein Vaterunser oder ein Ave Maria beten“²⁰. Mancherorts hielt man es für notwendig, dem Volke zu sagen, daß dadurch aber die schweren Sünden nicht nachgelassen würden; eine solche Belehrung sollte z. B. in den Bistümern Sens, Châlons und Limoges vor der Osterkommunion vorgelesen werden²¹. Der Irrtum war aber so tief gewurzelt, daß in einigen Ländern sogar die Priester vor ihm gewarnt werden mußten²².

Nach den Worten *Indulgentiam*... teilte der Priester das Sakrament aus. Daß er es vorher vorzeigte und dabei die Worte des römischen Hauptmanns sprach: „O Herr, ich bin nicht würdig...“, ist erst in nachmittelalterlicher Zeit ein Teil des offiziellen Auspendungsritus geworden, der z. B. bei den Dominikanern mindestens seit 1583 vorgeschrieben war²³. Zuerst beteten die Gläubigen diese Worte für sich, dann betete sie der Priester zugleich mit ihnen ein- oder dreimal, ebenfalls in der Landessprache, wie es in dem Konstanzer Rituale von 1597 vorgeschrieben wurde: „Erdemütigendt euch noch

¹⁸ Der Geschichtsfreund 3 (1846) 225.

¹⁹ Dold a. a. O. 53.

²⁰ Mart. Gerbert, *Vetus Liturgia alemanica* (1776) I 394.

²¹ Edm. Martène a. a. O. IV c. 25 n. 29.

²² Der Basler Bischof Johann von Fleckenstein ermahnte um 1423 die Priester, sich in dem *Confiteor* nur allgemein anzuklagen und keine einzelnen Sünden, wie Pollution, Unzucht usw. zu nennen, und fügte dann bei: *Non debent etiam sacerdotes confidere, quod huiusmodi confessio liberet eos ab aliquo mortali, nisi in privata confessione confiteantur illud*. St. Al. Würdtwein, *Subsidia diplomatica ad selecta iuris ecclesiastici Germaniae et historiae capita elucidanda* (Heidelb. et Francof. 1772/80) VI 106.

²³ Oben S. 27 A. 23.

einmal klopfend an ewere Hertz und sprechend mir nach die Wort der heiligen Demut. O Herr ich bin nicht würdig, daß du eingangest under mein sündiges Hertz sonder sprich nur ein Wort so wiert mein Seel gesundt“²⁴.

Ebenso heißt es in den um 1530 geltenden Gebräuchen des Städtchens Biberach, das auch zu diesem Bistum gehörte: „So man die Leute (am Palmsonntag) hat versehen wollen, hat man das Sakrament auf den Choraltar herausgetragen; der Meßner ist mit 3 brennenden Kerzen auf einem Leuchter vorhergegangen und hat mit einem Glöcklein geläutet. Darnach ist der Priester vor den mittleren Altar gestanden und hat die öffentliche Schuld und die Worte der Demütigkeit vorgesagt und die Leute haben sie nachgesprochen“²⁵.

Nach der Synode von Aix (1585) sollte dieses Gebet entweder vom Priester oder vom Meßdiener gesprochen werden²⁶; erst allmählich wurde es allgemein üblich, daß es nur der Priester betete. Sehr lange Zeit hindurch behielt er dafür die Landessprache bei; nicht wenige Synoden und Ritualien des 16.—18. Jh. erlaubten diese Gewohnheit ausdrücklich, so die Synoden von Narbonne (1619)²⁷, von Ermland (1610)²⁸ und das vom hl. Franz von Sales 1612 herausgegebene Ritual²⁹, und in manchen Ländern, z. B. in Deutschland und in der Schweiz, ist sie bis ins 19. Jh. hinein erhalten geblieben; noch am 23. Mai 1835 verbot sie die Ritenkongregation den schweizerischen Kapuzinern³⁰.

Ludovicus Ciconiolanus ermahnte in seinem weitverbreiteten *Directorum divinarum officiorum* (1539), bei der Austeilung an Nonnen *Domine, non sum digna* zu sagen, „nicht aber, wie einige unwissende Priester, *Domine, non sum dignus*, was ja für Frauen nicht paßt“³¹. Von da ist diese Formel auch in einige andere Meßbücher übergegangen, ohne aber weite Verbreitung zu finden.

Wenn dieses Gebet des Hauptmanns auch erst spät offiziell eingeführt und vom Priester gesprochen wurde, so ist es doch schon

²⁴ Dold a. a. O. 54.

²⁵ A. Schilling, *Die religiösen und kirchlichen Zustände der ehemal. Reichsstadt Biberach unmittelbar vor Einführung der Reformation*: Freiburger Diözesanarchiv 19 (1887) 118; vgl. auch 122; 163.

²⁶ Mansi a. a. O. XXXIV 948.

²⁷ Ebd. 1495.

²⁸ Jos. Hartzheim, *Concilia Germaniae* (Coloniae 1759/90) IX 114. Vgl. Pastoralblatt für die Diözese Ermland 43 (1911) 91.

²⁹ P. Le Brun, *Explication littéraire, histor. et dogmat. des prières et des cérémonies de la messe* (Paris 1726) I 632.

³⁰ Dub. *An consuetudo dicendi in communione fidelium: „Ecce agnus Dei etc.; Domine non sum dignus“, idiomate vulgari, sit sustinenda vel potius eliminanda, et note contraria rituali et missali romano? Resp. Consuetudinem esse eliminandam.*

³¹ J. W. Legg a. a. O. 212; vgl. auch Le Brun a. a. O. I 632.

viel früher als Privatgebet der Kommunizierenden gebräuchlich gewesen. Mindestens seit dem Ende des 11. Jh. ermahnte man sie, im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit jene Worte vor dem Empfang des Sakraments demütig zu beten. Anselm von Laon († 1117)³², Bruno von Segni († 1123)³³, der Erzbischof Balduin von Flandern († 1190)³⁴ und Ludolf von Sachsen († 1377)³⁵ legen dafür Zeugnis ab. Während es zuerst jeder Gläubige still für sich beten sollte, führte man später in Klöstern und allmählich in den Pfarrkirchen den Brauch ein, es von allen gemeinsam sagen zu lassen. Nach einem liturgischen Buch des Klosters Monte Cassino (11. Jh.) beteten es die Kommunikanten dreimal und fügten ebensooft bei: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*³⁶. Mehr Zeugnisse für das *Domine, non sum dignus* sind seit dem 13. Jh. bekannt; so führten es 1253 die Kamaldulenser³⁷ und um die Wende des 14./15. Jh. die Mönche von Benediktbeuren³⁸ ein. Es aber dreimal hintereinander herzusagen, war nicht überall üblich. Die Franziskaner z. B. ordneten 1254 ausdrücklich an, es nur einmal zu beten³⁹, und auch ein in bayrisch-österreichischer Mundart geschriebenes Ordinarium der Klarissen bestimmte: „So süllen die alle die da communiziren wellen sprechen ze ainem mol allain mit under gezogner stimm: *Domine non sum digna*“⁴⁰.

Bis ins 17. Jh. hinein ist dieses Gebet von den Kommunizierenden einmal oder dreimal, allein oder zusammen mit dem Priester, in vielen Klöstern und Pfarrkirchen verrichtet worden; erst als das offizielle römische Meßbuch es dem Priester zugewiesen, ist es allmählich abgekommen.

3. Der Ort des Empfangs.

Kurz bevor der Priester bereit war, die Kommunion auszuteilen, machte man die Gläubigen darauf aufmerksam, damit sie sich bereithielten und zum Tische des Herrn hinzutraten. Im Orient rief der Diakon das *Sancta sanctis* und in der mozarabischen Kirche das *Locis*

³² *Enarrat. in Math. c. 8. Similiter accedens ad sacramentum Dominici corporis dicat unusquisque fidelis humiliando se: „Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum“.* PL 162, 1321.

³³ *Commentar. in Math. II c. 8 n. 25; PL 165, 141.*

³⁴ *De sacramento altaris; PL 204, 773.*

³⁵ *Vita Iesu Christi I c. 42 n. 8.*

³⁶ A. Wilmart, *Prières pour la communion en deux psautiers du Mont-Cassin: Ephem. liturg. 43 (1929) 324.*

³⁷ J. B. Mitarelli, *Annales Camaldulenses* (Venetiis 1755/69) VI Cod. 92.

³⁸ Mart. Gerbert, *Vetus liturgia alemannica* (1776) I 394.

³⁹ Oben A. 13.

⁴⁰ Sitzungsberichte der phil.-histor. Classe der Akad. der Wissenschaften 160 (Wien 1909) 67.

*vestris accedite*¹; im Mittelalter hat man in manchen Klöstern an den Kelch geschlagen² oder ein Glockenzeichen gegeben³; in den Pfarrkirchen ging an den Hauptkommuniontagen, besonders an Ostern, eine Ansprache vorher.

Wenn die Kommunion einmal außerhalb der Messe gegeben wurde, hat man wohl, wenigstens im Hochmittelalter und später, Kerzen angezündet⁴; zufällige Zeugen dafür sind der Dominikaner-Inquisitor Bernardus Guidonis († 1331) in seinem Lehrbuch des Inquisitionsprozesses⁵ und das Leben der sel. Dorothea von Montau († 1394)⁶.

Für die Austeilung war schon frühe eine bestimmte Ordnung vorgeschrieben, die z. B. die sog. *Apostolischen Konstitutionen* genau angeben⁷. Die *Ordines Romani* ordneten allgemein an, daß das Volk „nach seinem Rang“ drankommen sollte⁸. Auch nach den Ordensregeln mußten die Mönche und Nonnen von jeher in der ihnen zukommenden Reihenfolge hinzutreten. Im Mittelalter sah man in den Pfarrkirchen nur darauf, daß die Männer und Frauen getrennt kommunizierten; sie hatten ja, nach altem Herkommen, auch eigene Plätze in der Kirche, die Männer auf der Süd- und die Frauen auf der Nordseite⁹; jedenfalls sollten sie, wie z. B. eine Verordnung des Erzbischofs Petrus de Collemedio von Rouen (1236—1245) angibt¹⁰, im Gottesdienste voneinander getrennt sein.

¹ M. Férotin a. a. O. (S. 24 A. 1) XXIII.

² In den neu durchgesehenen Kamaldulenserregeln von 1253 heißt es: *Sumpto a sacerdote corpore Christi tangebatur tribus vicibus calix cum patena, ad quam pulsationem adstantes omnes se prosternebant.* J. B. Mitarelli a. a. O.

³ Die hl. Gertrud sagt: *Alia vice cum ad communionem campana pulsaretur et cantus imponeretur . . . Legatus divinae pietatis* III c. 18.

⁴ Oben S. 26 A. 19.

⁵ *Item, dictus sacerdos aliquociens in festo Paschali hostiam non consecratam scienter ponens inter alias consecratas ministravit cuidam personae quam nominat de voluntate et consensu et conscientia et ex conducto dicte persone, acsi dictam personam communicaret de hostia consecrata, accenso lumine seu tortitio, scienter fingentes seu simulantes uterque ipsorum se Corpus Christi isti ministrasse et alius percepisse, publice, pluribus videntibus et astantibus et adorantibus hostiam, ut est moris.* C. Douais, Bernardus Guidonis O. Pr. *Practica inquisitionis heretice pravitatis* (Paris 1886) III c. 42.

⁶ Über die Kommunion, die sie in den letzten Tagen ihres Lebens gleich nach Mitternacht empfing, sagt ihr Biograph: *Pluribus accensis luminaribus aliisque adhibitis solemnitatibus, nola dumtaxat excepta, ss. eucharistiae sacramentum famelicae . . . ministravit.* AS Oct. XIII 544.

⁷ Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I (1905) VIII c. 13; PG 1, 1110.

⁸ Ordo I n. 30. Vgl. unten A. 14.

⁹ Amalarius, *De eccles. officiis* III c. 2; PL 105, 1105.

¹⁰ *Praecipimus quod separati sint in ecclesia mulieres, clerici et laici.* Mansi a. a. O. XXIII 403.

Mancherorts errichtete man zu diesem Zwecke sogar Schranken, wie es in einer 1320 verfaßten Beschreibung der Stadt Pavia heißt: „Sowohl die großen wie die kleinen Kirchen haben in der Mitte eine Mauerschranke (*murum cancellorum*), durch welche die Männer von den Frauen getrennt sind. Sie hat keine Löcher oder Fenster, so daß die Frauen den Altar in den kleinen Kirchen nur durch eine in der Mitte angebrachte Türe sehen können; in den größeren hat man 3 Türen, die, wenn nötig, nach dem Gottesdienste geschlossen werden können“¹¹.

Im Mittelalter ist von dieser Trennung der Geschlechter, mit oder ohne Mauer, nur wenig die Rede, und man kann zweifeln, ob sie überall durchgeführt wurde. In späterer Zeit hat man sie auch bei der Kommunion wieder mehr eingeschränkt; der hl. Karl Borromeo z. B. bestimmte auf dem Mailänder Provinzialkonzil von 1564, daß die Männer und Frauen sie, wenn möglich, getrennt empfangen sollten¹². Nicht selten hat man sie ihnen auch an verschiedenen Altären gereicht; so heißt es in der Biberacher Kirchenordnung von 1531: „Darnach (am Palmsonntag) hat man die Manspersohnen vasst im Chor oder uff dem Mittlern Altar versehen und die Frawenpersonen in S. Catharina Capell. Wa mans versehen, da hat man das Sacramendt hintragen“¹³.

Wo man die Kommunion ausgeteilt hat, im Schiff der Kirche oder im Chor, am Altar oder an den Schranken, wa je nach Ort und Zeit verschieden.

Beim letzten Abendmahle lagen die Jünger um den Herrn, der ihnen, wie ein Vater seiner Familie die Speisen, so seinen Leib und sein Blut herumreichte. Die ersten Christen haben das nachgeahmt; sie fühlten sich als eine Gemeinschaft, die ein Brot miteinander teilte. Der Opferpriester brachte es in ihre Reihen, wo er es in ihre Hände legte und ihnen den geweihten Kelch reichte.

Dieser Ritus, den Kommunizierenden die Eucharistie an ihre Plätze zu bringen, hat sich am längsten in der Papstmesse in Rom erhalten; die Ordines, die vom 6.—10. Jh. geschrieben sind, geben von ihm ein zwar in Einzelheiten abweichendes, aber im großen ganzen doch einheitliches Bild. Der Papst selbst kommunizierte auf seinem Sitze neben dem Altar, wo er auch den Bischöfen und Priestern den Leib des Herrn reichte. Darauf ging er in die Kirche hinunter und brachte ihn zuerst ins Senatorium, wo die Senatoren und Vornehmen saßen, dann zu ihren Frauen; hierauf kehrte er in den Chor zurück und spendete ihn

¹¹ *De laudibus civitatis Ticinensis* c. 11; L. A. Muratori, *Rerum Italicarum scriptores* (Mediolani 1723/51) XI 19.

¹² Ach. Ratti, *Acta ecclesiae Mediolan. ab eius initii usque ad nostram aetatem* (1890/92) II 45. Vgl. unten A. 14.

¹³ A. Schilling a. a. O. 118.

auch dem niederen Klerus. Während dieser Zeit verteilten Bischöfe, Priester und Diakone den Leib und das Blut dem übrigen Volke¹⁴.

In den meisten Kirchen wird diese Kommunionausteilung schon frühe aufgehört haben; bereits das Konzil von Laodikeia (Mitte 4. Jh.) kannte die Sitte, den Klerikern und Laien die Eucharistie am Altar zu geben¹⁵, und auch für Mailand¹⁶ und Afrika¹⁷ ist sie bezeugt.

In den anderen Kirchen war das oben erwähnte Dekret von Laodikeia, das den Zutritt der Laien zum Altarraum verbot, an und für sich in Geltung, wurde aber vielfach nicht beobachtet.

In Konstantinopel schärfte es 692 die Trullanische Synode wieder ein und erlaubte nur dem Kaiser nach altem Gewohnheitsrechte, dort sein Opfer darzubringen¹⁸. Nach der Ansicht des angesehenen Kanonisten Theodor Balsamon († Anfang 13. Jh.) durfte er jederzeit dort hineingehen¹⁹, also dort auch die Kommunion empfangen; andere aber, wie der Erzbischof Simeon von Saloniki (15. Jh.), beschränkten dieses Vorrecht auf den Empfang am Weihetage; aber auch da sollte er nicht an den Altar selbst herantreten, sondern es sollte ein Tischchen hingebracht werden, auf das man einen Tragaltar stellte²⁰.

¹⁴ *Ordo Romanus I* n. 19. *Expleta confractione diaconus minor, levata de subdiacono patena, defert ad sedem, ut communicet pontifex...* n. 20. *Deinde venit archidiaconus cum calice ad cornu altaris et annuntiat stationem et refuso parum de calice in scyphum inter manus acolythi, accedunt primo episcopi ad sedem, ut communicent de manu Pontificis secundum ordinem, similiter et presbyteri ut communicent post eos...* *Descendit Pontifex a sede cum primicerio notariorum et primicerio defensorum, tenentibus ei manus, ut communicet eos qui in senatorio sunt; post quem archidiaconus confirmat* [*Ordo Romanus III* n. 17; *Descendit Pontifex...*, *ut communicet principes populorum et matres familias eorum*]. *Post haec episcopi communicant populum...* *Et Pontifex mox ut communicaverit in parte mulierum, redit ad sedem et communicat regionarios per ordinem et eos qui in filo steterant et in diebus festis de schola* 12. Ähnlich *Ordo Romanus II* n. 14 und der von L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*⁵ (1925) 482 veröffentlichte Ordo. Nach dem am Ende des 7. Jh. von einem römischen Archikantor für eine auswärtige Kirche geschriebenen und in einer St. Gallener Hs. erhaltenen Ordo teilt der Papst in der Kirche denen die Kommunion aus, „die ihm ihre Hände entgegenstrecken können (*communicat populum qui manus suas extendere ad ipsum potuerit*)“. Silva-Tarouca, *Atti della Pontif. Accad. Rom. di archeol.*, Serie 3, *Memorie I* 1 (1923) 201. Vgl. über diesen Ordo R. Mohlberg, *Jahrb. f. Liturgiewiss.* 4 (1924) 178 und A. Baumstark, ebd. 5 (1925) 153.

¹⁵ c. 44: *Quod non oportet mulieres ad altare ingredi.* c. 122: *Solis autem ministerio s. deditis ad altare ingredi et communicare ibidem liceat.* PL 67, 74; 167.

¹⁶ Ambrosius, *De sacramentis* 5 n. 14; PL 16, 499.

¹⁷ Augustinus, *Sermo* 17 n. 5: *Quoniam propter ipsa peccata humana et tolerabilia et tanto crebriora, quanto minora, constituit Deus in ecclesia tempore misericordiae praerogandae quotidianam medicinam, ut dicamus: „Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris“, ut his verbis lota facie ad altare accedamus et his verbis lota facie corpore Christi et sanguine communicemus.* PL 38, 127.

¹⁸ Mansi a. a. O. XI 974. ¹⁹ PG 137, 752.

²⁰ *De s. templo* c. 153; PG 155, 352.

In Rom erließ Eugen II. auf dem Konzil von 826 die Bestimmung, „daß die Laien zur Zeit der Messe das Presbyterium nicht betreten durften“²¹, und Leo IV. (847—855) erneuerte sie²². Auch in Spanien mußten die alten Verbote wiederholt werden. „Nur den Klerikern“, bestimmte 561 die galicische Synode von Braga, „nicht aber den Laien, weder Männern noch Frauen, ist es erlaubt, zum Kommunionempfang das Heiligtum des Altars zu betreten, wie das schon die alten Kanones verordnet haben“²³. Die Nationalsynode von Toledo, die 633 unter dem Vorsitz des hl. Isidor abgehalten wurde, verlangte, daß der „Priester und Diakon am Altar, der Klerus im Chor und das Volk außerhalb des Chores kommunizieren sollten“²⁴.

Im Gegensatz zu diesen Kirchen wurde in Gallien auch den Laien die Kommunion am Altar ausgeteilt. In einer Osterpredigt sagte der hl. Cäsarius von Arles († 542): „Wenn du in Ehrfurcht den Altar hinaufsteigst, um dich an der Speise zu sättigen (*cum reverendum altare cibus satiandus ascendis*), so empfangе im Glauben den Leib und das Blut Christi“²⁵. Nach einer Erzählung Gregors von Tours († 594) wurde eine Verkrüppelte während der Messe geheilt und konnte ohne Stütze zum Altar hinaufgehen und die Kommunion empfangen²⁶. In der Lebensbeschreibung des hl. Marzellus von Paris (436) erzählt Venantius Fortunatus, daß der Heilige einen Kranken, der gerade zum Empfang an den Altar getreten war, durch ein Wunder bekehrt und geheilt habe²⁷.

Das Konzil von Tours stellte 567 dieses Recht der Laien ausdrücklich fest. „Sie sollen sich weder bei den Vigilien noch bei den Messen herausnehmen, am Altar, an dem die Mysterien gefeiert werden, unter den Klerikern zu stehen; derjenige Teil der Kirche, welcher durch die Schranken zum Altar hin abgegrenzt ist, soll nur den psallierenden Klerikern zugänglich sein. Zum (Privat-)Gebet aber und zur Kom-

²¹ c. 33: *Ut laici ad missas in presbyterio non intrent*. MGH Concil. II 581.

²² *Ipse . . . pontifex secundum antiquam consuetudinem canonica auctoritate decrevit atque constituit, ut dum sacra missarum solemnias in ecclesia celebrantur, nullus ex laicis in presbyterio stare vel sedere aut ingredi praesumatur, nisi tantum sacra plebs, quae in administratione sacri officii constituta videtur*. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis* (1886/92) II 108.

²³ H. Th. Bruns a. a. O. (S. 23 A. 1) II 35.

²⁴ c. 18: *Nonnulli sacerdotes post dictam orationem dominicam statim communicant et postea benedictionem populo dant, quod deinceps interdicimus, sed post orationem dominicam et coniunctionem panis et calicis benedictio in populum sequatur, et tunc demum corporis et sanguinis domini sacramentum sumatur, eo videlicet ordine ut sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus extra chorum populus*. Ebd. I 228.

²⁵ PL 67, 1053.

²⁶ *De virtutibus s. Martini* II c. 14; ebenso *De gloria confessorum* c. 93.

²⁷ MGH Auct. antiquiss. IV 2, 53.

munion soll das Allerheiligste der Sitte gemäß den Laien und den Frauen offenstehen“²⁸.

Dieses Vorrecht blieb aber in der gallikanischen Kirche nicht überall erhalten. Ungelegenheiten und Mißbräuche aller Art ließen es mancherorts ratsam erscheinen, die Laien und besonders die Frauen aus dem Chore und vom Altar wegzuweisen. In demselben Tours, in dem obige Erlaubnis gegeben worden war, ist drei Jahrhunderte später vom Erzbischof Herard bestimmt worden: „Die Laien sollen nicht innerhalb der Schranken stehen, und ihre Opfergaben sollen außerhalb entgegengenommen werden“²⁹, d. h. daß sie wohl auch zur Kommunion die Schranken nicht übertreten durften. Ein ähnliches Dekret hat auch Benedictus Levita um die Mitte des 8. Jh. in seine Sammlung aufgenommen³⁰. Dagegen hatten einige frühere Bestimmungen, die von der Synode von Autun (663—680)³¹, von Theodulf von Orléans (788—821)³² und in einer Eingabe französischer Bischöfe an Kaiser Ludwig³³ gegeben worden waren, bloß den Frauen untersagt, an den Altar heranzutreten, und dieses Verbot teils mit der Überlieferung teils mit der Schwäche und den Krankheiten ihres Geschlechts begründet.

In der Folgezeit war die Praxis nicht einheitlich; während in einigen Kirchen das Volk im Chor und am Altar kommunizieren durfte, war dies in anderen verboten. Da die Schriftsteller und Rubrizisten darüber sehr wenig sagen, sind wir nur schlecht unterrichtet; aus einigen zerstreuten Bemerkungen und besonders aus den Ordensregeln der späteren Zeit läßt sich etwa folgendes Bild gewinnen.

Die Mönche, Kleriker und Laienbrüder, haben immer an den Stufen des Altars kommuniziert³⁴. Um rascher fertig zu werden, hat

²⁸ c. 4: *Ut laici secus altare, quo s. misteria celebrantur, inter clericos tam ad vigiliis quam ad missas stare penitus non praesumant, sed pars illa, quae a cancellis versus altare dividitur, choris tantum psallentium pateat clericorum. Ad orandum et communicandum laicis et feminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum.* MGH Concil. I 123. Wegen des ersten Teils wurde dieses Dekret auch von Benedictus Levita (III c. 379), von Burchard von Worms (III c. 102) und von Gregor IX. (III 1 c. 1) übernommen.

²⁹ PL 121, 769.

³⁰ I c. 371. *Et hoc populo nuntietur, quod per omnes dies dominicos Deo offerant et ut ipsa oblatio foris septa altaris recipiatur.* PL 97, 750.

³¹ c. 14: *Mulieres ad altare ingredi non oportet.* MGH Concil. I 221.

³² Capitula c. 6: *Feminae missam sacerdote celebrante nequaquam ad altare accedant, sed locis suis stent et ibi sacerdos earum oblationes Deo oblaturus accipiat. Memores enim esse debent feminae infirmitatis suae et sexus imbecillitatis, et idcirco sancta quaelibet in ministerio ecclesiae contingere pertimescant, quae etiam laici viri pertimescere debent.* PL 105, 193.

³³ MGH Capit. II 42.

³⁴ Die Karmeliterkonstitutionen von 1324 bestimmten XI c. 3: *Volumus ut fratres nostri tam clerici quam laici qui temporibus statutis in maiori missa sint communicaturi, sacerdote communicato in stallis suis humiliter genuflectentes faciant*

man den Leib und das Blut an verschiedenen Stellen des Altars oder an zwei Altären ausgeteilt³⁵. Bei den Zisterziensern haben die Kleriker und Konversen, deren Chöre voneinander getrennt waren³⁶, am Altar ihres Chores kommuniziert; nur an hohen Festtagen, z. B. am Gründonnerstag, gingen sie gemeinsam an den Hochaltar³⁷.

Ob die Nonnen im Frühmittelalter überall an den Altar kommen durften, ist nicht bekannt; nach einer Regel der Kolumbaschen Observanz aus dem 7. Jh. war es ihnen jedenfalls gestattet³⁸. Später herrschten darüber, je nach dem Grade ihrer Abgeschlossenheit, verschiedene Gewohnheiten. Den einen, z. B. den Klarissen³⁹, teilte der Priester das Sakrament an dem Fenster oder Gitter aus, hinter dem sie der Messe beiwohnten; die anderen durften es am Altar empfangen, so jene nordfranzösischen Zisterzienserinnen des 13. Jh., deren Regelübersetzung uns erhalten ist. „Wenn sie zur Altarstufe kommen“, heißt es darin, „sollen sie niederfallen (se couceront sur les dois des mains), dann die Stufe hinaufsteigen, an der Seite des Altars niederknien und so die hl. Kommunion empfangen. Nachher sollen sie sich verbeugen und hinter dem Priester her zum Kelche gehen und sich vor und nach seinem Empfang ebenfalls verneigen“⁴⁰.

confessionem, quibus absolutis primo communicent ministri altaris, deinde bini et bini secundum ordinem ad gradus altaris accedant et revertantur sub hac forma, ut dum primi communicant eos secuturi semper sint parati ante gradum inferiorem... Quotiescumque autem communicant fratres, a duobus teneatur linteus, qui mentis communicantium submittatur. Monumenta histor. Carmelitana 1 (1907) 41.

³⁵ Die im 13. Jh. aufgezeichneten Satzungen der Benediktiner von St. Benignus in Dijon, die zur Cluniazenser Observanz gehörten, sagten z. B. darüber: *Diaconus vero, postquam communicaverit, confestim accipit calicem, cum quo sacerdos celebravit, cum parte sanguinis Christi quam sacerdos divisit, et praecedentibus duobus servitoribus cum cereis reverenter defert ad altare huic officio deputatum... et ipse diaconus partem sanguinis ebibit et aliam partem subdiacono porrigit. Cum autem omnes communicant, antiqui sunt qui prius communicant; quotquot autem corpus Domini sacerdos dederit, singulis diaconus sanguinem dabit. Debet autem vinum in ampulla iuxta eum iugiter esse, ut, quando opus esse perspexerit, eodem dominicum sanguinem augere possit. L. Chomton, Histoire de l'église Saint-Bénigne de Dijon (1900) 366.*

³⁶ Unten S. 40.

³⁷ In seinen *Libri miraculorum* I c. 11 sagt Caesarius von Heisterbach: ... *diem dico coenae Domini, in quo totus conventus, monachi scilicet, novitii et conversi communicare consueverunt ad altare maius. Vgl. auch Dial. III c. 24.*

³⁸ *Quando sacrosancta communicare debent misteria, lavent manus ante oratorii introitum... nisi prius laverint... Quae ad altare inchoaverit accedere sacrificium acceptura ter se humiliet et novicie et indocte et quaecunque fuerint tales ad calicem non accedant. Zeitschr. für Kirchengesch. 16 (1896) 466.*

³⁹ In der Bestätigung der Regel durch Innozenz III. (1246) heißt es: *Per craterem autem ferream, per quam communionem accipiunt... nemo loquatur. L. Wadding, Annales Minorum (Lugduni 1625 f.) I 316.*

⁴⁰ Ph. Guignard, *Les monuments primitifs de la règle Cistercienne: Analecta Divionensia* (Dijon 1878) 466.

Nur wenige Nachrichten sind über den Ort, wo die Laien kommunizierten, auf uns gekommen. Eine der ersten Schriften, die etwas genauer darauf eingeht, stammt von dem hl. Angilbert, der nach einem weltlichen Leben am Hofe Karls d. Gr. Benediktiner und Abt in St. Riquier (Diözese Amiens) wurde und im J. 814 starb. Darin heißt es unter anderem: „Ich habe verordnet, daß an Ostern und Weihnachten die Mönche und alle diejenigen, die in der Salvatorkirche die Messe hören, da auch kommunizieren sollen. Während die Mönche und die übrigen Kleriker von dem Zelebranten selbst die Kommunion erhalten, sollen zwei andere Priester mit zwei Diakonen und Subdiakonen sie dem Volke austeilen, der eine den Männern, der andere den Frauen, so daß Klerus und Volk nach ihrer Kommunion zusammen die Segensworte oder den Schluß der Messe hören können. Nachher gehen sie weg, während die zwei eben genannten Priester zurückbleiben und den Knaben an den beiden Türen die Kommunion reichen. Wenn sie damit fertig sind, sollen sie mit ihren Ministranten von den beiden Seiten heruntergehen und sie an der äußersten Stufe noch denjenigen spenden, die sie an den oben genannten Orten nicht empfangen haben“⁴¹.

Wo irgendeine Schranke den Chor von dem Schiffe trennte oder vor dem Altar stand, werden die Gläubigen an sie herangetreten sein und stehend, mit dem Ellenbogen aufgestützt, kommuniziert haben. „Deren Sünde ich kenne“, sagte der hl. Augustin einmal, „sollen von der Kommunion wegbleiben, damit sie nicht von den Schranken zurückgewiesen werden“⁴². „Sie sind für gewöhnlich so hoch“, heißt es in dem liturgisch-archäologischen Werke des Walafrid Strabo († 849), „daß man sich stehend mit dem Ellenbogen darauf stützen kann“⁴³. Als man anfang, beim Empfang des Leibes Christi zu knien, war das natürlich nicht mehr möglich, und da man im ganzen Mittelalter den Gebrauch der Kommunionbank nicht kannte, fing man mancherorts an, den Laien das Sakrament an den Nebentälären oder auch wieder am Fronaltar auszuteilen. Jedenfalls war das bei feierlichen Anlässen üblich; so sind bei der Ordalkommunion die Prüflinge und Eideshelfer an den Hauptaltar selbst herangetreten. Es heißt ausdrücklich: „wenn sie am Altar kommunizieren“, soll der Priester sie

⁴¹ Diese *institutio Angilberti abb. de diversitate officiorum* ist in das am Ende des 11. Jh. von Hariulf verfaßte *Chronicon Centulense* aufgenommen. Ferd. Loth, *Hariulf, Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier* (1894) 298; auch PL 99, 849.

⁴² *Sermo* 392 n. 5; PL 39, 1712. Vgl. W. Rötzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle* (1930) 133.

⁴³ *De exordiis* II c. 6. *Solent enim plurimi non altius construi quam et stantes desuper inniti cubitis possint.* MGH *Capitul.* II 480; PL 114, 926. Über die *cancelli* im Altertum und im Mittelalter vgl. J. Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtl. Entwicklung* (1924) II 649.

beschwören, die Wahrheit zu sagen, und sie auf die furchtbaren Folgen eines sündigen Empfangs hinweisen⁴⁴. Aber auch sonst war es in einigen Ordenskirchen, besonders der Augustinerchorherren, den Gläubigen gestattet, am Choraltar zu kommunizieren.

Die weitverbreiteten und viel nachgebildeten Konstitutionen, die der Prior des Stiftes in Ravenna, Petrus de Honestis, aufgezeichnet und Papst Paschalis II. 1116 bestätigt hat, beschreiben den Ritus folgendermaßen: „Der Sakristan soll den Chor immer überwachen, so daß niemand ein- und ausgehen kann, außer wenn er um die Erlaubnis bittet, dort zu beten oder zu opfern oder zu kommunizieren. Beim Hochamt soll der Priester die Opfergaben der Gläubigen vor der Chortüre in Empfang nehmen und ihnen dort das Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn reichen. Wenn aber viel Volk da ist und zum Altare hinzutreten will, soll das nicht verwehrt werden. Solange aber die Kleriker noch im Chore sind, soll Frauen, wenn irgendwie möglich, der Zutritt zum Altar nicht gestattet sein“⁴⁵.

Andere Orden, z. B. die Dominikaner⁴⁶, Karmeliter⁴⁷ und noch 1452 die Regularkanoniker von St. Zeno in Reichenhall⁴⁸, spendeten den Auswärtigen die Kommunion an einem Nebenalтарь, während die Humiliaten nach den zwischen 1309 und 1317 abgefaßten Generalkonstitutionen sie nur den Frauen auf diese Weise, dagegen den Männern im Chor gaben⁴⁹. Die Zisterzienser hatten die Neigung, die einzelnen Stände beim Gottesdienste zu trennen und ihnen an verschiedenen Altären die Messe zu lesen und das Abendmahl zu geben⁵⁰; das führte sie mancherorts dazu, ihre Kirchen so zu bauen, daß für Mönche, Novizen, Laienbrüder und Gäste getrennte Räume und Altäre vorhanden waren⁵¹.

Nur wenige Nachrichten sind über die Art der Kommunionsteilung in den Pfarrkirchen der Weltgeistlichen erhalten; je nach den Anschauungen und nach zufälligen Umständen haben sich da verschiedene Gebräuche herausgebildet. In manchen Gegenden Frankreichs⁵² und vielleicht auch in anderen Ländern kamen die Laien an

⁴⁴ MGH *Formulae* 613 667 etc.

⁴⁵ Euseb. Amort a. a. O. (S. 25 A. 7) I 376.

⁴⁶ J. W. Legg a. a. O. (S. 26 A. 13) 85.

⁴⁷ Oben S. 29 A. 15.

⁴⁸ *In festivitibus populus communicans non retardetur usque in finem officii publici, sed in aliquo altari extra chorum in ecclesia apto sub missa ibi celebrata ministretur ipsis Dominicum corpus.* Euseb. Amort a. a. O. II 769.

⁴⁹ G. Tiraboschi, *Vetera Humiliatorum monumenta* (1766/68) III 117.

⁵⁰ Ein vor 1134 abgehaltenes Generalkapitel bestimmte: *Licet etiam monachos, novitios, conversos, prout expedire iudicaverit, dividere per altaria ad communicandum.* Jos. M. Canivez, *Statuta capitulorum Ord. Cist.* I (Louvain) 23.

⁵¹ Oben S. 38.

⁵² In den Regeln des Aussätzigenheims von Brives-Charensac (Haute-Loire) wurde 1259 bestimmt c. 16: *Infirmi altare vel que sunt in altari attrahere manibus non presumant nec intrare cancellos cum clericis, sed orationes suas extra cancellos*

den Altar. So findet sich in einer Handschrift von 1362, die wohl im Elsaß (Straßburg?) geschrieben wurde, eine Miniatur, auf der ein Priester in der linken Hand eine Patene mit Hostien hält und sie den Laien, die auf der Stufe des Altars knien, austeilte⁵³. Im Spätmittelalter und in der späteren Zeit hat man, wie aus den Synodalstatuten von Tréguier (1456)⁵⁴ und aus dem Provinzialkonzil von Besançon (1571)⁵⁵ hervorgeht, diesen Zutritt zum Altar und Chor wenigstens den Frauen verboten. Wo Lettner waren, die den Chor abtrennten, hat man das Sakrament an den Stufen des Kreuzaltars oder bei großem Andrang auch noch an einem Seitenaltar ausgeteilt.

Im 16. Jh. fing man an, am Ende des Schiffes vor dem Chore oder vor einem Seitenaltar Tische oder Bänke, über die ein weißes Tuch gebreitet war, aufzustellen, an welche die Gläubigen herantraten und den Leib des Herrn empfangen. Das bestimmten u. a. die Provinzialsynoden von Genua (1574)⁵⁶, Sorrento (1584)⁵⁷, Aqui (1585)⁵⁸ und Benevent (1599)⁵⁹. Im Bistum Ermland werden sie in den Synodalstatuten von 1610 zum erstenmal erwähnt⁶⁰. Die Synode von Ypern

dicant reverenter pariter ac devote, nisi eos communicare contingat. Léon Le Grand, *Statuts d'hôtels Dieu et des léproseries, recueil de textes du XII^e au XIV^e siècle*; Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire 32 (1901) 209.

⁵³ M. Barth, *Die illustrierte Straßburger Übersetzung der Legenda aurea von 1362*, Cgm 6 in München: Archiv für elsäss. Kirchengesch. 9 (1934) 145; 160.

⁵⁴ c. 9: *Postquam ecclesias nobis subditas postremo visitavimus, comperimus in pluribus earumdem mulieres et nobiles adeo esse presumptuosas, elatas et superbas, quibus ad orandum et communicandum pars inferior cuiuslibet ecclesiarum huiusmodi, quae per cancellos ab altari dividitur, patere deberet et de iure sufficere, ut secus altare ac etiam in choris dictarum ecclesiarum quando s. mysteria celebrantur, stare et sedere etiam inter clericos non verentur.* Das wird streng verboten. Edm. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum* (Paris 1717) IV 1159.

⁵⁵ J. Hartzheim a. a. O. (S. 31 A. 28) VIII 57.

⁵⁶ *Quibus communio magis frequentari consuevit temporibus, longiora subsellia, albis mantilibus instrata, quo commodius praebeatur communio sint parata.* Mansi a. a. O. 36^{bis}, 569.

⁵⁷ *In quibus solemnitatibus frequens populus cernitur communicaturus, mares a foeminis disiungantur, duabus paratis mensis vel primo maribus, deinde foeminis admissis et communicatis.* Ebd. 293.

⁵⁸ *Eo modo autem administret sacerdos celebrans s. communionem . . . , ut populus vel hi qui communicaturi sunt, disposito ordine et decenter consistant et nisi ante ipsos parata sint scamna cum mappis, adsint duo clerici vel alii duo pii homines . . . qui mappam extensam habeant ante communionem.* Ebd. XXXIV 948.

⁵⁹ Ebd. 36^{bis}, 439.

⁶⁰ *Tempore paschali non gregatim et tumultuose omnes, sed tot, quot cancellorum vel scamnorum in ipsorum defectu circumcirca altare aequaliter collocatorum mappisque mundis instratorum circumferentia capere potest, ad communicandum admittant.* J. Hartzheim a. a. O. IX 114. Vgl. G. Matern, *Kultus und Liturgie des allerh. Altarssakraments in Ermland*: Pastoralblatt für die Diözese Ermland 43 (1911) 91.

(1597) begründete ihre Einführung damit, daß sich das Volk bei der Osterkommunion „herdenweise, ohne jede Ordnung und Rücksichtnahme“ zum Empfang hindrängte und viele aus Mangel an Platz stehend kommunizierten⁶¹. Das mag auch in vielen anderen Kirchen der Grund gewesen sein, die neue Einrichtung zu übernehmen.

Als vom 17. Jh. an die Lettner nicht mehr gebaut und die schon bestehenden abgebrochen wurden, ersetzte man sie vielerorts durch eine niedere Chorschranke aus Holz oder Stein, die dann zugleich als Kniebank für die Kommunikanten diente. Das Augsburger Rituale von 1580 nannte noch die Kommunion an den Altarstufen eine löbliche Gewohnheit, während das von 1612 vorschrieb, sie an den *cancelli* zu empfangen; die Lettner waren also in der Zwischenzeit abgebaut und durch Chorschranken ersetzt worden⁶².

4. Äußere Verehrung des Sakraments beim Empfang.

a) Hat man dem Sakrament, bevor man es vom Priester empfing, ein Zeichen der Verehrung erwiesen?

Wohl schon frühe wird man sich dem Leibe und Blute Christi in gebeugter Haltung genahet oder sich wenigstens kurz vorher gebeugt haben. Kyrill von Jerusalem hat in einer um 348 gehaltenen Katechese die Gläubigen ermahnt, beim Empfang des Kelches „gebeugt, voll Andacht und Ehrfurcht ‘Amen’ zu sagen“¹. Im Abendlande sind Zeugnisse dafür erst aus dem 7. Jh. erhalten. In dieser Zeit schrieb die vom hl. Kolumba herrührende Mönchsregel vor, daß sich diejenigen, die zum Altar traten, um das Opfer zu empfangen, dreimal in Demut verneigen sollten²; auch zwei von ihr abhängige Nonnenregeln haben dieses Zeremoniell übernommen³.

Vor dem Empfang eine Kniebeuge zu machen oder sich auf den Boden zu werfen, war im Frühmittelalter nicht üblich. Es kam wohl vor, daß man das beim Hinzutreten tat, aber es galt nicht der Eucharistie, sondern war das Bekenntnis der Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit oder eine Huldigung für den Bischof, der die Kommunion aus-

⁶¹ XIV c. 7: *Mandamus, ut in singulis ecclesiis pro communione fidelium convenienti loco aptentur scamna, quibus procumbens populus a concursu expectantium separatus debita cum reverencia et sui submissione ss. hunc cibum quietamente sumere possit.* J. Hartzheim a. a. O. VII 845.

⁶² F. A. Hoeyneck, *Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg* (1889) 135.

¹ Catech. mystag. 5 n. 22; PG 33. 1125.

² Zeitschr. für Kirchengesch. 17 (1897) 227.

³ Regula Donati c. 34; Luc. Holstenius, *Codex regularum monast. et canon...* *observationibus critico-histor.* a Mariano Brochie... illustratus (Aug. Vindelic. 1759) I 384; PL 87, 285. Oben S. 38.

teilte. So heißt es noch in dem Rituale der Chorherren vom Lateran, das ihr Prior Bernhard von Porto († 1176) verfaßte: „Die Kommunizierenden sollen die Knie vor dem Bischof beugen und seine Hand küssen“⁴. Anderwärts galt die Verneigung oder Kniebeuge dem Altar als dem Symbol Christi.

Die Eucharistie selbst vor dem Empfang durch eine Kniebeugung oder eine *prostratio* zu ehren und anzubeten, ist in der Ostkirche früher als in der abendländischen Brauch gewesen.

Schon die nestorianische Synode vom J. 585 kannte ihn⁵, und der hl. Lukas Thaumaturgus († um 946), der in einer Klause bei Korinth lebte und bei seinem Bischof anfragte, wie die Einsiedler kommunizieren sollten, erhielt die Antwort: „Vor allem soll ein Priester dabei sein. Wenn das durchaus nicht möglich ist, soll das Gefäß mit dem Sakrament auf den Altar des Oratoriums oder auf eine ganz reine Bank gestellt werden. Dann sollst du ein Leinentüchlein ausbreiten, die hl. Partikeln darauf legen, Weihrauch anzünden und Psalmen oder das 'Dreimalheilig' und das Glaubensbekenntnis singen. Dann sollst du durch eine dreimalige Kniebeugung den kostbaren Leib Christi unseres Gottes anbeten und ihn mit dem Munde, ohne ihn mit den Händen zu berühren, nehmen und dabei 'Amen' sagen. An Stelle des hl. Kelches sollst du einen Becher Wein trinken“. Dann sollen die Partikeln wieder sorgsam aufgehoben werden⁶.

Im Abendland ist diese Sitte, die Eucharistie vor dem Empfang kniend anzubeten, seit dem 11. Jh. bezeugt; wie alle diese Zeremonien hat sie in den Klöstern ihren Anfang genommen und ist dann allmählich auch von den Weltpriestern übernommen worden. „Bevor sie kommunizieren, sollen alle die Knie beugen und die Hand des Priesters küssen“, sagten die um 1086 aufgezeichneten Gewohnheiten von Cluny⁷. Peter der Ehrwürdige (1127—57) ordnete an, daß dies auch an Sonn- und Festtagen geschehen müßte⁸. Anderswo warf man sich auf den Boden⁹ und küßte den Fuß des Priesters; ein Ordinale der franzö-

⁴ L. Fischer a. a. O. (S. 25 A. 6) 86.

⁵ *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque de Paris* 37 (1902) 430.

⁶ *AS Febr.* II 92.

⁷ Luc. d'Achéry, *Spicilegium seu collectio veterum aliquot scriptorum* (Parisiis 1723) I 678. PL 149, 721.

⁸ *Statutum est, ut in die dominico nemo in oratione genua flectat, exceptis genuflexionibus illis, quae a sacerdote ante et post missam fiunt, et illa, quae ex longo iam usu pene ab omni ecclesia observatur, quando in professione fidei ad missam cantatur „et homo factus est“. Illa etiam, quam communicantes ante perceptionem corporis Domini observare solent. Sed et illa quae fieri solet ab iis, qui portanti eucharistiam quolibet in loco occurrunt atque illis metanoeis, quae quotidiano usu in capitulo fiunt et vulgo veniae nominantur. Causa instituti huius fuit iam dicta reverentia dominicae diei et universalis ecclesiae in canonibus decreta observantia.* Luc. Holstenius a. a. O. II 178. PL 189, 1027.

⁹ Im *Liber usuum* der Zisterzienser heißt es c. 58: *Venientes vero ad gradum altari proximum incumbant super articulos manuum . . . Ascensoque gradu flexoque genu iuxta cornu altaris et suscepta eucharistia, cum se erexerint, inclinent et sic*

sischen Dominikaner (geschr. um 1254)¹⁰ und ein davon abhängiges Rituale der Karmeliter aus derselben Zeit¹¹ untersagten diese letztere Zeremonie ausdrücklich.

Nonnen haben mancherorts einen doppelten Huldigungsritus eingeführt; sie haben zuerst eine Kniebeugung gemacht und sich beim Hinzutreten noch einmal tief verneigt. So heißt es von Gertrud d. Gr. († Anf. 13. Jh.): „Als sie nun in gewohnter Weise niederkniete und beim Hintreten sich tief verneigte, sah eine andere Schwester den Herrn wie im Übermaße seiner Liebe . . . auf sie zugehen und die Kniende sanft umarmen“¹².

Nach dem Empfang hat man während des ganzen Mittelalters keine Kniebeugung, sondern nur eine Verneigung gemacht; das ordneten z. B. die Rubriken der Zisterzienser¹³, Dominikaner und Karmeliter¹⁴ an.

b) In welcher Haltung hat man die Kommunion selbst empfangen?¹⁵

Beim letzten Abendmahle lagen die Jünger um den Herrn und erhielten so seinen Leib und sein Blut. Die ersten Christen haben das nachgeahmt; auf ihren Plätzen sitzend genossen sie die Opferspeise, die ihnen der Liturg reichte. Als dieser Austeilungsritus geändert worden war und sie zum Altar traten, haben sie sie stehend, etwas geneigt, empfangen. Besonders für den Genuß des Blutes oder des in das Blut getauchten Brotes war diese Haltung sehr geeignet, so daß sie auch in der Folgezeit in den meisten Kirchen beibehalten wurde; ebenso haben die Gläubigen den Ablutionswein, den man ihnen später an Stelle des Blutes reichte, getrunken¹⁶. „Der Diakon soll ihnen den Kelch geben“, sagten im 12. Jh. die Satzungen des elsässischen Augustinerstiftes Marbach, „und sie sollen ihn stehend nehmen“¹⁷.

per retro sacerdotem accedant ad calicem, ubi iterum inclinantes hauriant et rursus inclinent. Regredientibus ab altari sacrista stans in capite sinistro chori noviciorum, vinum propinet inclinans singulis sicut et ipse inclinatur a singulis et ante et post susceptionem. Ph. Guignard a. a. O. (S. 38 A. 40) 155.

¹⁰ *Dum autem frater accedat ad recipiendam communionem, non se prosternat nec osculetur terram vel pedem sacerdotis, sed super gradus in loco apto flexis genibus toto alio corpore erecto se disponens . . . suscipiat sacramentum . . . Suscepto autem sacramento frater inclinans se erigat. Et consumpta hostia accedat ad vinum quod stando est recipiendum.* J. W. Legg a. a. O. 86.

¹¹ *Études Carmélitaines* 3 (1913) 54.

¹² *Legatus divinae pietatis* V c. 33.

¹³ Oben A. 8.

¹⁴ Unten S. 45.

¹⁵ Vgl. A. J. Binterim a. a. O. (S. 28 A. 3) VI 446. Beda Kleinschmidt. *Zur Geschichte des Kommunionritus*: Theologisch-prakt. Quartalschrift 59 (1906) 96.

¹⁶ Oben A. 10 und unten S. 53.

¹⁷ c. 65: *Communicet autem primus ipse (der Zelebrant), deinde diaconus et subdiaconus et post eos alii, qui voluerint, flexis genibus, exceptis pueris.*

Das aus der zweiten Hälfte des 13. Jh. stammende Ordinale der Karmeliter gab folgende Vorschrift: „Nach dem Empfang des Sakraments soll sich der Frater verneigen, die Hostie schlucken und zum Wein hinzutreten, den er stehend in geringer Menge nehmen soll, um den Mund sorgfältig auszuspülen, damit kein Hostienteilchen zwischen den Zähnen zurückbleibt“¹⁸. Schon vorher hatten auch die Dominikaner dieselbe Rubrik befolgt¹⁹.

Aber nicht nur das Blut, sondern auch den Leib Christi hat man im Altertum und Frühmittelalter stehend empfangen²⁰. In dieser Zeit hielt man diese Haltung vor Gott für ehrfürchtiger und feierlicher als das Knien; auch daß man an den Sonn- und Festtagen, die ja die eigentlichen Kommunionstage waren, die Knie nicht beugen durfte, trug viel dazu bei, der früheren Sitte längere Dauer zu verleihen.

Für die griechische Kirche ist sie aus Bildwerken bezeugt. Im Codex Rossanensis, der um 500 geschrieben wurde, ist das letzte Abendmahl dargestellt. Der Heiland verteilt stehend das Brot; ihm zur Seite hebt ein Jünger die Hände zum Dankgebet empor; ein anderer nähert sich ihm mit verhüllten Händen; ein dritter empfängt gebeugt die Eucharistie und scheint ihm dabei die Hand zu küssen²¹.

In der lateinischen Kirche ist diese stehende Haltung ebenfalls üblich gewesen, wenn wir auch eindeutige Zeugnisse erst aus dem Frühmittelalter haben²². Eine Mönchsregel aus der Wende des 7. und 8. Jh., die sog. *Regula Magistri*, gab den während der Messe in der Küche Beschäftigten die Anweisung, „nach kurzem Gebet den Leib und das Blut stehend zu empfangen“²³.

N. B. sanguinem vero a diacono stantes accipient calice sibi tradito a sacerdote. Euseb. Amort a. a. O. I 406.

¹⁸ Études Carmélitaines 3 (1913) 54.

¹⁹ Oben A. 10.

²⁰ Vgl. Math. Högl, *Die Vorgeschichte unserer Kommunionbank*: Theologisch-prakt. Monatsschr. 11 (1901) 226.

²¹ Osc. von Gebhardt und Ad. Harnack, *Evangeliorum codex graecus purpureus Rossanensis* (1880) Tafel 9.

²² Oben S. 39.

²³ c. 21: *Quomodo debent communicari hebdomadarii vel cellarius. Nam cum ad communionem in oratorio ante abbatem statur, omnibus in pace acceptis, cum communicaverit abbas, post ipsum adhuc nullus communicet, sed statim praepositi fratrum illorum septimanariorum petant se debere ire foris, ut hebdomadarios ad communionem oratorio repraesentent, complentes eorum vice foris. Qui praepositi exeuntes unus coquinae praesit, alius ministeria ponat. Quibus exeuntibus foris, mox hebdomadarii lotis manibus ingressi orent modicum et post orationem soli abbati pacem dent. Ideo soli, ne dum omnibus dant, tardasse horam ad refectionem congregationi faciant et tarde egressi, cum necessaria non praeparant, exeunte congregatione abbatem in irae cogant vitium declinare, cum adhuc non fuerint ab eis praeparata, quae opus sunt. Ergo post modicam orationem erecti communicent et confirment.* Luc. Holstenius a. a. O. I 252. PL 88, 988.

Im *Ordo Romanus V* (n. 10) aus dem 10. Jh. „fordert der Diakon nach der Brechung der Oblaten den Akolyten auf, eine Patene zum Sitze des Pontifex zu tragen, der aufsteht, sich nach Osten wendet und kommuniziert“. Am Ende des 12. Jh. bezeugt der *Ordo Romanus X* (n. 11), daß der Papst nicht mehr stehend, sondern sitzend den Leib des Herrn empfing.

Ulrich von Richenthal beschreibt diesen Ritus in seiner Chronik des Konstanzer Konzils folgendermaßen: „Uff dem stuhl noss (genöß) der baupst (Johannes XIII. i. J. 1415) das sacrament, das im die brachtend, so im dann ze altar dientend, so er mess hett. Wann kain baupst nüsset das sacrament uff dem altar, wann wenn er nüssen sol, so gat er von dem altar und setzt sich uff ain stul und bringt man im das, da nüsset er es. Also was och diser stul“²⁴.

Die Päpste haben, wie es scheint, diese Art, sitzend zu kommunizieren, für sich allein in Anspruch genommen und sie anderen Bischöfen verboten, wie z. B. Honorius III. i. J. 1218 dem Erzbischof von Gnesen²⁵.

Während des ganzen Mittelalters haben die neukonsekrierten Bischöfe in der Messe, die sie zusammen mit dem Bischof lasen, stehend kommuniziert²⁶; heutzutage tun das außer ihnen nur noch der zelebrierende Priester und der Diakon und Subdiakon in der feierlichen Papstmesse.

Wann man anfang, beim Empfang des Leibes Christi zu knien, ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen, vielleicht als man den Gläubigen kleine Hostien gab und sie ihnen nicht mehr in die Hand, sondern in den Mund legte²⁷; die kniende Haltung war dann für die Austeilung bequemer.

Aus Denkmälern der Malerei erfahren wir eher von dieser Neuerung als aus der Literatur. Auf dem Abendmahlsbilde, das im Evangeliar des hl. Bernward von Hildesheim († 1024) dargestellt ist, empfängt Judas das Brot in kniender Haltung²⁸. Da die Apostel es auf den früheren Darstellungen stehend erhielten, würde der Mönchskünstler das nicht geändert haben, wenn der neue Ritus in seinen

²⁴ Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 158 (1802) 31; vgl. auch 141.

²⁵ *Thronum tibi facis erigi altiore cum clericorum ipsius ecclesie gravibus laboribus et expensis, in quo sedens oblationes recipis et etiam sanguinem Christi sumens in scandalum populorum pedes tibi faciens osculari.* — *Codex diplomaticus Maioris Poloniae* 1 (1877) n. 102.

²⁶ In dem vielleicht von dem Kardinal Jakob Gajetano Stefaneschi zwischen 1304 und 1328 zusammengestellten *Ordo Romanus XIV* steht für die Messe, in welcher der Papst Bischöfe konsekriert hatte, n. 57 folgende Rubrik: *Si sint unus vel duo consecrati tantum ac dispositio loci permittat quod stantes circa cornua altaris, sicut steterunt concelebrando missam, communicare possint, ibidem stando communicent.*

²⁷ Vgl. Peter Browe, *Kommunionriten früherer Zeiten*: Theol. u. Glaube 24 (1932) 597.

²⁸ *Repertorium für Kunstwissenschaft* 18 (1895) 365.

Kreisen nicht schon aufgekommen und ihm bekannt gewesen wäre. In der Literatur treffen wir ihn erst im 12. Jh., vielleicht zuerst in dem um 1119 aufgezeichneten *Liber usuum* der Zisterzienser, der aber nicht neue Gewohnheiten einführte, sondern schon bestehende schriftlich festlegte. Darin heißt es ausdrücklich, daß die Mönche an der Altarseite niederknien und so kommunizieren sollen²⁹. Ebenfalls aus dem 12. Jh. bezeugen diesen Brauch die Rubriken der Karthäuser und der Augustinerchorherren von Marbach, aus dem 13. Jh. die der Mönche von Val-des-Choux³⁰, der Dominikaner, Karmeliter³¹ und Franziskaner³².

Auch außerhalb der Klöster war er am Ende des 12. Jh. schon bekannt und geübt. Der Benediktinerabt Egbert von Schönau († 1184) redete in einer seiner Predigten die Katharer, die aus Flandern nach Köln gekommen waren, folgendermaßen an: Obwohl du nicht glaubst, „kommst du doch an Ostern mit dem Volke zur Kirche, richtest ehrfürchtig deinen Bart her und beugst viel demütiger als die andern am Altar deine Knie“³³. Auch in den *Queste del Saint Graal*, deren Dichter um 1220 schrieb, empfangen die Ritter kniend das Abendmahl³⁴. Eines der ersten Bilder, auf denen die Laien es so erhalten, stammt aus Frankreich, aus dem 13. Jh.³⁵; während sie sonst dabei stehend dargestellt wurden.

Etwa von dieser Zeit an breitete sich der neue Ritus immer mehr aus. Nach dem *Ordo Romanus XIV*, der am Anfang des 14. Jh. zusammengestellt wurde, erhielten nur noch die Bischöfe bei ihrer Konsekration den Leib des Herrn stehend, die Priester dagegen kniend. Nach demselben *Ordo* knieten auch der König und die Königin, wenn ihnen der Papst in der Krönungsmesse die Kommunion reichte³⁶.

Vereinzelt hat sich die alte Sitte länger erhalten. So war es bei den Prämonstratensern den Diakonen und Subdiakonen noch am Ende

²⁹ Oben A. 9.

³⁰ *Diaconus vero accedens ad communionem, genibus ad terram positus, togillam dependentem ante altare subleuet et apponat mento suo propter negligentias et resumpto capite sub manu sacerdotis convenienter aperto ore percipiat corpus domini; quo percepto surgat et supplicet; similiter et alii qui communicant.* W. de Gray Birch, *Ordinale conventus Vallis Caulium* (1900) 40.

³¹ Oben S. 44.

³² Auf dem Generalkapitel von 1254 wurde folgende Verordnung erlassen: *Flexis genibus communicent. Communicati vero accedant ad calicem vel calices et eis a diacono et subdiacono, si fieri potest, ministretur secundum quod fratrum expedit multitudo.* Archivum Franciscanum historicum 3 (1910) 81.

³³ Sermo 11 n. 10; PL 195, 90.

³⁴ Oben S. 24 A. 3.

³⁵ *Eucharistia, Encyclopédie populaire sur l'eucharistie*, publ. sous la direction de Maurice Brillant (1934) 570.

³⁶ n. 56; 57; 107; 110. Oben A. 26.

des 15. Jh. verboten, bei ihrer Kommunion zu knien³⁷. Auch in Pfarrkirchen hinderte das große Gedränge, das an den Hauptkommunionstagen herrschte³⁸, daß die Leute beim Empfange niederknieten; aber das wurde in dieser Zeit doch als ungeziemend empfunden und abgeschafft. „Dieses ehrwürdige Sakrament“, heißt es in dem *Sacerdotale* des Basler Bischofs Jac. Christophorus (1576—1608), „wird mit geringerer Gefahr und mit größerer Andacht empfangen, wenn die Kommunikanten dabei knien. Deshalb soll dieser Gebrauch, wo es gut geschehen kann, eingeführt werden“³⁹. Mit denselben Worten wurde er auch in der 1602 gedruckten Paderborner Agende vorgeschrieben⁴⁰; er war wohl also auch in diesem Bistum noch nicht allgemein eingeführt.

5. Die Ablution¹.

In Konstantinopel führte der hl. Johannes Chrysostomus die Sitte ein, den Kommunizierenden nach dem Empfang des Leibes und Blutes Christi etwas Brot und Wasser reichen zu lassen, damit sie den Mund ausspülen und die an der Zunge und den Zähnen hängenden Teilchen der Opferspeise leichter schlucken könnten². Im Abendlande wird bis zum 9. Jh. nichts dergleichen erwähnt. Einzig Kp. 38 der Regel des hl. Benedikt, nach welcher die Tischdiener nach der Kommunion ein *mixtum* (Brot mit Wein oder Wasser) nehmen mußten, hat man später

³⁷ In dem Visitationsprotokoll von St. Agatha O. Praem. (Diöz. York) aus dem J. 1494 heißt es u. a.: *Oculariter quedam invenimus necessarie reformanda... quod genua in elevacione hostie flectebat contra constituciones nostri Ordinis in hunc modum editas, quod nec diaconus neque subdiaconus in elevacione hostie vel perceptione eiusdem genua flectant, quod de cetero observare precipimus.* — *Collectanea Anglo-Praemonstrat.* ed F. A. Gasquet: Royal Histor. Society Publications (1904/06) II 10. Bei der Visitation von Barlings (Diöz. Lincoln) wird bemerkt: *Inhibemus ne diaconi de cetero in elevacione hostie genua flectant nec in perceptione eiusdem, sed sacerdoti diligenter attendentes eidem hostie cum elevatur reverenter inclinent.* Ebd. 28. Auch dem Messe lesenden Priester war verboten, vor seiner Kommunion zu knien. *Ad missam ante elevacionem sive post, nec in perceptione eiusdem sacerdos in choro sive extra missam celebrans, nunquam genua flectat sed reverenter omnino inclinet.* Ebd. III 221.

³⁸ In den *Sermones de ss. eucharistiae sacramento*, die vielleicht von einem Schüler Alberts d. Gr., jedenfalls aber im 13. Jh. verfaßt sind (vgl. J. Kramp, *Gregorianum* III 238), heißt es: *Cum enim populus christianus in solemnitatibus ad suscipiendum sacramentum convenit, propter multitudinem circa altare se comprimit, ita quod vix corpus Domini sine metu defluxus capere possit.* Ausgabe von G. Jacob (1893) 182.

³⁹ *Sacerdotale Basiliense* (Brunstruti 1595) I 157.

⁴⁰ Anggeführt von Joh. Brinktrine, *Die hl. Messe in ihrem Werden und Wesen* (1931) 231.

¹ Vgl. u. a. Jos. Braun, *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung* (1932) 552.

² Mansi a. a. O. III 1150.

dahin gedeutet; so hat z. B. der Abt Smaragd von Verdun, der um 820 eine Regelerklärung schrieb, diese Vorschrift begründet³. Sie blieb, wie z. B. aus den Satzungen einiger süddeutschen Klöster (10./11. Jh.) hervorgeht⁴, bei vielen Benediktinern in Übung, weitere Verbreitung scheint sie aber vorderhand noch nicht gefunden zu haben. Denn Amalar von Metz († um 850) hat auf den Vorwurf, daß er gleich nach der Kommunion ausspucke, die Antwort gegeben, daß er das wegen seines Asthmas tun müsse, daß das etwas Gesundes, Natürliches sei, daß es auf die innere Herzensgesinnung ankomme, nicht auf solche Dinge⁵; von dem *mixtum* und dem Ausspülen des Mundes sagte er nichts, und doch wäre das nahe gelegen, wenn er diese Sitte gekannt und geübt hätte.

Nach der Kommunion einen Bissen Brot und einen Schluck Wein zu geben, hat dann erst wieder der Pariser Theologieprofessor Joh. Belet in seinem vor 1165 geschriebenen *Rationale divinorum officiorum* empfohlen; dieser Brauch, den er auf die oben erwähnte Regel zurückführte, müßte, wie er meinte, wenigstens an Ostern überall eingeführt werden, um so das Ausspeien kleiner Sakramentsteilchen zu verhindern⁶. Zu den französischen Kirchen, in denen man dies tat, gehörte noch um die Mitte des 13. Jh. Soissons, wo man an diesem Feste in der Kathedrale Gefäße mit Wein und Oblaten hinstellte, von denen die Leute nach ihrer Kommunion, wenn sie wollten, nehmen konnten⁷. Auch der spanische Pfarrer Guido de Monte Rocherii nannte in seinem 1333 geschriebenen *Handbuch für Seelsorgsgeistliche* diese Austeilung „einen löblichen Brauch einiger Kirchen“⁸.

³ Quod dicit „accipiat mixtum“, panem intelligit simul et vinum. In multis enim provinciis panis tantum et vinum quod super altare offertur „mixtum“ vocatur. Propter potationem s. dicit, ne aliquid inde sumptum execrans proiciat in sputo. PL 102, 873.

⁴ Diebus festis solus abbas offert oblacionem panis et vini, oscula tamen pacis tradunt invicem per ostensionem caritatis, participant quoque communionem s. non aliqua presumptione, sed antea facta confessione, conscio deo de omnium vita. [Ab] ipso abbate accepta communione prebetur eis a custode parum in calice nulli, ut ex eo lavetur eorum bucca. Bruno Albers, *Consuetudines monasticae* (1900/12) V 28.

⁵ Epist. ad Gundradum; MGH Epist. V 263; PL 105, 1336.

⁶ c. 119: Exponendum modo est de parvo quodam prandiolo quod fieri debet ante magnum prandium in paschate quando communicandum est. Statutum enim est in quibusdam ecclesiis et ubique terrarum sic debere fieri, ut illo die panis et vinum in ecclesia habeatur, et cum homines communicaverint, detur statim unicuique panis bucca priusquam recedant et paululum vini, ne forte quidpiam de sacramento in ore remanserit, quod expuendo facile emitti queat. Posset enim facile contingere, si non statim comederetur. Quae sane laudabilis consuetudo omnibus probatur sumpsitque originem ex institutione b. Benedicti... Debent autem singulis diebus religiosi communicare, qui vel pomum vel aroma aliquod vel tale quidpiam saltem comedere debent, quod nauseam compescat. PL 202, 122.

⁷ Rituale des Bischofs Nivelon II. († 1262); PL 66, 611.

Während er aber nur in wenigen französischen und spanischen Kathedralen üblich war, hat eine andere Art der Ablution mit Wein und Wasser oder bloß mit Wein allgemeine Verbreitung gefunden und ist ein Teil des offiziellen Ausspendungsritus geworden. Wie es scheint, war sie, wie einige merkwürdige Gebräuche zeigen, in manchen Kirchen Frankreichs schon im 11. Jh. eingeführt. So teilte der hl. Abt Odilo von Cluny († 1049) im Kelche des hl. Maiolus den Kommunikanten geweihtes Wasser aus⁹, und am Karfreitag wusch man in Avranches, wie der Bischof Johann um 1065 berichtet, das Kreuz nach der Kußzeremonie mit Wein und Wasser und gab es dem Klerus und Volk nach dem Empfang des Leibes und Blutes Christi zu trinken¹⁰.

Gewiß, das waren Einzelfälle, die in besonderen Umständen begründet waren, aber vielleicht wäre man doch nicht auf den Gedanken gekommen, das so zu machen, wenn man nicht schon vorher eine Ablution bei der Sterbekommunion gekannt¹¹ und von da auf die gewöhnliche Kommunion übertragen hätte. Sicher ist eine solche in den Cluniazenser Satzungen, die sich Wilhelm von Hirsau (1091) für seine Abtei zusammenstellen ließ, erwiesen¹². Merkwürdigerweise ent-

⁸ *Notandum quod post sumptionem corporis Christi debet sumi aliquantulum de vino, ne aliquid de isto sacramento remaneat et spuendo emittatur. Unde in aliquibus ecclesiis est laudabilis consuetudo, quod in die Paschae post communionem datur aliquantulum de vino et pane. — Manipulus curatorum (Antverpiae 1570) IV c. 10.*

⁹ *Vita auct. Petro Damiano; AS Jan. I 75.*

¹⁰ *Quo peracto (nach der Anbetung des Kreuzes) crucifixus in commemoratione sanguinis et aquae fluentis de latere redemptoris vino et aqua lavetur, de quo post s. communionem chorus bibat et populus. R. Delamare, Le De officiis eccles. de Jean d'Abranches; Bibliothèque liturgique 22 (1923) 34. PL 147, 51. Nach dem Gilbertineritus (die Hs. stammt aus dem 15. Jh., gibt aber frühere Gewohnheiten wieder) wurde dieses Wasser im Speisesaal ausgeteilt. Tunc (nach der Vesper) lavetur s. crux in ecclesia et reliquie intinguntur in aqua que bibatur ad prandium et cooperiatur crux usque post nonam in crastino. R. M. Woolly a. a. O. (S. 24 A. 5) 39. Diese Waschung kann aus Jerusalem stammen, wo sie schon im Frühmittelalter üblich war, wo aber das Wasser nicht zum Trinken gereicht wurde. Oriens christianus N. S. 5 (1915) 229.*

¹¹ Sie wird in vielen Mönchsregeln erwähnt und wohl mindestens seit dem 10. Jh. üblich gewesen sein. In den *Consuetudines*, die der Cluniazenser Bernhard 1068 aufgezeichnet, heißt es I c. 24: *Interea curatur, ut infirmi bucca lavetur . . . Ipsum autem Domini corpus in vino aquae permixto intingitur; quo epotato, ebibit quoque ablutionem calicis, et si potest, ablutionem digitorum sacerdotis et adhuc calicis; si non potest, alius ebibit. M. Herrgott, Disciplina monast. vetus seu collectio auctorum O. S. B. qui de monast. disciplina tractaverunt (Parisiis 1726) 191.*

¹² I c. 86: *Tunc adiutor eius (des Zelebranten) sive ipse communicavit sive non, vinum ei ad abluendum calicem dat; tunc infundit ita, ut secunda vice quatuor digitos, quibus corpus Domini tractavit, super calicem lavet, quos etiam in ea parte, ubi sanguinem sumpsit, ad summum calicis ingerere debet et qualibet vice vinum infusum ipse sumere, quamquam de eodem calice etiam communicantes mox debeant vinum bibere. PL 150, 1019.*

halten die übrigen Regeln Clunys nichts von ihr; dagegen ist sie im 12. Jh. im Ordinarium der Kathedrale von Soissons bezeugt¹³, und auch die Zisterzienser haben nach dem Empfang des Leibes und Blutes Christi einen solchen Schluck Wein genommen¹⁴. Ebenso reichte man ihn noch im 14. und 15. Jh., wo diese Doppelkommunion ausnahmsweise, wie in Mainz¹⁵ und in Rom in der Papstmesse¹⁶, erhalten geblieben war.

Im 12. Jh. wird er aber nur in reichen Stifts- und Kathedralkirchen, die sich diese doppelte Ausgabe leisten konnten, verteilt worden sein; jedenfalls ist in dieser Zeit nur sehr wenig davon die Rede. Erst als man anfang, den Laien das Blut nicht mehr zu reichen, blieb die Austeilung unkonsekrierten Weines teils als Spülung teils als Erinnerung zurück. Sie konnte um so leichter Eingang finden, als man schon im 11. und 12. Jh. bei der Doppelkommunion nur Wein gegeben hatte, in den man einen Teil der konsekrierten Hostie gelegt¹⁷ oder etwas Blut gegossen hatte, oder man hatte in das Blut soviel Wein nachgeschüttet, als man nötig hatte¹⁸.

¹³ In dem 1130—40 aufgeschriebenen Buch heißt es in den Rubriken des Oster-sonntags: *Statim ut perceperint communionem, corpus et sanguinem D. J. Chr., praesto sint subdiaconi qui propinent illis vinum et acolyti tenentes manutergia ad tergendum ora. Postquam omnes clerici sunt communicati, eodem ordine veniat populus et interdum haec fiunt, cantetur in choro communio et Sexta.* M. F. J. Dunod, *Histoire des Sequanois et de la province sequanoise . . . de l'église de Besançon* (Dijon 1735) Preuves XL.

¹⁴ Oben S. 43 A. 9.

¹⁵ Ein Bürger machte 1324 für die Pfarrei St. Emmeran eine Stiftung *ad comparandum vina in festo pascatu et ad bibendum ab hominibus, quo pro tunc corpus domini manducabant et eius sanguinem ibidem bibent.* Hessische Urkunden, hg. von Ludw. Baur (1860/73) V 243.

¹⁶ In dem am Ende des 14. Jh. abgefaßten *Ordo Romanus XV* heißt es n. 11: *Nota quod in ista communione (in der 3. Weihnachtsmesse) et in die Paschae parantur tres calices magni, unus pro consecratione, alius cum quo papa vinum bibit, alius pro communicantibus post sumptionem eucharistiae. Vinum sumunt de manu alicuius acolythorum.*

¹⁷ Ein Ordinarium der Benediktinerabtei St. Aper (Diöz. Toul) beschreibt die Konventskommunion des Gründonnerstags folgendermaßen: *Accedant fratres ad s. communionem. Dimittatur aliqua pars de corpore Christi in calice et portetur a diacono super altare b. Apri et teneat ibi calicem et unus puer ampullam, in qua sit vinum quod in calicem fundatur cum necesse fuerit, donec biberint omnes fratres monachi. Sanctificatur enim per corpus Christi consecratum et in calice depositum, cum dicitur: „Fiat haec commixtio“. Sacrista vero habeat alium calicem et urceum cum vino ad altare s. Christophori et ibi bibant conversi et conversae, qui corpus Domini susceperunt.* Joa. Mabillon, *In ordinem romanum commentarius praevious* c. 13; PL 78, 899.

¹⁸ In einem Rituale der Passauer Augustinerchorherren aus dem 12. Jh. heißt es: *Consummatis sacramentis, postquam „Agnus Dei“ semel chorus imposuerit, sacerdos dat pacem diacono et diaconus cantori . . . Postquam autem diaconus et subdiaconus communicaverint . . ., bini et bini veniant communicare fratres . . .*

In den Konstitutionen von St. Evurtius in Orleans, die um die Mitte des 12. Jh. von St. Viktor übernommen wurden, heißt es: „Nachdem die einzelnen aus der Hand des Priesters den Fronleibnam erhalten haben, treten sie an die linke Altarseite, wo ihnen der Diakon den Kelch reicht . . . Dabei halten sie mit der rechten Hand den mit einem Tuch umwickelten Kelch und führen ihn, wie es gut scheint, zum Munde. Der Subdiakon muß mit einer Kanne dabeistehen und, sooft es nötig ist, Wein in den Kelch nachgießen“¹⁹. Ähnlich lautete die Vorschrift in den um 1176 aufgezeichneten Regeln und Riten der Lateranensischen Chorherren²⁰, und auch noch die im 13. Jh. niedergeschriebenen Satzungen der Mönche von St. Benignus in Dijon, die zur Cluniazenser-Observanz gehörten, sprachen von dieser Art, „das Blut zu vermehren“²¹.

Als die Anschauung, daß solcher Wein nicht konsekriert sei, immer mehr durchdrang²², gab man die Vermischung auf und reichte einfach Wein oder man behielt sie der alten Tradition zuliebe noch bei. Für diese letztere Art zeugt der angesehene Liturgiker Guilelmus Durandus († 1296), der sagt: „An einigen Orten wird vom Priester etwas Blut im Kelche zurückbehalten und Wein zugesüttet, wovon die Kommunizierenden erhalten. Es wäre ja nicht geziemend, soviel Blut zu konsekrieren, außerdem gäbe es auch keinen Kelch, der dafür groß genug wäre“²³. Im allgemeinen darf man aber vom 13. Jh. an annehmen, daß bloßer Wein gemeint ist, wenn die Dokumente von „Spülung“ (*purificatio*, *ablutio* oder seltener *absumpcio*²⁴) reden.

Sie war mindestens vom 13. Jh. an in allen Kloster- und Pfarrkirchen üblich oder wurde allmählich eingeführt; zahllose Ritualien,

prius tamen secundo „Agnus Dei“ incepto a cantoribus. Interim diaconus in sinistro cornu altaris habeat praeparatum calicem cum sanguine subtus involutum mundissimo linteamine, ut si casu aliquid de sanguine distillaverit, in ipso linteamine recipi possit. Subdiaconus autem vas cum vino habeat, de quo, si opus fuerit, in calicem mittat. Et interim cantores tertium „Agnus Dei“ et communionem finiant. Communicatis fratribus sacerdos missam compleat, dicta a diacono „ite missa est“. Communicat populus, in quo communicando adiuvatur presbyter ab alio sacerdote cum diacono et subdiacono. Euseb. Amort a. a. O. II 992.

¹⁹ Edm. Martène a. a. O. (S. 26 A. 18).

²⁰ *Interim* (während der Leib des Herrn verteilt wird) *autem diaconus stans in gradibus altaris summa cum diligentia calicem cum calamo teneat custodiatque, ut unusquisque de sanguine modicum quid accipiat. Mansionarius autem vas cum vino habeat, de quo, si opus fuerit, mittat in calicem.* L. Fischer a. a. O. (S. 25 A. 6) 86. Vgl. auch oben S. 38 A. 35.

²¹ Oben S. 38 A. 35.

²² Vgl. darüber Joa. Mabillon, *In ordinem romanum commentarius praevius* c. 12. 13; PL 78, 893 f. Mich. Andrieu, *Immixtio et consecratio* (1924). Peter Browe, *Die Kommunion an den letzten 3 Kartagen*: Jb. f. Liturgiewiss. 10 (1930) 68 f.

²³ *Rationale divin. officiorum* IV c. 42 n. 1.

²⁴ Im Inventar des Hauses der Fraterherren von Hildesheim (1474) heißt es: *Quo tempore etiam factum vas illud deputatum pro absumptione sive ablucione fratrum tempore communionis ad modum calicis.* Rich. Döbner, *Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Luchtenhofe zu Hildesheim*: Quellen u. Darstellungen zur Gesch. Niedersachsens 9 (1903) 387.

Ordensgewohnheiten und Synoden schrieben sie vor und regelten ihren Ritus.

Nur einige wenige Beispiele seien angeführt. Nach dem um 1254 vollendeten Ordinarium der Dominikaner und dem von ihm abhängigen der Karmeliter sollte dieser Wein zur Ausspülung des Mundes (*ad abluendum os*) gereicht werden; er wurde aus einem Kelche, aber nicht aus dem Meßkelche gegeben und stehend genommen²⁵. In dem um 1264 geschriebenen Ordo der Kathedralkirche von Marseille heißt es bei den Rubriken der Osterkommunion: „Zwei Kleriker sollen beim Altar stehen und mit ganz reinem Leinen umwickelte Kelche in der Hand halten und daraus den Kommunizierenden Wein reichen“²⁶. Um dieselbe Zeit ist dieser Brauch auch aus dem Kollegiatstift St. Omer bezeugt²⁷. Die Generalkonstitutionen der Humiliaten, die 1309—17 aufgezeichnet wurden, gaben folgende Anweisung: „Nach der Kommunion reiche man allen aus einem Kelche oder einem eigens dafür bestimmten Becher (*cum calice vel scipho ad opus deputato*) nichtkonsekrierten Wein, konsekrierten aber darf wegen der Gefahr des Verschüttens niemand erhalten“²⁸. Eine Münstersche und eine Kölner Synode von 1279 bestimmten, „daß der Priester einen Kelch mit Wein und Wasser bereit halten soll, aus dem die Kommunizierenden trinken müssen“²⁹, während die Synoden von Lambeth (1281)³⁰ und Nîmes (1284)³¹ dafür nur Wein vorschreiben. Dieselbe Sitte scheint auch in Spanien geherrscht zu haben; wenigstens sprach der König Pedro el Ceremonioso von Aragonien 1344 in seinen Palastgesetzen nur von dem Wein, der nach der Kommunion gereicht werden sollte³².

Wie man früher das Blut direkt oder mittels einer Saugröhre aus dem Kelche genommen hatte, so machte man es auch bei der Ablution³³; in vielen Kircheninventaren sind diese *fistulae* verzeichnet³⁴.

²⁵ Oben S. 42 A. 9.

²⁶ *Institutions liturgiques de l'église de Marseille*, publ. par Ul. Chevalier; Bibliothèque liturgique 14 (1910) 90.

²⁷ *Dyaconus autem et subdyaconus flexis genibus tenent pannum sericum explicatum coram et maior custos tenet s. calicem Audomari in quo hauriunt vinum qui volunt*. L. Deschamps de Pas, *Les cérémonies religieuses dans la collégiale de Saint-Omer au XIII^e siècle*; Mémoires de la Société des Antiquaires de la Morinie 20 (1886/87) 180.

²⁸ G. Tiraboschi, *Vetera Humiliatorum monumenta* (1766/68) III 117.

²⁹ Mansi a. a. O. XXIV 310. ³⁰ Oben S. 26.

³¹ *Sacerdotes vinum purum habeant paratum in ecclesia, quod statim tribuant populo, postquam receperint corpus Christi, prohibendo communicantibus, ne a praesentia ipsorum sacerdotum recedant, donec de vino aliquantum bibant et diligenter abluerint os suum*. Mansi a. a. O. XXIV 535.

³² Próspero de Bofarull y Mascaró, *Coleccion de documentos inéditos de archivo general de la Corona de Aragon* 22 (1850) 138. ³³ Oben S. 52 A. 20.

³⁴ Unter den gottesdienstlichen Geräten der Ansgarikirche in Bremen befand sich 1360 auch *coclear argenteum cum una fistula ad ministrandam ablutionem com-*

Anfangs war es Pflicht, die Spülung zu nehmen³⁵, so daß Nonnen, die keinen Wein hatten, glaubten, nicht kommunizieren zu dürfen³⁶. In nachmittelalterlicher Zeit war sie aber freigestellt und nur angeraten, wenn man merkte, daß man Teilchen des Sakramentes, die man sonst nicht schlucken konnte, im Munde oder an den Zähnen hatte; in diesem Falle konnte man sich mancherorts auch zweimal von dem Weine geben lassen.

Natürlich war diese „Spülung“ an den großen Kommuniontagen mit vielen Kosten verbunden, und es war manchmal nicht leicht, den nötigen Wein zu beschaffen. Deshalb nahm man an einigen Orten auch Met (*mulsum*); wenigstens ist das in nachmittelalterlicher Zeit aus Ermland bezeugt³⁷. Die meisten Kirchen erhielten den Wein durch Stiftungen, die aus sehr vielen Städten, z. B. 1322 aus Dortmund³⁸, 1352 aus Utrecht³⁹ und 1453 aus Aarau⁴⁰, bezeugt sind. In einer Vergabung für die Lorenzkirche in dem steiermärkischen Mürztal heißt es 1352: *Es ist auch zu wissen, das der vorgenant Herr Helbeig die vorgenanten Weingarten darumb allermaist gehauft hat, das man in der hl. zeit ze Ostern gantzen wein davon gab gemeinklich allen den, die sich mit gotz leichnam berichten*⁴¹. Solche Stiftungen wurden noch

municantibus. Bremisches Urkundenbuch 3 (1880) n. 222. Das Inventarverzeichnis des Münsters in Hameln nennt 1430 *due fistule argenteae servientes ad oblationes* (wohl Schreibfehler für *ablutiones*) *laicorum tempore communionis*. Urkundenbuch des Stifts und der Stadt Hameln II; Quellen u. Darstellungen zur Gesch. Niedersachsens 10 (1903) n. 165. Vgl. über diese Röhrchen auch Jos. Braun a. a. O. 249 f.

³⁵ Oben A. 28.

³⁶ Der Erzbischof Odo Rigaud visitierte 1269 das Nonnenpriorat S. Albini O. Cist. und schrieb darüber in seinem Protokoll: *Septies in anno tenentur confiteri et communicari; invenimus tamen eas aliquotiens fuisse negligentes super hoc et dixerunt quod hoc pretermiserant facere, pro eo quod vinum post communionem non habebant, et precepimus eis, hoc audito quod propter hoc non pretermitterent de cetero communicare, quinimo sese summa cum diligentia ad hoc prepararent*. Th. Bonnin, *Regestrum visitationum archiep. Rothomag.*; Journal des visites pastor. d'Eude Rigaud (Rouen 1852) 412.

³⁷ Pastoralblatt für die Diözese Ermland 43 (1911) 93.

³⁸ Ein Bürger stiftete dem Katharinenkloster 12 Denare *pro ablutione omnium communicantium apud vos*. Dortmunder Urkundenbuch, Ergänzungsband 1 (1910) n. 562. Eine andere Stiftung 1339 für die Reinaldikirche; ebd. II 2 (1894) n. 455.

³⁹ *Item mando eisdem procuratoribus expresse, quatenus singulis annis, diebus dominicalibus et festivis hominibus humiliter spiritu viventibus et eucharistiae sacrum recipientibus, tempore receptionis sacramenti eisdem vinum et ablutionem ministrent*. Ant. Matthaeus, *Veteris aevi analecta* (Hagae Comitum 1738²) I 760.

⁴⁰ Man stiftete *duos florenos pro vino missarum, que fuerint in ecclesia parochiali in Arvio et hominum pro tempore, quo communicant in eadem ecclesia*. W. Merz, *Die Jahrbücher der Stadt Aarau* (1924/26) I 104.

⁴¹ Ch. Schöttgen und G. Chr. Kreysig, *Diplomataria et scriptores historiae german. medii aevi* (Altenburgi 1753/60) I 61.

weit über das Mittelalter hinaus gemacht⁴². Anderwärts, wie in Valsolda (Erzb. Mailand)⁴³, in Seyne (Basses-Alpes)⁴⁴ und in Nymwegen⁴⁵, übernahmen der Rat und die Bürgerschaft die Beschaffung dieses Weins für die eine oder andere Kirche, und dann teilte ihn zuweilen der Ratsdiener im *poculum publicum* aus⁴⁶. Wieder anderswo fiel sie der Geistlichkeit⁴⁷ oder dem Kirchenfonds zur Last.

Aus den Stiftungen kann man auch erkennen, an welchen Tagen die Gläubigen ihrer Osterpflicht genügten und daß der Karfreitag im Mittelalter ein beliebter Kommuniontag war. In der Schenkung eines Münchener Bürgers von 1318 für die Marienkirche heißt es: „Wir geben auf ewige Zeiten jedes Jahr in der Mitte der Marterwoche . . . ein halbes Pfund Münchener Pfennige, das man dem Kirchenpropst anvertrauen soll; er soll dafür welschen Wein anschaffen, den man am Abblatag (Gründonnerstag), Karfreitag, am hl. Abend und am hl. Tage zu Gottes Ehre denjenigen Leuten geben soll, die unseres Herrn Leib empfangen“⁴⁸. In einer Nürnberger Pfarrkirche werden die Ausgaben für den Ablutionswein i. J. 1493 folgendermaßen angegeben: *Item communicantes* 52 *moß an dem wein on dem oster tag. Item am polensuntag* (Palmsonntag) 29 *moß wein communicantes. Item am grundonnerstag* 32 *moß . . . Item am Karfreitag* 58 *moß . . . Item an dem andern oster tag (!)* 9 *moß . . . Aller heligen tag* 3 *moß*⁴⁹.

⁴² Im *Libri memoriarum* von Oldenzal (Prov. Overijssel) heißt es: Anno D. 1520 obiit dñus Engelbertus Peze, presbyter et canonicus huius ecclesiae . . . idem contulit senioribus octo vicariis medium modium siliginis ad vina populi communicantis. Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht 15 (1887) 165. Vgl. unten A. 62.

⁴³ In den 1240 zusammengestellten Ortsstatuten heißt es von diesem „Osterwein“ c. 87: *Item, si è deliberato et ordinato che il vino che si deve dare nella Pasqua di Resurrettione di N. Signore alla chiesa di Sant' Mamette che se gli debba dare ogni anno puro e bono. — Corpus statutorum ital. 8. Statuti dei Laghi di Como e di Lugano II* (1915) 282.

⁴⁴ Die Rechenschaftsablage des Stadtkämmerers von 1411 verzeichnet diese Ausgabe für Gründonnerstag, Karsamstag und Ostern, aber nicht für den Karfreitag, an dem man also in dieser Zeit dort nicht mehr kommunizierte. P. Meyer, *Document linguistique des Basses-Alpes*; Romania 27 (1898) 367. Ein anderes Beispiel oben A. 13.

⁴⁵ *Rekeningen der stad Nijmegen 1382—1543*, uitg. door H. D. J. van Schevichaven en J. C. J. Klijntjens (1910 f.) I 28.

⁴⁶ Eine Notiz aus Deventer (1561) besagt: *Nocte nativitatis Christi ex antiqua consuetudine multi sumunt corpus Christi. Quum igitur d. Carolus pastor celebrasset missam et multi essent, qui communicare cuperent nec iam mature adesset minister Senatus cum poculo publico, quo solet communicantibus prebere ablutiones . . . Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde . . .*, uitg. door Js. Ant. Nijhoff 10 (Arnhem 1848) 131.

⁴⁷ Im schlesischen Grottkau wurde 1408 in einem Schiedsspruch zwischen dem Rat und dem Stadtpfarrer bestimmt, *quod . . . plebanus et sui successores . . . vinum pro divino officio et sacrificio altaris dare et procurare suis expensis ac vinum eo modo pro omnibus christifidelibus in 4 festivitibus communicare volentibus ordinare*. Athan. Burda, *Untersuchungen zur mittelalterlichen Schulgeschichte im Bistum Breslau* (1916) 242. ⁴⁸ *Monumenta boica* 7.0 (1932) 441.

⁴⁹ Alb. Gumbel, *Das Meßnerpflichtbuch von St. Lorenz in Nürnberg i. J. 1493*; Einzelarbeiten aus der Kirchengesch. Bayerns 8 (1928) 52. 41.

Im Hochmittelalter wurde diese Spülung aus einem Kelche gegeben⁵⁰, wie das mit dem Blute Christi der Fall gewesen war. Im Spätmittelalter finden sich aber schon Stiftungen, die eine Änderung anzeigen⁵¹, und besonders nach der Reformation drangen sowohl Ritualien, wie 1580 in Augsburg⁵², als auch Synoden, wie 1568 in Ravenna⁵³, 1569 in Orvieto, um 1574 in Genua⁵⁴, 1596 in Salerno⁵⁵, 1584 in Bourges⁵⁶ und 1626 in Sitten⁵⁷, mit Nachdruck darauf, die Ablution nicht aus einem Kelche, sondern aus einem anders geformten Gefäße auszuteilen, „damit sie“, wie der Nuntius Frangipani in Köln sagte, „mit geziemender Sorgfalt genommen werde und nichts auf den Boden falle und damit das ungebildete Volk nicht glaube, das Sakrament unter beiden Gestalten zu bekommen“⁵⁸.

Um diesen Irrtum zu verhindern, hat man mancherorts auch bestimmt, daß nicht der Priester, sondern ein niederer Kleriker den Wein austeilten sollte. Vielfach hatte das aber auch andere Gründe, ebenso wenn man dieses Amt in späterer Zeit oft Laien zuteilte⁵⁹.

⁵⁰ Oben A. 14. 22.

⁵¹ In dem Testament eines Utrechter Dekans aus dem 15. Jh. heißt es: *Item, ick geve die kerck s. Johans t' Utrecht eenen hogen zilveren becker . . . om mede te communiceren op die hoochtyden*. Archief voor kerkel. en wereldsche geschiedenis (Utrecht) 1839) II 35.

⁵² F. A. Hoeynck a. a. O. (S. 42 A. 62) 136.

⁵³ *Ne vero ss. eucharistiam sumentes, praesertim rudes et imbecilli (!), sub utraque specie fortasse communicare arbitrentur, statuimus, quod communicantes omnes in vase aliquo, quod non habeat calicis formam, se purificent*. Mansi a. a. O. XXXV 619.

⁵⁴ Ebd. 661. 569.

⁵⁵ *Purificatio autem ne detur in calice consecrato, sed in vase vitreo vel stanneo, ne quisquam sibi persuadeat rursus se Christi sanguinem sumere . . . Ipsum vero vas vitreum vel stanneum alteri usui non serviat quam fidelium purificationi*. Ebd. 990.

⁵⁶ Mansi a. a. O. XXXIV 903.

⁵⁷ *Doceatur populus id, quod pro ablutione datur, non esse Christi sanguinem, ut imperiti putant, sed merum vinum in eum finem datum, ut s. hostia facilius in stomachum demittatur. Satius esset hoc nomine alterius formae poculo uti pro ablutione communicantium quam calice, ut inveteratus error penitus eximatur*. Zitiert von Ed. Wymann, Der Geschichtsfreund 60 (1905) 40.

⁵⁸ *Directorium eccles. disciplinae Colon. praesertim accomodatum* (1597) 394, angeführt von A. J. Binterim, Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzügl. Diözesanconcilien (1835/45) VII 374.

⁵⁹ Die Anordnungen, die 1564 einige in Wien versammelten Bischöfe und Äbte für die von Pius IV. gestattete Kommunion unter beiden Gestalten trafen, schrieben u. a. vor, *ut sacerdote catholico, qui corpus Domini sub specie panis praebet, in medio altaris existente levita vel alius sacerdos catholicus ministrans e dextro altaris calicem sacrum, e sinistro vero et infra altaris gradus aedituus vel aliquis alius honestus laicus meram ablutionem vini non consecrati, quemadmodum hactenus in usu fuit, porrigat, ita ii, qui unica specie contenti esse volent, ad illum, puta aedituum solum, qui vero sub utraque communicare voluerint, etiam ad sacrum calicem sese conferre queant*. A. a. O. (S. 27 A. 20) 85.

Diese Spülung blieb in manchen Diözesen, wenigstens an hohen Festtagen, bis ins 18. und 19. Jh. hinein üblich⁶⁰. Nach den Konstanzer Ritualien von 1686 und 1721 sollte sie denjenigen, die sie verlangten, gegeben werden⁶¹. 1729 wurde in der im Kanton Uri gelegenen Pfarrei Wassen eine alte Stiftung, die *anderswohin* verwendet worden war, erneuert und bestimmt, *das der Communionwein sowohl als der Meßwein und Brod, in bester Form es geschehen mag, dem Volke gereicht werde, so weit als die Stüftung sich erströken mag*⁶². Auch im Erzbistum Köln wurde dieser Kommunionwein noch im 18. Jh. gereicht⁶³, und das Meßbuch des Pariser Bistums schrieb ihn noch 1776 im feierlichen Hochamte vor⁶⁴. Selbst das Missale Pius' X. hat noch eine Rubrik, die seinen Gebrauch erlaubt und regelt⁶⁵, obwohl er jetzt so ziemlich überall abgeschafft sein dürfte; nur in einigen Orden hat er sich bei bestimmten Gelegenheiten bis heute erhalten; die Karthäuser und Dominikaner⁶⁶ z. B. bekommen ihn noch in der Gründonnerstagskommunion.

6. Der Gesang während der Austeilung.

Der hl. Augustin berichtet, daß zu seiner Zeit, etwa in den letzten Jahren des 4. Jh., im Karthagischen der Brauch eingeführt worden sei, bei der Einsammlung und bei der Austeilung der Opfergaben Psalmen zu singen¹, und der hl. Bischof Aurelian von Arles († 551) sagt in seiner Mönchs- und Nonnenregel: *Psallendo omnes communicent*². Mindestens vom 5. Jh. an wird dieser Gesang so ziemlich in

⁶⁰ Vgl. J. Alb. Thijm, *Over ablutiewein*: De Katholiek 157 (1920) 52 u. 159 (1921) 30. H. Mosmans, *De Leeken-ablutie*: Tijdschr. voor Lit. 9 (1928) 87.

⁶¹ Dold a. a. O. 55. ⁶² Der Geschichtsfreund 81 (1926) 70.

⁶³ Arn. Dresen, *Kommunikantenbecher und Laienkelch*: Histor. Archiv des Erzbistums Köln (1929) 39.

⁶⁴ *Postea diaconus* (im levitierten Hochamt) *secundum consuetudinem locorum accepto de credentia calice vel alio vase cum vino modica aqua mixto . . . illud praebebat omnibus qui communicaverunt, etiam laicis*. — *Missale Parisiense . . . Caroli Gasp. Guil. de Ventimille . . . Paris. archiepiscopi . . . auctoritate . . . editum* (Parisiis 1776) II c. 10. Vgl. *Dict. de théologie* 1 (1923) 92.

⁶⁵ X n. 6: *Minister autem dextera manu tenens vas cum vino et aqua, sinistra vero mappulam, aliquando post sacerdotem eis porrigit purificationem et mappulam ad os abstergendum*. In der *Missa Pontificalis* heißt es X n. 9: *Diaconus purificationem eis ministret*. ⁶⁶ Mortier, *La liturgie dominicaine* (s. a.) IV 197.

¹ *Retractat*. II c. 11: *Inter haec Hilarius, quidam vir tribunitius, laicus catholicus, nescio unde adversus Dei ministros, ut fieri assolet, irritatus, morem qui tunc esse apud Carthaginem coeperat ut hymni ad altare dicerentur de Psalmorum libro sive ante oblationem sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum, maledica reprehensione, ubicumque poterat, lacerabat asserens fieri non oportere. Huic respondi, iubentibus fratribus et vocatur liber ipse „Contra Hilarium“*. CSEL XXXVI (1902) 144; PL 32, 634.

² Luc. Holstenius a. a. O. (S. 42 A. 3) I 154.

allen Kirchen üblich gewesen sein³, um das lange Hin und Her der Gläubigen während der Doppelkommunion etwas zu beleben, um ihre Herzen zu Gott zu erheben und der inneren Freude Ausdruck zu verleihen. „Während der Leib Christi genossen wird“, sagt eine Einsiedler Handschrift des 10. Jh., „soll sanfter Gesang die Ohren der Empfänger umschmeicheln, daß sie nicht auf müßige Dinge kommen und sich an ihnen ergötzen, sondern zur Liebe dessen angeregt werden, den sie empfangen“⁴.

Der Lieblingsgesang des Altertums, mit dem es die Kommunion umgab, war der 33. Psalm, dessen Vers *Gustate et videte, quia suavis est Dominus* ihm eine Vorahnung des christlichen Opfermahles zu sein schien. Hieronymus kam auf diese Verwendung zu sprechen⁵, und auch Augustin erwähnte sie öfters⁶. Ebenso hat er vielen Kirchen des Frühmittelalters die Gläubigen zum Altar begleitet⁷ oder seine Verse *Accedite ad eum et illuminamini* und *Gustate et videte* sind als Antiphonen genommen worden, denen man einen Hymnus oder einen anderen Psalm anfügte. Wenn die Kommunionausteilung zu Ende ging, sang man das *Gloria Patri* und wiederholte die Antiphon.

Die Römer nannten diesen Gesang *antiphona ad communionem* oder *ad communicare*, die Mailänder auch *transitorium*, während man in der westgotischen Liturgie *antiphona ad accedentes* sagte.

Wie dieser Gesang in der Papstmesse ausgeführt wurde, zeigt der erste römische Ordo, der im 8. Jh. aufgezeichnet wurde, aber im großen ganzen den früheren Ritus wiedergibt. Nachdem der Papst kommuniziert, „treten zuerst die Bischöfe und dann die Priester an seinen Sitz und empfangen von ihm dem Range nach die Kommunion . . . Wenn der Papst anfängt, im Senatorium die Kommunion auszuteilen, stimmt die Sängerschule abwechselnd mit den Subdiakonen die Kommunionantiphon an und sie singen, bis alle kommuniziert haben und ihnen der Papst das Zeichen zum *Gloria Patri* gibt; nachher wiederholen sie die Antiphon“⁸.

Natürlich gestaltete sich dieser Gesang je nach Ort und Zeit sehr verschieden; manche Klöster, wie das irische Bangor, hatten für die einzelnen Stände eigene Begleithymnen. Besonders die Antiphonen, die je nach den Festen des Kirchenjahres andere waren⁹, brachten

³ Vgl. J. Corblet a. a. O. (S. 29 A. 10) II 39. *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.* III 2428; 2431.

⁴ PL 138, 1186.

⁵ *Commentaria in Isaiam prophetam* II c. 5; PL 24, 88.

⁶ Vgl. W. Roetzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtl. Quelle* (1930) 134.

⁷ *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.* XI 673. 696.

⁸ n. 19. 20. Vgl. *Ordo* II n. 14; *Ordo* III n. 18.

⁹ Vgl. Petrus Pietschmann, *Die nicht aus dem Psalter entnommenen Meßgesangsstücke auf ihre Textgestalt untersucht*: Jahrb. f. Liturgiewiss. 12 (1932) 130 f. und für die mozarabische Kirche Juan B. Ferreres, *Historia del misal Romano* (Barcelona 1929) 204 f.

reiche Abwechslung; neben den aus dem 33. Psalm und dem 6. Kap. des hl. Johannes entnommenen wurden eigene gebildet, die den Wert und die Früchte des Sakraments zum Ausdruck brachten oder die Ausspendungsformel umschrieben. So sang man im 7. Jh. im Nonnenkloster Faremoutiers, das zur Kolumbaschen Observanz gehörte, die Antiphon aus dem Bangorschen Antiphonar: „Diesen Leib und dieses Blut des Herrn nehmt euch zum ewigen Leben“¹⁰. „Wir haben den Leib des Herrn empfangen“, heißt es in diesem Antiphonar für die Kommunion der Priester, „und mit seinem Blut sind wir getränkt; wir fürchten kein Übel mehr; denn der Herr ist mit uns“¹¹.

In der römischen Kirche der Frühzeit nahm man für die Fastenzeit einige Verse aus den 21 ersten Psalmen, ersetzte aber seit der Mitte des 7. Jh. etwa ein halbes Dutzend durch Evangelientexte¹². Nach einigen Fassungen des *Liber sacramentarii* s. Gregorii sang man an Ostern den Psalm 138 *Domine, probasti me* und die *Communio Pascha nostrum*¹³; die Westgoten nahmen an einem Fastensonntag Verse aus dem 6. Kap. des Johannesevangeliums¹⁴. „Die Engel stehen um den Altar“, war eine der vielen Antiphonen in Mailand, „und Christus gibt sein Brot der Heiligen und seinen Kelch des Lebens zur Nachlassung der Sünden“¹⁵.

Wieviel von den Psalmen und Hymnen gesungen wurde, richtete sich nach der Anzahl der kommunizierenden Mönche und Laien. „Während der Austeilung“, sagt ums J. 1100 der *Micrologus*, „singt man die Antiphon, der man je nach Bedarf einen Psalm oder das *Gloria Patri* beifügen kann“¹⁶.

Als die Zeit, da das Volk zahlreich am Opfer teilnahm, vorbei war und nur noch der Priester mit einigen Klerikern kommunizierte, war es, außer an zwei oder drei Hochfesten, unnötig, einen ganzen Psalm oder Hymnus zu singen; die Antiphon allein genügte. Von dieser Zeit an nannte man sie aber nicht mehr *antiphona ad communionem*, sondern einfach *communio*.

An den großen Kommuniontagen, besonders an Weihnachten und Ostern, sang man im Hochmittelalter neben der *Communio* nicht

¹⁰ *Vita Columbani* II c. 16; *MGH Script. Merov.* IV 135; PL 72, 606.

¹¹ PL 72, 606.

¹² A. Dondeyne, *La discipline des scrutins*: Rev. d'hist. ecclés. 28 (1932) 779.

¹³ Im Sakramentar Ratolds von Corbie († 986) heißt es für Ostern: *Et episcopus communicet presbyteros et diaconos cum osculo pacis, sicco tamen sacrificio* (d. h. Leib und Blut getrennt) *et subdiaconos sine osculo, misto sacrificio* (d. h. der Leib in das Blut getaucht) . . . *Interim cantor incipiat, annuente episcopo, Comm. „Pascha nostrum“, Psalm. „Domine, probasti me“ cum Gloria.* PL 78, 245.

¹⁴ M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus sacramentorum*: Monumenta ecclesiae liturgica 6 (1912) n. 590; 1193.

¹⁵ Aus einem Antiphonar des 10. Jh. Ant. M. Ceriani, *Notitia liturgiae Ambros. ante saec. XI medium* (1895) 112. ¹⁶ PL 151, 989.

mehr den 33. Psalm, sondern irgendeinen passenden Vers oder Hymnus. So pflegte man in vielen Kirchen das *Agnus Dei* zu singen, ein- oder dreimal, je nachdem es nötig war, um die Zeit auszufüllen¹⁷. In manchen Kathedral- und Stiftskirchen verrichtete man währenddem einen Teil des Chorgebets, wie es z. B. in dem zwischen 1117 und 1134 zusammengestellten Ordinarium von Besançon heißt: „Wenn die Kleriker kommuniziert haben, soll das Volk hinzutreten und unterdessen die *Communio* und die Sext gesungen werden“¹⁸. Nach einem ungarischen Pontifikale, das wahrscheinlich um die Wende des 11. und 12. Jh. für den Bischof Hartwig von Raab geschrieben wurde, beteten die Kanoniker während der Kommunionsspendung die Vesper und richteten es so ein, daß ihr Schluß mit dem *Ite missa est* des Diakons zusammenfiel¹⁹.

Etwa seit dem 10. Jh. ist am Ostertage in unzähligen Kirchen die berühmte gallikanische Einladungsantiphon *Venite populi* erklingen, die zum Lobpreis und zum gläubigen Empfang des Sakraments aufforderte²⁰. „Kommt, ihr Völker, zum heiligen, unsterblichen Mysterium und Opfer; in Glauben und Furcht wollen wir hintreten und mit reinen Händen das Geschenk empfangen; unsertwegen hat sich das Lamm Gottes dem Vater aufgeopfert. Ihn allein wollen wir anbeten, ihn allein verherrlichen und mit den Engeln singen Alleluja.“

Mit Ausnahme vom Karfreitag²¹, an dem man überall, und vom Karsamstag²², an dem man an den meisten Orten in tiefem Stillschweigen kommunizierte, ist wohl in allen Pfarrkirchen im Mittelalter während der Kommunion der Gläubigen gesungen worden. Auch die alten Orden haben diese Sitte beibehalten, während sie nicht alle neueren eingeführt haben. Die Rubriken der Dominikaner und Franziskaner reden nie davon, obschon sie sonst in der Beschreibung der

¹⁷ Oben S. 51 A. 18.

¹⁸ Oben S. 51 A. 13.

¹⁹ Jahrb. f. Liturgiewiss. 6 (1926) 57.

²⁰ Edm. Martène a. a. O. (S. 26 A. 18) I c. 4 a. 10 n. 6 und IV c. 25 n. 26. Ul. Chevalier, *Repertorium hymnol.* (1892/97) n. 21307. Viele Beispiele aus französischen Meßbüchern des 14. Jh. bei V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* (1924) III n. 479. 527 etc. D. Buenger, *L'ancienne liturgie romaine, Le rite lyonnais* (1934) 281.

²¹ *Ordo Romanus* I App. n. 8: *Cum dixerint „Amen“, sumet [pontifex] de sancta et ponet in calice, nihil dicens, et communicant omnes cum silentio et expleta sunt universa.* Sicardus († 1215) sagt in seinem *Mitrale* VI c. 13: *Cum silentio communicet presbyter et omnes communicare debent. Unde communio non cantatur, sed nobis silentibus sanguis ille quem sumimus, de ore nostro pro nobis clamat ad Dominum.* PL 213, 321.

²² *Ordo Romanus* I App. n. 10: *Non content Offerenda nec Agnus Dei nec Communionem.* Dem fügt dagegen die *Dunstani regularis concordia* bei: *sed interim dum communicantur, „Alleluia“ et „Laudate Dominum omnes gentes“ cantatur.* PL 137, 495.

Messe sehr ausführlich sind. Bei den Karmelitern war dieser Kommuniongesang, wie aus dem Ordinale von 1312 hervorgeht, nicht üblich²³.

In den meisten Pfarrkirchen dagegen ist er auch noch über das Mittelalter hinaus Gewohnheit oder Vorschrift geblieben. Das Pfarrbuch des württembergischen Städtchens Biberach z. B. sagt zum J. 1532: *Zue sollicher Empfahung (am Gründonnerstag) so haben die Schuoler im Chor gesungen, bis es us ist gesein, mit gesungen, die darzue haben gehörd*²⁴. Auch der hl. Karl Borromeo schrieb diesen Gesang auf dem Provinzialkonzil von 1576 vor und gab dafür die Antiphon *Dominus dedit benignitatem et terra nostra fructum suum*, die Psalmen *Benedixisti Domine* und *Dominus regit me* sowie „die anderen im Rituale enthaltenen“ an²⁵. Das *Venite populi* wurde in Vienne, Lyon und in anderen französischen Kathedralen noch im 18. Jh. gesungen²⁶.

Allerdings war es seit dem Ende des Mittelalters in einigen Kirchen auch üblich, die Kommunion ohne Gesang auszuteilen. Nach der Belehrung des Bischofs Urban von Gurk für die Spendung der Doppelkommunion, die Pius IV. 1564 gestattet hatte, sollte nur nachher „ein Hymnus oder Psalm in der Landessprache“ gesungen werden, „um die einfachen Leute, die sich schwer sammeln können, zur Danksagung und zum Lobe Gottes anzuregen“²⁷. Gegen die alte Sitte, auch während der Austeilung zu singen, wurden vom 18. Jh. an immer mehr Bedenken geltend gemacht, die schließlich den Sieg davontrugen; heute wird die Kommunion dem Volke und Klerus meistens ohne Gesangsbegleitung gereicht.

7. Abergläubischer Ritus.

Wie in Byzanz hat der Priester auch in manchen Kirchen des Abendlandes die große Hostie in Teile gebrochen und sie in einer bestimmten Anordnung auf die Patene gelegt, oder er hat von vornherein mehrere Hostien so angeordnet. In dem von L. Duchesne herausgegebenen Ordo heißt es einfach, er soll sie in 3 oder 5 Reihen

²³ *Ordinaire de Notre-Dame du Mont-Carmel par Sibert de Beka*, publ. par Bened. Zimmermann: *Bibliothèque liturgique* 13 (1910) 89.

²⁴ A. Schilling a. a. O. (S. 31 A. 25) 123.

²⁵ Ach. Ratti, *Acta ecclesiae Mediolan. ab eius initiiis usque ad nostram aetatem* II (1890) 351.

²⁶ De Moléon, *Voyages liturgiques de France* (Paris 1718) 17. 64.

²⁷ *Simili modo quandoquidem rudes homines mentem a terrenis haud facile avocant ad animos in gratiarum Deo actionem et laudem excitandos, posset post communionem hymnus aliquis vel psalmus cum responsorio instituto conveniens et ab episcopo diligenti examinatione praemissa approbatus vulgari lingua decantari.* A. a. O. (S. 27 A. 20) 85.

hinlegen¹; in der westgotischen Kirche bildete er mit ihnen ein Kreuz, indem er 3 Hostien bzw. Partikel horizontal und die anderen 6 vertikal anordnete; jede einzelne sollte ein Geheimnis aus der Heilsgeschichte darstellen, weshalb man ihnen die entsprechenden Namen gab und sie *incarnatio*, *circumcisio*, *passio*, *resurrectio* usw. nannte². Auch bei den Iren wurden die Hostien in Kreuzesform hingelegt und dann bei der Kommunion die Teile bestimmten Gruppen von Personen zugeteilt³. In der gallikanischen Kirche haben manche Priester in der Anordnung der Hostien einen menschlichen Körper darzustellen versucht; aber man sah das als einen Mißbrauch an, den das Konzil von Tours 567 verbot. „Der Leib des Herrn soll auf dem Altar nicht in irgendeiner Phantasieform, sondern als Kreuz angeordnet werden“⁴.

Es ist klar, daß ein solcher Ritus dem Volk und Klerus viel Anlaß zu Mißverständnissen und zu allerhand Aberglauben gab, daß es meinte, wenn es einen größeren oder einen bestimmten Teil des Herrenleibes bekomme, auch mehr Gnade und Kraft zu erhalten⁵, oder daß die Geistlichen glaubten, den Kommunizierenden je nach Rang und Verdienst ein bestimmtes Stück geben zu müssen.

Solchen Christen, die aus Aberglauben bestimmte Teile oder eine bestimmte Menge des konsekrierten Brotes verlangten, hielt ein Prediger (vielleicht Faustus von Riez, † um 475) die kirchliche Lehre entgegen. „Der heilige Empfang der Eucharistie liegt nicht in ihrer Menge, sondern in ihrer Kraft. Von dem Leib, den der Priester austeilt, ist in einem kleinen Teil soviel wie im Ganzen. Wenn die Kirche der Gläubigen davon nimmt, ist er in allen ganz und doch unverseht

¹ *Ponent acolithi sindone cum oblatas quas recepit pontifex a populo in dextro cornu altaris, et eliguntur eas a subdiacono temperita, et tradit eas a subdiacono regionario et ipse porrigit eas ad archidiaconum et ex eas facit tres aut V ordines super altare, tantum ut sufficiat populo et exinde in crastino remaneat, secundum auctoritatem canonicam.* L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*⁵ (1925) 479. Vgl. P. Deschamps, *Tables d'autel de marbre exécutées dans le midi de la France au Xe et XIe siècle: Mélanges d'histoire du moyen âge offerts à M. Ferd. Lot* (1925) 165.

² PL 85, 118. Über die Abhandlung eines spanischen Bischofs Ildefons (9. Jh.), die diesen Brauch behandelt, vgl. PL 106, 885 und A. J. Binterim a. a. O. (S. 28 A. 3) II, 2, 170.

³ *The Stowe Missal*, ed. by G. F. Warren; Publications of the Henry Bradshaw Society 32 (1915) 41. Der Text steht auch bei L. Duchesne a. a. O. 233.

⁴ c. 3. *De compositione corporis dominici super altare. Ut corpus Domini in altari non imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur.* — MGH Concil. I 123. Über den Sinn dieses vielumstrittenen Kanons vgl. u. a. Joa. Mabillon, *Museum italicum* (Paris. 1724) I 9. 20. A. J. Binterim a. a. O. II 2, 153. L. Duchesne a. a. O. 232. Jos. Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtl. Entwicklung* (1924) II 578.

⁵ Auch das Monogramm Christi, das in quadratischer Anordnung auf die Hostien gepreßt wurde, kann zu diesem Aberglauben mitbeigetragen haben. Vgl. über diese Hostienstempel Fr. J. Dölger, *Antike u. Christentum* I (1929) 22.

in den einzelnen . . ., die nicht weniger bekommen als alle zusammen. Einer, zwei, viele empfangen den ganzen Leib ohne Verminderung; denn der Segensgehalt dieses Sakraments kann wohl verteilt, aber durch die Verteilung nicht vermindert werden“⁶. Dieselbe Lehre: „Wo ein Teil seines Körpers ist, da ist er ganz“, trägt auch eine andere Predigt aus Frankreich vor, deren Verfasser nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist⁷.

Die klare Ausbildung und scharfe Formulierung dieses Dogmas ist wohl mit auf jenen Aberglauben zurückzuführen, den man bekämpfen und widerlegen mußte. Zuerst treffen wir sie ja in Frankreich, wo er im Volke und bei den Geistlichen verbreitet war. Auch verschiedene spätere Fassungen des *Liber sacramentorum s. Gregorii* reden unzweideutig davon⁸. „Wir opfern dir diese Hostie auf,“ heißt es in dem sog. Fuldaer Sakramentar, das um 975 geschrieben wurde, „die in dem heilbringenden und unbeschreibbaren Sakrament der göttlichen Gnade von vielen dargebracht und durch die Eingießung des hl. Geistes ein Leib Christi wird. Sie empfangen einzeln Christus den Herrn, und in den einzelnen Teilen ist er ganz; er wird nicht etwa vermindert, sondern er bietet sich ganz in den einzelnen Teilen. Deshalb werden wir, die wir an diesem hl. Leibe teilnehmen, ein Leib Christi“⁹.

⁶ *Eucharistiae sacra perceptio non in quantitate, sed in virtute consistit. Quod corpus sacerdote dispensante tantum est in exiguo quantum esse constat in toto. Quod cum ecclesia fidelium sumit, sicut plenum in universis, ita integrum esse probatur in singulis . . . De hoc vero cum assumitur, nihil minus habent singuli quam universi. Totum unus, totum duo, totum plures sine diminutione percipiunt, quia benedictio huius sacramenti scit distribui, nescit distributione consumi.* PL 67, 1054 und 30, 273. Vgl. über diesen Text Jos. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*: Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. 15 (1926) 18.

⁷ *Ubi pars est corporis, est et totum. Eadem ratio est in corpore Domini, quae in manna, quod in eius figura praecessit. De quo dicitur „Qui plus collegerat, non habuit amplius neque qui minus paraverat, habuit minus (Ex. 16, 18)“.* *Non enim est quantitas visibilis in hoc aestimanda mysterio, sed virtus sacramenti spiritualis.* PL 58, 31. Dieser Text, der dem Hilarius, Eucherius und Ps.-Eusebius zugeschrieben wurde, ist später oft angeführt worden, z. B. von Gratian, *De consecrat.* II c. 78 und von Petrus Lombardus IV d. 11 u. 12.

⁸ Präfation des 5. Sonntags nach Epiphanie. PL 78, 48. Andere Beispiele bei Jos. Geiselmann a. a. O. 63.

⁹ *Et tibi hanc hostiam offerre, quae salutifero et ineffabili divinae gratiae sacramento offertur a plurimis et unum Christi corpus sancti spiritus infusione perficitur. Singuli accipiunt Christum dominum et in singulis portionibus est totus. Nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis. Propterea ipsi, qui sumimus communionem huius sancti panis et calicis, unum Christi corpus efficimur.* G. Richter, *Sacramentarium Fuldense saec. X*: Quellen u. Abh. zur Gesch. der Abtei u. Diözese Fulda 9 (1912) 38.

Dieselbe Lehre kommt auch in der Meßerklärung des Remigius von Auxerre († um 908) zum Ausdruck¹⁰, und in der *Confessio fidei* Pseudo-Alkwins wird ein altes Dichterwort auf sie angewandt: „Spaltet man es in Teile, so ist es ganz in allen“¹¹. Den Theologen der folgenden Jahrhunderte ist sie ebenso selbstverständlich und wird von ihnen als altes Erbgut weitergegeben und tiefer begründet¹². Nach der Berengarschen Irrlehre sagte man auch „den ganzen Christus, den Gott und den Menschen“ empfangen¹³, während man früher mehr von der Ganzheit seines Leibes und Blutes gesprochen hatte.

Jener Aberglaube, der im Frühmittelalter in Frankreich verbreitet war, daß ein bestimmter Teil des konsekrierten Brotes größere oder andere Wirkungen habe als die übrigen, wird im Mittelalter nicht mehr erwähnt. Da die Anordnung in Kreuzesform immer seltener wurde¹⁴, mußte er verschwinden; aber es kam der andere auf, daß die größere Hostie des Priesters wertvoller wäre als die kleinere, die man im 11. und 12. Jh. für die Gläubigen einzuführen begann, oder

¹⁰ *Quia sicut divinitas Verbi Dei una est, quae totum implet mundum, ita licet multis locis et innumerabilibus diebus illud corpus consecratur, non sunt tamen multa corpora Christi neque multi calices, sed unum corpus Christi et unus sanguis cum eo, quod sumpsit in utero virginis et quod dedit apostolis. Divinitas enim Verbi replet illud quod ubique est et coniungit ac facit, ut sicut ipsa una est, ita coniungatur corpori Christi et unum corpus eius sit in virtute. Unde unimadvertendum est, quia sive plus sive minus quis inde percipiat, omnes aequaliter corpus Christi integerrime sumunt et generaliter omnes et specialiter unusquisque.* Diese Meßklärung ist als c. 40 des dem Alkwin zugeschriebenen Werkes *De divinis officiis* gedruckt. PL 101, 1260 f.

¹¹ *Agnus honoranda sacer hic mactatur in ara;*

Caeditur in partes; partibus omnis inest.

PL 101, 1091. Auch der Benediktinerabt Durandus († 1089) führt diese Verse an: *De corpore et sanguine Christi*; PL 149, 1407. Über diesen Vergleich mit dem Lamme s. Jos. Geiselman, *Zur frühmittelalterl. Lehre vom Sakramente der Eucharistie* (1935) 25.

¹² In dem Fragment *De corpore et sanguine Domini*, das Haymo von Halberstadt († 853) zugeschrieben wird, aber wahrscheinlich erst aus dem 11. Jh. stammt, heißt es: *Hoc quoque fides summentium hoc sacramentum firmiter tenere debet, quantumcumque sumere videatur de hoc sacramento, corpus Christi, non per partes divisum, sed omnino integrum accipere.* PL 118, 817. Hugo von St. Viktor († 1141) sagt *De sacramentis* II 8 c. 9: *Totum hic et totum ibi. Nec minus in parte quam in toto nec in toto maius quam in parte. Quotcunque partes feceris, in singulis totum est. Nec mireris, opus Dei est hoc.* PL 176, 469.

¹³ Der hl. Erzbischof Anselm von Canterbury († 1109) sagt in Epist. IV n. 107: *In acceptione sanguinis totum Christum Deum et hominem et in acceptione corporis similiter totum accipiamus.* PL 159, 255.

¹⁴ Ein Meßbuch aus Monte Cassino (11./12. Jh.) hat noch die Rubrik: *Tunc ordinat oblationem super corporale in modum crucis dicens: „In spiritu humilitatis...“* Ad. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter italicum* (1896) 309.

daß mehrere Hostien größere Wirkungen hervorbrächten als eine. Von dem sel. Peter von Arolsen (Diöz. Paderborn, † 1158) wird erzählt, daß er bei der Kommunion vor seinem Tode 3 Hostien zu Ehren der Dreifaltigkeit genommen habe¹⁵. Vielleicht ist auch eine Belehrung der hl. Hildegard von Bingen († 1179) gegen jenen Aberglauben gerichtet. Ob jemand einen größeren oder kleineren Teil des Sakraments erhält, sagte sie, ist gleich, da die Kraft dieselbe ist; unabhängig von der Größe der Hostie steht die Gnade und Erleuchtung im Verhältnis zum Glauben, den jeder mitbringt¹⁶. Ebenso spielt wohl der hl. Thomas gelegentlich auf Priester an, die in ihrer Messe mehrere Hostien nahmen und glaubten, so eine größere Sakramentsgnade zu erhalten; er erklärt das für unsinnig, „da ja in einer Hostie soviel Kraft als in vielen, nämlich hier wie dort der ganze Christus ist“¹⁷.

Daß jener Aberglaube auch in späterer Zeit nicht ganz verschwunden war, zeigen zwei Hostienwunder, die durch ihn veranlaßt sein sollen. In Eibenschütz bei Brunn mußten am Karfreitag des J. 1312 wegen der großen Menge der Kommunizierenden die Hostien geteilt werden. Als ein Kleingläubiger bei sich sagte: „Wie wenig hab' ich bekommen? Kann wohl in einem so kleinen Teilchen viel Kraft und Wirkung enthalten sein?“, da fing dieser Hostienteil plötzlich an zu wachsen und so groß zu werden, daß der Empfänger den Mund nicht mehr schließen konnte. In seinem Zweifel, was er tun sollte, legte er die Hostie in einen Mauerriß der Kirche und ging

¹⁵ *Tres igitur in nomine Patris et Filii et Spiritus s. hostias tremens et lacrimans . . . assumendo degustavit. Post hoc quartam oblatam sacrificii acceptam extollens aiebat (folgt ein Gebet) . . . Iam ex hoc dominicum corpus pro more suo iugibus oculis ambivit, deinde pixidi venerabiliter imposuit et super altare ecclesiae portari praecepit.* — *Catalogus codicum hagiograph. bibliothecae regiae Bruxelensis*, ed. *Hagiographi Bollandiani* (1886/89) II 108. Die Hs. dieser Legende stammt aus dem 14. Jh.

¹⁶ *Scivias II vis. 6. Qui autem idem sacramentum in maiori aut minori quantitate percipiunt, sic intelligant, quia et ille, qui plus et ille qui minus accipit, unam eandemque vim percipiunt, quoniam hoc sacramentum non in quantitate, sed in sanctitate est . . . Idem sacramentum non erit huic sanctius qui plus ex eo perceperit nec illi contractus qui minus ex eo sumpserit, sed secundum fidem eius qui illud percipit, ita et eum illuminabit.* PL 197, 531.

¹⁷ *Summa III q. 79 a. 7: Sumptio pertinet ad rationem sacramenti, sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod iuvamentum. Similiter etiam ex hoc quod sacerdos plures hostias consecrat in una missa, non multiplicatur effectus huius sacramenti, quia non est nisi unum sacrificium; nihil enim plus est virtutis in multis hostiis consecratis quam in una, cum sub omnibus et sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis simul in una missa multas hostias consecratas sumat, participabit maiorem effectum sacramenti. In pluribus vero missis multiplicabitur sacrificii oblatio, et ideo multiplicabitur effectus sacrificii et sacramenti.*

nach Hause. Aber bald kam er reuig zum Beichtvater, der sie herausnahm. „Im selben Augenblick brach aus verschiedenen Teilen der Hostie wie aus Adern des menschlichen Körpers so viel Blut heraus, daß nicht nur seine Hände, sondern auch ein Teil der Mauer und der Erde damit bespritzt wurden“¹⁸.

Viel mehr Aufsehen machte die andere Sage, die die Gebrüder Grimm¹⁹ folgendermaßen erzählen. „In Tirol nicht weit von Innsbruck liegt Seefeld, eine alte Burg, wo im 14. Jh. Oswald Müller, ein stolzer und frecher Ritter, wohnte. Dieser verging sich im Übermuthe so weit, daß er i. J. 1384 an einem grünen Donnerstag mit der ihm, im Angesicht des Landvolks und seiner Knechte gereichten Hostie nicht vorlieb nehmen wollte, sondern eine größere, wie sie die Priester sonst haben, für sich forderte. Kaum hatte er sie empfangen, so hub der steinharte Grund vor dem Altar an, unter seinen Füßen zu wanken. In seiner Angst suchte er sich mit beiden Händen am eisernen Gitter zu halten, aber es gab nach, als ob es von Wachs wäre, also daß sich die Finger seiner Faust deutlich ins Eisen drückten. Ehe der Ritter ganz versank, ergriff ihn die Reue; der Priester nahm ihm die Hostie wieder aus dem Mund, welche sich, wie sie des Sünders Zunge berührt, alsbald mit Blut überzogen hatte. Bald darauf stiftete er an der Stätte ein Kloster und wurde selbst als Laie hineingenommen. Noch heute ist der Griff auf dem Eisen zu sehen und von der ganzen Geschichte ein Gemälde vorhanden.“

Der Aberglaube, der einer größeren Menge konsekrierten Brotes eine größere Begnadigung des Empfängers zuschrieb, hat sich bis ins 17. Jh. erhalten, und nicht wenige Theologen haben darüber geschrieben²⁰. In einigen französischen Klöstern ließen sich die Nonnen 2 oder 3 Hostien geben²¹, und auch die hl. Theresia wollte mit großen Hostien kommunizieren, damit sie die Gegenwart des Herrn länger genießen könnte; um sie abzutöten, gab ihr der hl. Johann vom Kreuze nur die Hälfte einer Laienhostie²².

In den J. 1636²³ und 1679²⁴ hat die Konzilskongregation das Verbot erlassen, den Gläubigen mehrere oder größere Hostien auszu-
teilen, worauf der Mißbrauch allmählich abkam.

¹⁸ Königsaller Geschichtsquellen; Fontes rerum Austriac. I 8 (1875) I c. 111.

¹⁹ Deutsche Märchen⁸ (1891).

²⁰ Joannes de Lugo SJ, *De sacramento eucharistiae* d. 12 sect. 2 n. 65. Andr. Zuchnerius SJ, *Decisiones Patavinae a. 1708 de ven. eucharistiae sacramento* (Patavii 1721) 77. Joh. Nicolussi, *Die Wirkungen der hl. Eucharistie* (1918) 300.

²¹ J. B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements* (Paris 1712) II 241.

²² J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéol. du sacrement de l'eucharistie* (1885/86) II 37.

²³ S. congregatio mandavit scribi emo. Card. archiepiscopo Neapolis, ut moneret parochos et superiores ecclesiarum, ut abstineant ministrare fidelibus sacramentum eucharistiae cum pluribus particulis eodem in tempore. Zitiert von Andr. Zaccherius a. a. O.

²⁴ *Insuper admoneant, nulli tradendas plures eucharistiae formas seu particulas neque grandiores, sed consuetas.* Domin. Viva, *Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocentio XI et Alexandro VIII necnon Iansenii* (Patavii 1737¹¹) 335.

Liturgie und Barock.

Von Anton L. Mayer (Passau).

1. Von der Renaissance zum Barock.

Ohne Renaissance gibt es keinen Barock, ohne den anthropozentrischen Idealismus keine Glorifikation des Menschlichen; ohne die Sehnsucht nach Klarheit und Schönheit und Vollkommenheit des irdischen Seins keine Versuchung zur illusionistischen Vergrößerung und Erweiterung dieser Ideale; ohne das Maß kein Übermaß.

Wir müssen diese Verwandtschaft und diese Verkettung betonen, gerade weil immer wieder versucht wird, nur im Barock das Neue und in ihm nur etwas Neues, Schöpferisches, Urkräftiges und Elementares zu sehen und die Kontinuität zwischen Renaissance und Barock zu übersehen, obwohl das Durchgängige, Verbindende, Konsequente auf allen Gebieten sichtbar wäre.

Die Formensprache der Renaissance ist vom Barock übernommen und weiterentwickelt worden. Zwischen den Renaissance- und den Barockkirchen Roms bestehen enge Zusammenhänge und Übereinstimmungen¹, und außerhalb Roms ist es nicht anders, als daß die spätere Architektur die Empfängerin und Ausgestalterin des durch die Renaissance geschaffenen Raumbildes war. „Wie in einer Keimzelle finden sich — in der Münchener Jesuitenkirche St. Michael — die lebensfähigen Energien der Vergangenheit vererbt und alle Möglichkeiten der Folgezeit vorgebildet“². Die Michaelskirche aber ist der erste große nördliche — sicher auch schon vernördlichte — Ableger der italienischen Renaissance. Auch die barocke Plastik und Malerei lebt weithin von den Lehren und Mustern und Formen ihrer unmittelbaren Vorgängerin; hier liegen ihre formalen, aber auch ihre gesinnungshaften Anfänge: der Zug zur Erfassung einer in der Wirklichkeit wurzelnden und aus der Wirklichkeit steigenden Schönheit, ein Kult des Lebens in der Kunst, ein Triumph des Natürlichen in der Idealität des Künstlerischen.

¹ Jos. Weingartner, *Römische Barockkirchen* (o. J.) 23.

² F. Hauthmann, *Gesch. d. kirchl. Baukunst in Bayern, Schwaben u. Franken 1550—1780* (1921) 16. H. geht so weit, daß er — wenigstens für Bayern, Schwaben u. z. T. Österreich — die Begriffe Spätrenaissance, Barock, Rokoko auflöst und ausschaltet und diesen ganzen Zeitraum — sagen wir also: von St. Michael bis Neresheim — als ein und dieselbe Entwicklung in verschiedenen Stufen betrachtet.

Die körperliche Vollendetheit³, nach der die Renaissance in allen ihren Varianten strebt, von Giotto bis Michelangelo, ist auch für den Barock Gesetz und Grundlage; wenn auch noch nicht, wie wir sehen werden, letztes Ziel. Die kirchliche und die profane Kunst (wir dürfen sie in diesem Zusammenhang noch nicht voneinander trennen) leben in der Welt, die der Durchbruch der Renaissance geöffnet hat. Die reich bewegten, schwebenden, ausladenden Engelgestalten der barocken Altarbauten sind ihrer körperlichen Herkunft nach ebenso Kinder der schönen Menschen-Engel Peruginos und Raffaels, wie die mächtigen Reitermonumente des Barock in Italien, Frankreich und Deutschland ihren Ursprung auf Donatello und Lionardo zurückführen⁴. Das Motiv der mythologisch-allegorischen Verherrlichung der Persönlichkeit geht durch den ganzen Raum vom 15. bis zum 18. Jh. Wenn Marsilius Ficinus den in Florenz einziehenden Franzosenkönig Karl VIII. begrüßt, feiert er ihn nicht bloß als Karl „den Großen“ und nicht bloß als den „Missus a Deo“, sondern als „Gott auf Erden“, als „neuen Juppiter“, auf dessen bloßen Wink hin die Weltherrschaft sein eigen würde⁵. Es ist nur ein Beispiel dafür, wie hier diese antikisierende Allegorie im Dienste des Personenkultes beginnt. Sie verstummt nicht mehr. Der schwäbische Dichter G. Rudolf Weckherlin (1584—1623), der zeitlich wohl an der Spitze der deutschen Barockdichtung steht, besingt seine „gnaedige Lands-Fuerstin“⁶:

Der mutterlosen goetin witz
musz ewerer weiszheit nachgehen:
Sie / so in Paphos ihren sitz /
Kann on zier vor Euch nicht bestehen /
Ewerer zier und weiszheit macht
Ist der goeter und menschen pracht.

³ Gust. Schnürer, *Kath. Kirche u. Kultur i. d. Barockzeit* (1937) 82 ist anderer Meinung: „Im besonderen legt man auf die körperliche Schönheit nicht mehr so viel Wert wie vorher, strebt aber mehr nach einer entkörpernten Schönheit, die weiteren Zielen sich unterzuordnen hatte“. Ziel und Grundlage, Voraussetzung und Folgen scheinen hier nicht genau unterschieden.

⁴ Vgl. Ilse Dahl, *Das barocke Reitermonument* (Münchn. Diss., 1935) 7: „Den Beginn des barocken R.-M. kann man in den Entwürfen des Leonardo da Vinci für zwei Denkmäler, das des Giacomo Trivulzio und des Francesco Sforza, sehen. Hier, um die Wende vom 15. zum 16. Jh. werden zum erstenmal in dieser Frage Dinge besprochen u. Formen vorgenommen, die im Barock ihre Erfüllung fanden.“ An den Anfang der Einzelbetrachtung (S. 10) werden der Gattamelata des Donatello u. der Colleoni des Verocchio „als Wendepunkte der Stilentwicklung von MA zur Neuzeit“ gesetzt. In spezieller Anwendung, aber mit allgemeiner Gültigkeit, sagt Marianne Schuster, *Johann Esaias Nilsen. Ein Kupferstecher des süddeutschen Rokoko* (1936) 32: „... seit dem Humanismus ist das Gedankengut und die Kunst der Antike stets lebendig geblieben.“

⁵ Vgl. J. Schnitzer, *Savonarola* I 180 f.

⁶ C. v. Faber du Faur, *Deutsche Barocklyrik. Eine Auswahl a. d. Zeit von 1620—1720* (1936) 35.

Die Aurora Königsmarck wird am schwedischen Hof vom Dichter Erich Lindskjöld als die Inkarnation der Göttin gepriesen, deren Namen sie trägt:

Sie kommt: als Mensch sie sich zu uns herniedersenket,
Dem ihre Schönheit sie und ihren Namen schenket — ⁷

und August der Starke von Sachsen — wenn es ihm nicht gerade gefiel, als Sultan oder in einer Bauernmaskerade aufzutreten — fühlte sich am wohlsten in der Rolle des olympischen Zeus oder des alles bewältigenden Herakles. Wir kennen diese Vergottung, diese Gleichsetzung mit einem der Götter, diese weltlich-mythologische Apotheose eines Menschen, vor allem eines Herrschers, auch in der Kunst ⁸. Rubens' Gemälde für Maria von Medici, die nach einem Urteil ⁹ den Meister des niederländischen Barock „im Zenit seiner schöpferischen Kraft“ zeigen und zu „den gewaltigsten Taten“ in der Geschichte der Malerei zählen, leben in ihrem Grundelement von der Allegorie dieser antikisierenden Mythologie. Aber noch Tiepolo im Kaisersaal der Würzburger Residenz läßt etwa den Apoll dem Kaiser Barbarossa die Braut zuführen, und noch Kaiser Karl VI. kutschiert als Juppiter auf dem Deckenfresko des glänzenden Treppenhauses in Göttweig. So ist diese Allegorie, diese mythologisch-antikisierende Hebung der Persönlichkeit, im wesentlichen doch ein einziges — wenn auch in seinen Funktionen sicher abgestuftes — aber doch ein einziges formales Mittel, das die Jahrhunderte von der Renaissance bis zum Rokoko verbindet. Freilich nur ein äußeres und äußerliches Argument. Tiefer liegt und wirkt das Fortleben des Idealismus der irdischen Persönlichkeit, das Weiterbestehen und der Ausbau, ja bis zu einem gewissen Grade die Vollendung und Übersteigerung einer anthropozentrischen Ideologie ¹⁰ im Barock. „Die sittliche Gefahr des Barockmenschen lag ja“, sagt Joël, „in der Aufschwellung, Steigerung des von der Renaissance befreiten Individuums über sich selbst hinaus . . .“ ¹¹. Das Individuum, die individuelle Persönlichkeit ist es

⁷ Gf. Birger Mörner, *A. v. K.* (1921) 116.

⁸ Vgl. O. Gg. v. Simson, *Zur Genealogie der weltlichen Apotheose im Barock, bes. der Medicigalerie d. P. P. Rubens* (Samml. Heitz, Ak. Abhdlg. z. Kulturgesch. II 9, 1936) bes. 204 ff. Für unsere späteren Ausführungen kommt vor allem auch 225 in Frage: „Die weltliche Apotheose des Barock ist aber erst eigentlich ermöglicht worden durch die machtvolle Umbildung u. Vereinigung aller symbolischen Vorstellungen unter eine Idee, wie sie jetzt vor allem die verstärkte Kirche und ihre Vorkämpfer, die Jesuiten, vornahmen, die Bestrebungen des MA freilich in der modernen Bewußtheit (!) fortsetzend“.

⁹ R. Oldenbourg, *Peter Paul Rubens* (hsg. v. W. v. Bode 1922) 12.

¹⁰ Dazu unsere Bem. in Jb. 14 S. 139 ff.

¹¹ K. Joël, *Wandlungen der Weltanschauung I* (1928) 523. Man vgl. etwa die Phraseologie, deren sich ein berühmter Barockschriftsteller, v. Pöllnitz, in einer Charakteristik des Reichsvizekanzlers Gf. Schönborn in Wien bedient (H. Hantsch, *Reichsvizekanzler F. K. v. Sch.* [1929] 347): „. . . qui a le plus de capacité dans les affaires, le caractère le plus gracieux et les manières les plus engageantes et les

also, die ihre Bahn weiterschreitet. Sie schreitet von der klaren, abgeschlossenen, schönen, proportionierten Harmonie zur „Größe“, zur „Grandeur“, zur „Grandezza“, zum ausladenden Affekt, zum übersteigerten Pathos, — aber es ist die gleiche herrliche und selbstherrliche, vollkommene und bis zu einer gewissen Grenze auch immer diesseitige, irdische Persönlichkeit. Diese Gleichheit, diese Identität von Renaissance- und Barockpersönlichkeit wird am deutlichsten und lebendigsten im „französischen Sonderbarock“¹², der sich bei allem Drang zu barocker Wucht, barocker Leidenschaft und barocker Gebrochenheit „klassisch dämpfender, schwächender, verschleiender Formen bedient“, also die inneren Beziehungen zur Renaissance auch immer noch äußerlich bekundet und die Antike, das Vorbild persönlicher Vollkommenheit, nur „barock interpretiert“¹³. Anderswo ist die Verbindung freilich nicht so eng; aber überall ist die Verbindung da und ist wirklich. Die Unabhängigkeit des Individuums in der Renaissance und die vorwiegende „Ichgerichtetheit“ in der Struktur der barocken Seele¹⁴ sind aufeinander bezogen, sind verschieden alte Geschwister, Kinder eines Geistes in verschiedenen Zeiten. Der Humanismus, auch der christliche Humanismus, pflanzt sich ununterbrochen fort und durchläuft in den Jesuitenschulen und bei Fénelon nur neue Phasen. Die durch den Humanismus von der Einheit der mittelalterlichen Gott-Welt-Anschauung abgespaltene individualistische Philosophie ist über den Rationalismus des Descartes, den physischen Mechanismus Hobbes', den Pantheismus Spinozas¹⁵ zur Zerstörung jeglicher Metaphysik durch Hume und zum Aufklärungsliberalismus gewandert, scheinbar ein wenig ganz abseits von allem Barock (wenn man diesen nur als religiöses oder halbreliigiöses Gebilde auffassen würde), sicher aber — wie so viele andere Seiten des Barock — eine Folge und Frucht der Renaissance. Auch der absolute Staat wurde in der Renaissance geschaffen — wenigstens theoretisch und paradigmatisch in kleinem Umfang¹⁶:

*plus gracieuses*². Dahin gehört es dann, wenn jemand (Hantsch 423) den Schönborns verwirft: „Sie denken, sie wären wie Götter auf der Welt“.

¹² Über ihn vor allem H. Hatzfeld, *Die franz. Klassik in neuer Sicht (Klassik als Barock)* (Tijdschr. voor Taal en Letteren 1935 S. 213 ff.), bes. 281.

¹³ So Hatzfeld a. a. O. 261. Wie sich in Frankreich Klassizismus u. Barock durchkreuzen (so daß also H. vom Barock als Klassik sprechen kann), zeigt auch F. Schürr, *Barock, Klassizismus u. Rokoko i. d. frz. Literatur* (1928) an den sich bekämpfenden „Richtungen“ von Klassizismus und Barock (Preziosentum) in ein und derselben Epoche der Lit. und Kunst (Klassizismus als offizielle Kunstrichtung S. 20 ff., verborgenes Barock S. 23 ff., Poussins Wendung vom Barock zum Klassizismus S. 27 ff.). Für uns sind die einzelnen Ergebnisse nur von Bedeutung als Beweis der Kontinuität und einer gewissen Gleichgerichtetheit von Ren. und Barock.

¹⁴ W. Flemming, *Die deutsche Barockkomödie* (= Barockdrama Bd. 4, 1931) 7.

¹⁵ Die Naturphilosophie der Ren., bes. Giordano Brunos, als Quelle von Sp.s Erkenntnissen betont mit Recht L. Baur, *Lex. f. Theol. u. K.* IX 726.

¹⁶ Vgl. den Anm. 10 genannten Aufs. 139.

Macchiavellis Ideal, der individualistische, aus eigenem Recht und Ethos lebende Staat, verwirklicht sich groß und repräsentativ im Barockzeitalter¹⁷, bei Richelieu¹⁸ und Ludwig XIV. Es ist aber überall die gleiche, deutlich sichtbare, aufsteigende Linie, die durch alle Staaten Europas von der individualistischen Renaissance zum barocken Absolutismus zieht: in Frankreich und Spanien über große Räume, in Deutschland und Italien, nachdem das Reich und die überindividuelle Idee des Kaisertums einmal — gerade an der Gesinnung der Renaissance — zerbrochen war, in den engeren Bezirken des Territoriums. Es ist ein klarer Weg von Karl V., der noch mit beiden Welten ringt, zu Ferdinand II., der — in seinen österreichischen Ländern — nach der Devise Martin Brenners regiert: *Princeps debet esse nulli subjectus*¹⁹; bei den bayrischen Wittelsbachern zieht sich der Aufstieg der Selbstherrlichkeit von Albrecht IV. und seiner rücksichtslosen Territorialpolitik über die markante Gestalt des Kurfürsten Maximilian I. bis herauf zu Max Emmanuel und zum bürokratischen Wohlfahrtsabsolutismus Max' III. Josephs († 1777), ein einziger Prozeß, freilich in verschiedenen und verschiedenartigen Etappen; das gleiche Bild gewährt uns Salzburg in seinen Fürstbischöfen von Matthäus Lang über Wolfdietrich von Raitenau, den „unumschränkten Gewalthaber“, den „absoluten Despoten“²⁰, zu Paris Lodron, — *‘in omnibus imitari conatur Wolfgangum Theodoricum’* — und zu Hieronymus Colloredo, dessen Absolutismus dann in die Sphäre der Aufklärung einmündet.

Es ist kein Zweifel möglich: zwischen Renaissance und Barock ist kein Abbruch; der Barock ist nicht schlechthin der Beginn eines Neuen, ein bewußter, betonter Nur-Gegensatz, sondern ist eine natürliche, schrittweise Fortsetzung der Renaissance, gebildet und gesättigt mit den Elementen, die in der Renaissance als kulturbestimmende Faktoren emporgestiegen sind. Das Prinzip aber, das nun seine Fortsetzung erfährt, ist nichts anderes als der anthropozentrische Individualismus:

¹⁷ H. Schaller, *Die Welt des Barock* (1936) 15 nennt zwar den „Barockstaat“ „die elementarste Schöpfung dieses Zeitalters“; es ist aber doch keine Frage, daß die Grundlagen dieser „Schöpfung“ in der Weltanschauung der Renaissance gebaut wurden.

¹⁸ Ausgezeichnet — und für unsere Gedankengänge belegend — bei W. Andreas, *Meister der Politik I* (1922) 602: R. . . „der Mann der Macht, des Staates und vor allem er selbst“. Persönlicher Individualismus und Staatsindividualismus, beide in der Ren. entstanden, verkörpern sich gemeinsam im Schöpfer des franz. Absolutismus, als der R. bes. auch (gegenüber Ludwig XIV.) von N. Pevsner, *Beiträge zur Stilgeschichte des Früh- u. Hochbarock* (Rep. f. Kunstwiss. 49 [1928] 242) hervorgehoben wird.

¹⁹ Vgl. H. Hantsch, *Geschichte Österreichs I* (1937) 358; M. Brenner, Fürstbisch. v. Seckau 1585—1615.

²⁰ So bei F. Martin, *Wolfdietrich v. Raitenau, Erzbisch. v. Salzburg* (= Österr. Bücherei Nr. 12, o. J.) 21, 31, 88: „Die Barocke kommt. Der Fürst steigt eine Staffel höher. Der Titel wandelt sich aus „fürstlich“ in „hochfürstlich“.

die Geltung, die Schönheit, die Herrlichkeit und die Verherrlichung des Lebens als eines menschlichen Daseins — und der Ausbau, die Umgrenzung, die Vervollkommnung und Machterweiterung der Einzelpersönlichkeit. So eng verknüpft, so verwandt und gleichartig sind oft die Phänomene dieser Entwicklung, daß „sogar eine zeitliche Abgrenzung beider Epochen fehlt“²¹.

Und doch ist es absurd, alle Differenzen aufzuheben und über dem Gleichbleibenden den Fortschritt, über der Verwandtschaft die Verschiedenheit, über der bloßen Fortsetzung das neu Hinzukommende zu übersehen. Nicht umsonst hat dieses Neue seinen eigenen, neuen Namen. Worin liegt aber das Neue, das den Barock von der Renaissance abhebt oder ihn über die vorhergehende Periode hinaushebt?

Wenn der Barock kein absoluter Gegensatz zur Renaissance ist, sondern eine Weiterführung, dann kann der Unterschied nur in den Elementen beruhen, die gegenüber der Renaissance eine Erweiterung, eine Ergänzung, eine stärkere Betonung, eine Ausladung, eine Steigerung bedeuten. Und so scheint es auch wirklich zu sein: der Barock ist eine Ergänzung und Erweiterung des Wollens der Renaissance; er führt sie über die im Menschlichen gefundene und erreichte Harmonie, die eben doch nur eine Scheinharmonie war, hinaus. Das Menschlich-Schöne bleibt, aber um das Nur-Menschliche legt sich ein neues Geistiges, das über die ästhetische Befriedigung und Geschlossenheit hinauswirken möchte, das den Menschen an allen seinen Sinnen — nicht beruhigen, sondern ergreifen, aufreizen, mitreißen möchte, und dann doch wieder seine im Bewußtsein schlummernde Sehnsucht nach dem Außer- und Übernatürlichen kennt und stillt. Das scheint tatsächlich das große Ziel jeden Barocks, freilich in der Wirklichkeit dann in unendlich viele Richtungen abgelenkt und in unendlich viele Teilerscheinungen zersplittert: die Sublimierung und Intensivierung des renaissancecistischen Menschen- und Menschheitsideals über sich selbst hinaus. Dieses Streben konnte zu einer stärkeren Verstrickung oder zu einer Befreiung führen (je nach den Einzelzielen, die im Geistigen vor-schwebten), aber die bewegenden Grundtendenzen, die den Barock als etwas Neues gegen die Renaissance abgrenzen („abgrenzen“ nicht im Sinne einer zeitlichen oder wesenhaften Zäsur, sondern einer Analyse des Ganzen), sind überall die nämlichen: ein neuer und energischer und bewußter *Sensualismus* und ein neuer, Welt und Überwelt verbindender *Irrationalismus*²². Trotz aller Mannigfaltigkeit der Stufen

²¹ So O. Boerner, *Shakespeare u. der Barock* (Germ.-rom. Mtschr. 25 [1937]) 378.

²² Die gleichen Elemente findet auch N. Pevsner, *Barockmalerei in den roman. Ländern* (Hdb. d. Kunstwiss.; o. J.) 105, nur in anderen Ausdrücken: „Noch bis ins 17. Jh. hinein lebt das Volk des Südens gleichsam auf vertrautem Fuße mit dem leibhaftigen Gott, mit den Engeln, den Heiligen und dem Teufel, mit Wunder und

und Bezirke, in denen sich barockes Welt- und Lebensgefühl auszuwirken vermag — all diese Wirkungen und Strebungen gehen zuletzt vielleicht doch auf die Verbindung dieser Elemente mit dem Prinzip der Renaissance zurück.

Ein Sonett von Lope de Vega besingt die Geliebte:

Nicht ist so glänzend und kristallrein
Der Bach, der im Gebirg gefror zu Eise,
Nicht hat das Ebenholz so schwarze Weise,
Nicht ist so blau die Blüt' am grünen Lein.
Nicht gibt des Ostens Gold so klaren Schein,
Noch ist der Duft, der wollustvoll und leise
Vom rechten Ambra steigt, so wert im Preise,
Noch ist der Schnecke Purpur also fein,
Als Stirne, Brauen, Augen, Lockenringe,
Odem und Mund des Engels, den ich liebe,
Des schönsten, der sich senkt in Fleisch und Blut.
Ein reizend Abbild scheint er jener Dinge,
Nur daß hier lebt, was ewig tot sonst bliebe,
Eis, Schwarzholz, Lein, Gold, Ambra, Purpurglut.

(Übers. v. Emanuel Geibel.)

Der Unterschied zum Schönheitserlebnis der Renaissance wird lebendig: es ist nicht nur die Schilderung des schönen Menschen, sondern eine von Metaphern geschwellte und gefüllte Wiedergabe der Wirkung auf die Sinne, ein Gebilde von Duft und Glanz, von Farbe und wallender Bewegung, von unbestimmbaren, ineinanderfließenden Eindrücken. Wir fühlen dies vielleicht noch lebhafter bei einer Gegenüberstellung gleicher Motive. Eine Romanze des 16. Jh. über die Legende vom *Tribut der 100 Jungfrauen*²³ läßt die Heldin vor den König Don Ramiro und seine Großen treten:

Lieulich war sie anzuschauen
Und gar vornehm ihre Haltung.
Weiß war ihr Gewand, in reichen
Gold'nen Flechten fiel das Blondhaar
Aufgelöst auf ihre Schultern . . .

Lope de Vega aber läßt sehen, wie ihr reiches Haar

Die Luft erglänzen macht und selbst das Meer
Durch seine krausen Wellen überbietet . . .

Zauberei. Nur hat all dies gegenüber dem Zeitalter der Gegenreformation (also Barock nicht = Gegenreformation!) ein Maß von sinnlicher Vergegenwärtigung erreicht, das im Abendlande unerhört ist. Auch handelt es sich nicht mehr oder nur noch scheinbar um Auslöschung der sündhaften Körperlichkeit, vielmehr dienen die neuen pomphaften Kirchen dem weltfreudigen Verlangen, sich selbst unter Wahrung seiner Persönlichkeit und nur durch eine Steigerung derselben in die ganze Herrlichkeit des Alls auszudehnen. Versinnlichung des religiösen Apparates und Sehnsucht nach dem Unendlichen sind die Hauptsymptome der gewandelten Gläubigkeit des 17. Jh.“

²³ Vgl. Lope de Vega, *Komödien*. Übertr. v. W. Wurzbach (1929) 47.

und die Sittsamkeit der mutigen Donna Sancha vor den Mauren wird in eine farbige Metapher getaucht:

Bekleidet, ehrbar, züchtig glich sie nun
Der roten Rose, die beim Untergang
Der Sonne sich in ihre Blätter einschließt
Und welk und matt, verblaßt und traurig scheint...

So ist aus der Ruhe eine Bewegung, aus dem Sein ein Werden, aus der Wirklichkeit eine Imagination, aus der Wahrheit eine Hyperbel geworden: das Haar fällt nicht mehr einfach auf die Schultern nieder, sondern weht und schwebt und schimmert²⁴, glänzender als die Luft und bewegter als die Welle des Meers; und Sonne und Rose müssen sich zu einer Metapher verbinden, um den Eindruck eines züchtigen Mädchens so eindringlich, so sinnenfällig wie möglich zu formen. Es ist der Wechsel, der Fortschritt, der sich auch auf dem Wege von Ariost zu Tasso offenbart²⁵: dort, in der Renaissance, „Bestimmtheit“ und „Begrenzung“, im Barock „Strömung, Auflösung“, dort „Gliederung“, hier „Verschmelzung“, dort „Mäßigung“, „Gesetzmäßigkeit“, hier „Freiheit“ und „Steigerung“, dort „Sachlichkeit“, hier „Sentimentalität“, dort „Anschauung“, hier „Stimmung“. In der Renaissance also die Herrschaft (oder auch nur scheinbare Herrschaft) der *'raison'*, des *'équilibre'* zwischen sinnlicher Aufnahme und ästhetischem Genießen, im Barock der Dualismus zwischen Sinnenfreude und Unfaßbarkeit, den die neuen Elemente, der Sensualismus und der Irrationalismus, erzeugen. Also, was wir am Barock als groß und mächtig, als überwältigend und übertreibend, als Pracht bis zur Hohlheit, als Fülle bis zur Übersättigung, als Kraftäußerung bis zum Bramarbasismus, als holden Schein bis zur genialen Lüge empfinden, alle die Sonderstilarten des Barock in allen Ländern²⁶ haben ihre Wurzel und die Bedingungen ihres Wachstums in dieser Übereinanderschichtung, in dieser Vermählung von renaissancehaftem Menschentum und neuem Wollen: keiner der beiden Faktoren kann bei diesem Produkt entbehrt werden, nur auf dem Boden des Alten und nur durch den Hinzutritt des Neuen, des Sensualistischen, des Irrationalen, wird der Barock in seinem Gesamtbilde und in seinen Einzelbildern. So wird aus der Eindrucksfähigkeit des Schönheitsidealismus die „Gewalt des Affektes“²⁷, aus dem gemessenen Pathos der schwunghafte, aufgeschwellte Enthusiasmus, der im Bombast endet,

²⁴ An anderer Stelle des gleichen Stückes ist die Bewegung der goldenen Haare der 100 Jungfrauen wie ein Säen über das Feld hin gesehen: *Verás las todas que . . . El campo siembran de oro del cabello.*

²⁵ Vgl. Th. Spoerri, *Renaissance u. Barock bei Ariost und Tasso* (1922) 8. Sp.s Betrachtungen fußen vor allem auf H. Wölfflin, *Renaissance u. Barock*² (1907).

²⁶ O. Boerner a. a. O. 369 zählt sie auf: Petrarkismus, Marinismus, Querarismus, Soraismus, präziöser Stil, Arkadianismus, Dubertasmus, Euphuismus.

²⁷ Schnürer a. a. O. 68.

aus der Macht der Harmonie die Wucht der Antithetik²⁸, aus dem Gefälligen das Präziöse, aus der 'grâce', der natürlichen Vollendetheit die „große Geste“²⁹ und „feierliche Gestik“, aus dem Optimismus einer humanistisch gedachten Einheit die „barocke Gebrochenheit“, „Zerrissenheit“, „Zwiespältigkeit“³⁰, aus der Freude an der schönen Wirklichkeit des Diesseits der „ekstatische Rausch“³¹, die Lust am Schwelgen in Farben und Formen und Bildern, aus dem Idealtypus des 'homme clos'³² der des 'furioso eroico', aus der begeisterten Schau des menschlichen und irdischen Sichtbaren der überschwengliche Illusionismus und die Theatralik. Alles scheinbar Paradoxe, jede scheinbare oder wirkliche complexio oppositorum haben hier ihren Ursprung, das Nebeneinander von lichtem, farbensattem Prunk und schauerlicher Grausamkeit, von kapriziöser, formalistischer, perückentragender Gesuchtheit und blutvollem, fließendem Sichgehenlassen, von sprühender Lebenslust und quälenden Todesgedanken und düsterer Verwesungsromantik, von Erotik und Askese, von Mystizismus und handfester Sinnlichkeit, von Großartigem und Nichtigem, von visionärer Entrücktheit in der religiösen Lyrik und derbem Naturalismus in den geistlichen Spielen — immer ist es ein Schacht, aus dem dieses Alles — ausgesöhnt oder unausgeglichen — ans Licht steigt: das Menschliche, das Nurmenschliche und Nurschöne soll bewegt, soll vereindringlicht, soll mit allen Mitteln, den optischen wie den übrigen, wirksam, ja noch mehr, soll aufreizend und aufregend gemacht werden. Und darüber hinaus: auch das Unfaßbare, das jenseits des Menschlich-Endlichen Gelegene, das Unendliche, das, was die Renaissance noch bewußt oder unbewußt aus dem Raum ihres Menschenideals ausschloß, die Aura des Unkörperlichen und Unsinnlichen — auch dieses Irrationale wird in den Strudel des Sehenswollens und Zeigenswollens gezogen und ist dann das Element einer religiösen Emotion. Geistesgeschichtlich aber bleibt zunächst bestehen: ein neuer Sensualismus und ein neuer Irrationalismus dringen in die Renaissance-Gesinnung, in den ichgerichteten Humanismus ein; sie zerstören ihn nicht³³, auch wenn sie ihn gelegentlich bis zur Un-

²⁸ Vgl. A. Hübscher, *Barock als Gestaltung des antithetischen Lebensgefühls* (Euphorion 24 [1922]) 517 ff., bes. 524.

²⁹ Hatzfeld a. a. O. 252, 258, 264.

³⁰ Hübscher a. a. O. 531.

³¹ W. Weisbach, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation* (1921) 93.

³² Vgl. Jb. 14 S. 140; jetzt ausgezeichnet bei H. Hatzfeld, *Das Wesen der frz. Renaissance* (Arch. Rom. 21 [1937] 355 f.).

³³ So wird gelegentlich gesagt (z. B. Schnürer a. a. O. 85 f.), im Barock trete die Einzelpersönlichkeit zurück, werde der einzelne Mensch im Gegensatz zur Ren. „entwertet“. Das ist jedoch nur scheinbar und hat seinen Grund (wie bei Tintoretto) nur in einer stärkeren Hinneigung zum Irrationalismus. W. Flemming, *Die deutsche Barockkomödie* (= Barockdrama Bd. 4. 1931) betont S. 13 die „erhöhte Aktivierung des Ichs“. Man wird wohl sagen können, daß im Vergleich zur eigent-

kenntlichkeit überdecken, aber sie erfüllen ihn neu, sie vollenden ihn, sie erhöhen und überhöhen ihn, sie entformen ihn, sie lösen seine Konturen auf in Licht und Jubel, in Freude und Grauen, in Sehnsucht und Traum. Der eine strebt nach deutlicher, starker, bewußter Betonung des sinnlichen Affektes, der andere nach einer Entladung des Affektes an die Phantasie — und doch fließen sie beide ineinander über, um ihre letzte Wirkung zu erzielen; denn der Barockmensch ist „Sinnenmensch“³⁴, auch wo er das Übersinnliche erfassen will.

Aber es ist ein neuer Sensualismus und ein neuer Irrationalismus. Es ist nicht bloß eine Wiederaufnahme, eine bloße Repristination, eine geradlinige Fortsetzung der Elemente, die einst an der Struktur des gotischen Geistes, der gotischen Kunst, der gotischen Frömmigkeit mitgearbeitet haben. Auch dort war es ein Drang zur Versinnlichung, ein Sensualismus, auch dort ein Abrücken aus der Klarheit des Logos in eine irrationale, mystische Halbdämmerung, aber — und das ist der bemerkenswerte und unleugbare Unterschied: jener gotische, versinnlichende Realismus kam vom frühmittelalterlichen, altchristlich durchsäuerten Symbolismus her, brach aus einer Gemeinsamkeit von Sinnen und Seele heraus, in der der Logos herrschte, eine a-naturale Wirklichkeit, und sie wirkte auch im Gotischen nach. Das Menschentum, das in der Gotik sich erhoben hatte, blieb verhaftet in der übernatürlichen Seinsordnung und feierte innerhalb dieser Seinsordnung seine Blüte³⁵. Der Barock aber und sein Sensualismus und sein Irrationalismus sind auch ihrerseits Kinder des Menschentums der irdischen Welt; sie wachsen nicht aus der Geistigkeit des frühen Mittelalters, sondern aus der Körperlichkeit und um die Körperlichkeit der Renaissance; sie leben nicht von der Entwerdung des irdischen Seins, sondern von der Verherrlichung und Vergöttlichung, vom Idealismus seiner Schönheit; und so hat dieser Barock, seine Kunst, sein Wollen, seine Frömmigkeit, seine Begeisterung, sein Katholizismus — hat all dieses ein „anderes Gesicht als das mittelalterliche Christentum“³⁶. Der gotische Sensualismus dient der expressiven Versinnlichung eines Geistigen, der barocke Sensualismus dagegen der Glorie des Sinnlichen selbst; denn auch er ist durch die Kanonisation der Natur in der Renaissance hindurchgegangen. Der gotische Irrationalismus kommt aus der Ferne einer Transzendenz, der barocke wächst aus dem Fühlen einer unerfüllten und nach Ganzheit ringenden Menschlichkeit. Die Gotik schreitet ins Unfaßbare hinüber, der Barock legt es wie einen

lichen Ren. das Nur-Menschliche mehr verschwindet, daß es aber im Vergleich zum MA mächtig hervortritt.

³⁴ Flemming a. a. O.; auch Weisbach bewegt sich fast durchweg in dieser Richtung.

³⁵ Vgl. H. Hantsch a. a. O. I 213.

³⁶ W. Weisbach a. a. O. 2.

duftigen Schimmer um das irdische Dasein. Diese Unterschiede bedingen den Abstand etwa eines barocken Märtyrerbildes von einem spätmittelalterlichen. Jene Marter und Pein, jene oft so krasse Blut- und Wundenseligkeit lebte vom Glauben, lebte in einem Raum, der nicht von dieser Welt ist, und kümmerte sich — bei allem Realismus — nicht um die ideale Richtigkeit ihres sinnlichen Eindruckes: sie verzerrt, sie vergrößert das Leid und den Schmerz ihrer Helden und nimmt sie damit aus der Sphäre des Natürlichen wieder hinweg. Der Barock zeigt alles in einer prächtigen Schau, den Schmerz und die Prozedur, die Umgebung und die Menschen, den Helden und die Henker; er zeigt alles nach den Gesetzen der heiligen Natur, wie sie ihm die Renaissance an die Hand gibt, — aber er betont sie durch die Bewegung und überbetont sie durch den menschlichen Affekt. Es ist nicht anders beim Vergleich einer gotischen mit einer barocken Susanna-Darstellung. In der Gotik (etwa auf einer Tapete im Viktoria-Albert-Museum)³⁷ ist es gewiß ein Sensualismus, der die Reize und die Leidenschaft interpretiert, aber immer noch mit einer fast symbolischen Sparsamkeit; die dargestellte Susanna ist für die jüdischen Alten zwar schon die 'enchantess', aber für den Beschauer immer noch eine Gestalt der Bibel, eine 'mistress of perpetuity'; und noch die Gotiker um 1500, die zum Teil schon Renaissanceformen verwenden, ein Leonhard Schäufelin oder ein Albrecht Altdorfer, leben in dieser Gesinnung. Wie anders aber schon bei Tintoretto und bei Paolo Veronese: hier herrscht schon der barocke Sensualismus, der durch die Körperlichkeit der Renaissance hindurchgegangen ist, und das gleiche Ziel verfolgt der niederländische Barock eines Rubens, ein sensualistisch-handgreifliches Ziel, wobei es nur noch dem Talent des Malers überlassen ist, mehr oder weniger Echtheit in die dargestellten Gefühle von Schrecken, Scham, Entrüstung, Entsetzen, Begierde zu bringen. Die geistige Haltung jenseits dieser Einzelzüge ist immerdar dieselbe³⁸.

So wird es seine Richtigkeit haben, daß die neuen Elemente des Barock bis zu einem gewissen Grade eine Verwandtschaft mit der Gotik herstellen, und aus dieser Verwandtschaft mag auch die These hergeleitet sein — in erster Linie allerdings nur eine kunstgeschichtliche These —, daß gewisse Länder — vor allem der Norden Europas, und hier wieder vor allem Deutschland — keine Renaissance gekannt hätten und daß der Barock eine geradlinige, unmittelbare Fortsetzung des gotischen Geistes und der gotischen Prinzipien sei. Die These ist relativ ebenso richtig, wie sie, absolut gesprochen, falsch ist, kunstgeschichtlich sowohl wie namentlich geistesgeschichtlich. Denn wohl kann man

³⁷ Vgl. Sacherevell Sitwell, *The Gothic North* (1929) 37.

³⁸ Zur ganzen Entwicklung vgl. Th. Ehrenstein, *Das Alte Test. in der bild. Kunst* (1923) 823 ff.

sagen, daß die italienische Renaissance in Deutschland nie rechten Fuß gefaßt hat und daß sie, wenn es schon geschah, immer sich mit der nordländischen Eigenart auseinandersetzen oder vermengen mußte, — ganz abgesehen davon, daß es historische Ereignisse von ungeheurer Tragik und Schwere gewesen sind, die gerade im Zeitalter der Renaissance eine Ausbreitung, ein Einleben der Renaissance fast unmöglich gemacht haben. Als aber diese Möglichkeit wieder bestand — in der 2. Hälfte des 17. Jh. —, da galt es schon keine Auseinandersetzung und kein Finden mit der Renaissance mehr, da war schon der Barock an der Herrschaft, und der Barock mit seiner Bewegtheit, seiner Empfindsamkeit, seiner Fülle und seinem Drang zur allmächtigen Synthese ist vielleicht der Schauplatz geworden, auf dem sich nördlich der Alpen, vor allem in Süddeutschland und einigen anderen Gebieten, die so lange hinausgeschobene organische Verbindung der alten Gotik mit dem Neuen vollzog. Aber vergessen wir dieses Neue nicht! Es ist da und es ist der Geist der Renaissance. Die „gotischen“ Elemente oder ihre Fortsetzungen leben auf diesem neuen Boden. Wir werden noch manches entdecken, was als Reminiszenz, als Wiederaufnahme, als Gedanke der Gotik erscheinen wird³⁹. Viele Ausdrucksformen, viele Geisteshaltungen, viele Frömmigkeitstypen und -gegenstände können als gotisch-verwandt angesehen werden — und sind es auch. Aber die Welt, in der sie jetzt, im Barock, wirken, und die Menschen, an denen und auf die sie wirken, sind doch andere geworden. Die Ursache dieses Andersgewordenseins aber liegt in der anthropozentrischen Ideologie der Renaissance, die sich nirgends verleugnen wird, weder in der Kunstgeschichte noch in der allgemeinen Geistesgeschichte, und ebensowenig in der Frömmigkeit und in der Gottesverehrung. Gewiß: auch die Gotik hatte anthropozentrische Tendenzen. Aber es waren Tendenzen, und in ihrem oft heftigen, tragischen, schmerzlichen Widerstreit mit den objektiven Forderungen einer außerirdischen und außermenschlichen Realität liegt so oft die ergreifende Größe und Tiefe, die Gewalt und der elementare Ausdruck des gotischen Kunstwollens⁴⁰. Zur Ideologie — also zu einer Art subjektiver Gewißheit — verdichtet hat all dies Streben erst die Renaissance, der Humanismus⁴¹. Und ohne diesen Faktor — wir müssen es wiederholen — ist auch der Barock nicht denkbar, auch wenn er vielerorts dessen Unzulänglichkeit erkannte und zu bessern suchte.

2. Rokoko.

Was für den Barock und seine geistigen Gehalte gilt, muß schon aus logischen Gründen auch für die Periode gelten, die in der Kunst-

³⁹ Wir haben schon gelegentlich darauf hingewiesen Jb. 9 S. 67 Anm. 1.

⁴⁰ Vgl. bes. Jb. 6 S. 72.

⁴¹ Vgl. Jb. 14 S. 139 ff.

geschichte gewöhnlich⁴² auf ihn folgt: das Rokoko. Denn dieses ist nichts anderes als ein Teil des Barock, wohl ein Ausgang, ein Ausklang, aber doch nur ein Teil jenes Ganzen, das wir Barock nennen. Es ist nicht eine Fortsetzung in dem Sinne, daß nach bestimmten Übergängen am Ende etwas Anderes entsteht, sondern es ist eine Änderung innerhalb des Genos, wenn wir so sagen dürfen. Vielfach wird man kaum den Unterschied zum Barock herausmerken; noch öfter ist alles nur eine Variante zum Barock. Gerade die Architektur ist hier ein sprechendes Zeugnis: das rein Architektonische einer Kirche aus der Rokokozeit ist und bleibt im wesentlichen die barocke Form, nur daß sie bei ganz großen Baumeistern eine noch lebhaftere, freiere, aufgelöstere Behandlung von Grundriß und Aufriß zeigt, wie etwa die Basilika Vierzehnheiligen von Balthasar Neumann und die Wieskirche bei Steingaden von Dominikus Zimmermann. Aber überall ist die Grundtendenz, „der erste Eindruck, der sich dem staunenden Blick übermächtig aufdrängt, der des Barock, des übermäßig Bewegten in der formenvollen Überladenheit . . .“⁴³. Erst die Einzelheiten der Formen, die Beschaffenheit der Einzelglieder — weit überwiegend in der Dekoration — und die Funktionen der einzelnen Teile in ihrem gegenseitigen Verhältnis zeigen den Unterschied. Ottobeuren ist seinem Bau nach von barocker Wucht und Imposantheit, der Ausstattung nach aber weithin vom zarteren, spitzeren Rokoko beherrscht. Wir gewahren den Unterschied in überraschender Eindringlichkeit, wenn wir die zwei berühmten Kirchen besuchen, die von den beiden Höhenrücken auf das obere Maintal herniederschauen: Banz und Vierzehnheiligen: wir gewahren, wie die kolossale Dynamik des Barock selbst in der genialen Schöpfung Neumanns sich erleichtert, flatternder, lockerer, graziöser wird; die dröhnende Freude wird zum anmutigen, bezaubernden Lächeln. Wenn also der Übergang von der 'euklidischen' Architektur der Renaissance⁴⁴ zur barocken Architektur immerhin noch etwas Wesenhaftes, bis zu einem gewissen Grad Substanzielles bedeutet (eben den Übergang vom körperlich Klaren zum sensualistisch und irrational Bewegten), so bedeutet das Rokoko keine wesenhafte Neuerscheinung mehr, sondern nur eine Abwandlung des im Barock Gewordenen. Zum Teil mag es eine verborgene Reaktion sein, eine Art Selbsterlösung des Barock von einer allzu üppigen und bombastischen Last. Daher werden nun die „schwerwiegendsten Dinge nicht anders behandelt denn kandierte Früchte, davon man mit leichtfertig spitzen Fingern nascht“, meint ein geistvoller Schilderer⁴⁵. Daher werden jetzt „die großen Kraftlinien der

⁴² Wir sagten schon Anm. 2, daß F. Hauthmann diese Unterscheidung ganz vermeidet.

⁴³ So Ad. Feulner, *Die Wies* (= Dtsch. Kunstführer 50; 1931) 5.

⁴⁴ Vgl. darüber H. Sedlmayr, *Österr. Barockarchitektur* (1930) 9 f.

⁴⁵ M. Linzen, *Die letzten Schäferspiele* (Hochland XV 2).

Architektur, der Möbel, aller Ornamente zierlicher, verzwickter, delikater. Alles löst sich in spielende, tänzelnde Muschelornamente auf, in aneinander klebende Halbkreisbögen und Schnörkel“⁴⁶. Daher jetzt überall der Eindruck des Heiteren, ja des Nur-Heiteren — *horas non numero nisi serenas*, stand auf einer Uhr in Versailles. Daher die gesuchte und bewußte Einmündung alles Kunsthaften und Kulturellen in ein großes Spiel: Man kennt die nüchterne, unbarmherzig-relative Wirklichkeit des Lebens — und die Skepsis der beginnenden Aufklärung hat diesen Relativismus nur bestärkt —, aber gerade deshalb betont und überbetont man das „innere Spiel im ganzen Dasein“⁴⁷ und kleidet dies auch nach außen hin in das Gewand einer ewigen Festesfröhlichkeit, eines unaufhörlichen Theaters, einer nie endenwollenden Komödie. Nur das Religiöse vermochte auch dieser Alleinherrschaft des holden Scheins, der genialen Lüge, noch ein Stück Wesenheit zu verleihen, weil eben doch das ganze Spiel noch ein Spiel vor Gott sein wollte und ihm von einer gewissen transzendenten, nichtrelativen Wirklichkeit her ein geistiger Mittel- und Haltepunkt verliehen wird. Niemand wird etwa der Wies ihren religiösen Gehalt absprechen wollen und wir wissen, daß gerade hier der Künstler sein Werk als die tiefste Schöpfung seiner Devotion aufgefaßt hat. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß selbst in solchen Bereichen die Wesenhaftigkeit zugunsten des Sinnlich-Eindrucksvollen — also eine letzte Variante des barocken Sensualismus — bis an die Grenze des Möglichen hin aufgelöst wurde. Wenn ein Altar — wie der in der Johanniskirche bei Rot a. d. Rot — seiner tragenden und schirmenden und zusammenhaltenden Aufgabe entkleidet und nur mehr ein völlig a-rationales, malerisches Gebilde aus funktionslosen Einzelteilen wird, oder — wie in Windberg bei Straubing — die Rahmenpilaster des Altars zu verglasten Bücherregalen werden, wenn die Taufsteine vielfach Rauch- oder Nähtischchen ähneln, wenn Christus und seine Heiligen zu galanten Prinzen und Kavalieren, die heiligen Jungfrauen zu holden Schäferinnen werden — das Naivste noch etwa eine hl. Notburga in der Wallfahrtskirche Maria-Thalheim bei Erding —, dann ist ein letztes Ziel, aber auch ein Ende erreicht. Jenseits dieser letztmöglichen Grenze wird das Spiel zum Überdruß und der holde Schein zur nicht mehr zu verdeckenden Hohlheit. So ist es

⁴⁶ H. Preuß, *Die deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst* (o. J.) 234. Es möge hier gleich gesagt sein, daß Pr. das Formale vielleicht zu sehr in den Vordergrund der Betrachtung rückt; auch das Rokoko hat religiöse Hintergründe stärkerer Art, als sie durch die „Bagatellen“ (S. 235) ausgedrückt werden. Gerade das Religiöse hat auch dem Rokoko als das einzige festigende Moment etwas bedeutet, sowohl gegenüber der Zuspitzung des Barock als gegenüber dem herausziehenden Geist der Aufklärung. Die formale Charakteristik behält aber ihre volle Gültigkeit und Richtigkeit.

⁴⁷ Vgl. R. Hamann, *Die dtische. Malerei vom Rokoko bis zum Expressionismus* (1925) 14.

eine noch wirklich religiöse Stimmung, wenn Friedrich Spee singt, freilich ganz im barocken Gefühl einer subjektiven Hingabe, ganz erfüllt von dem Verlangen, das Tiefste und Höchste und Heiligste den Sinnen zuzuführen und mit den Sinnen zu genießen⁴⁸:

Die Vöglein schön erklingen,
Die Sonn sich strählet auf,
Die kühlen Brunnlein springen,
Die Bächlein sind im Lauf . . .

oder:

Eja, lasset uns spazieren,
Jesu, Vielgeliebter mein.
Weil die Gärten neu sich zieren,
Weil die Blümlein offen sein;
Weil die grünen Wiesen lachen,
Weil die Pflanzen voller Zweig,
Weil die Vöglein Nester machen,
Kinderbettlein zart und weich . . .

Aber die Grenze wird überschritten: über die Schäferlieder vor dem Kripplein Jesu, über Christus als Daphnis, über die honigsüßen Wiegen-
gesängelein und Sonntageufzerlein, über die „spielende Myrtenau“ eines Benjamin Prätorius, über die „sulamitischen Freudenküsse einer gläubigen Seele“ von einem gewissen Michael Johannßen darf schon Jos. v. Eichendorff⁴⁹ seinen Spott ausgießen, ohne zu ahnen, daß in seinem eigenen Lager dieser Geist vielleicht bis an dieselbe Scheide heranreicht, wo die höchste religiöse Inbrunst zur lächerlichen Spielkunst werden kann. Des Pietisten Zinzendorf Dichtungen stehen schon in dieser Sphäre des Unerträglichen:

Ich liebe mein Papächen,
Ich liebe mein Mamächen,
Und Bruderlämmelein,
Ich lieb die lieben Engel,
Ich lieb den obern Sprengel,
Das Kirchlein und mein Herzelein⁵⁰,

oder gar die Sehnsucht nach einem Leben im Gekreuzigten⁵¹:

So immer seit-wärtsschieferlich
So seiten-heimweh-fühlerlich,
So lamms-herz-gruft-durchkriecherlich,
So lamms-schweiß-spur-be riecherlich,
An der magnetschen Seit . . .
So marter-lamms-herzhaftiglich,
So jesus-knaben-haftiglich,

⁴⁸ Vgl. K. Reinhardt, *Mystik u. Pietismus* (1925) 98 f.

⁴⁹ *Geschichte der poet. Literatur Deutschlands*. Hsg. v. W. Kosch (1906) 201 f.; vgl. A. Mayer-Pfannholz, *Eichendorff über die Romantik* (1925) 78 f.

⁵⁰ Vgl. hierzu: *Eichendorff über die Romantik* 42.

⁵¹ Reinhardt a. a. O. 218.

So marie-magdaleneleich,
 Kindlich, jungfräulich, ehelich
 Soll uns das Lamm erhalten
 Bis zum Kuß seiner Spalten.

Es ist die äußerste Stufe; die „Verniedlichung der kirchlichen Gestalten“⁵² hat hier den Gipfel überklettert.

Aber alles das — im Weltlichen wie im Religiösen — ist eine konsequente Weiterbildung des Barock, ist ein unbezweifelbares Stück des Barock selber. Der Sensualismus feiert seinen letzten, den subtilsten Triumph. Und so werden wir bei unseren weiteren Betrachtungen keinen besonderen Unterschied mehr zu machen brauchen zwischen Barock und Rokoko; dem Religiösen gegenüber bedeutet diese Unterscheidung ja keine wesenhafte, sondern nur eine modale und graduelle Abwandlung, die sich nicht einmal über den ganzen Bereich hin erstreckt hat. An vielen Stellen hat die im Barock schlummernde Wucht und Leidenschaft die Koketterie des Rokoko doch überwunden, vor allem dort, wo das Religiöse sich mit Gewalt durchsetzte⁵³.

Dieses aber, das religiöse Wollen der Barockzeit, und zwar den Kern dieses Wollens, abseits von allen Auswüchsen und Entgleisungen und allem Nur-Weltlichen, müssen wir nun zu erfassen suchen; denn nur von hier aus werden wir vielleicht das begreifen, was den letzten Untergrund der Spannung zwischen Barock und Liturgie bilden muß.

3. Das religiöse Wollen in der Barockkunst.

Jede wahrhaft religiöse Kunst ist der Ausdruck des Heiligen. Das Heilige ist im letzten Sinn das Objekt, das der religiöse Künstler der Welt zu vermitteln hat und vermitteln soll: dies ist sein Beruf zu allen Zeiten. Dieses Heilige ist aber auch das große Objektive und Absolute, um das die religiöse Kunst aller Jahrhunderte gerungen hat, das wirkliche, wenn auch unsichtbare Reale, ohne dessen bindende Kraft alles menschliche Wollen und alle menschliche Erbauung in das Relative oder Profane zerflattert. Das Finden und Darstellen des Heiligen als einer absoluten Größe inmitten des Einmalig-Zufällig-Materiellen, das ist die eigentliche innere Not, aus der die wahrhaften Schöpfungen

⁵² Weisbach a. a. O. 201. „Niedlich“ und „lieblich“ sind bei Zinzendorf selbst durchaus beliebte Epitheta.

⁵³ So bringt, um nur ein Beispiel zu nennen, H. Preuß, *Das Bild Christi im Wandel der Zeiten* (3. 4. 1932) 111 f. eine Vespergruppe des Lukas Anton Auvera († 1766) und unmittelbar anschließend zwei Heilandsbilder von Chr. Fr. Fritsch († vor 1774), also von zwei Zeitgenossen. Und doch ist die erste Gruppe nach Pr. noch ein Musterbild der „lodernden Hingerissenheit des Barocks“, der Christus auf den beiden anderen Bildern aber „ein Liebling der Damen des Rokoko“, dessen Haltung u. Geistigkeit durch die Vorstellungen des savoyischen Vikars in Rousseaus *Emile* (1762) illustriert werden kann („rührende Anmut“, „Feinheit“). Doch leitet dies auch schon zur „schönen Seele“ der sentimentalten Aufklärung hinüber.

religiöser Kunst erstehen, eine innere Not, die zur Tragik werden oder die unerfüllt bleiben kann, wenn Zeit und Umwelt dem Künstler den Weg zum Heiligen versperren. Auch das religiöse Wollen des Barock stand in dieser Not befangen — wie hat es sich befreit? Oder wie hat es diese Aufgabe gelöst? Oder hat hier die Kunst das Ziel nur umgangen? Hat sie es eher und echter erreicht als andere Zeiten des Abendlandes? Die Frage ist auch entscheidend für das Hauptproblem: die Stellung des Barock zum Religiösen überhaupt und damit zur Liturgie.

Wir wählen das Motiv von „Mariä Verkündigung“⁵⁴; denn nirgends in der ganzen christlichen Kunst ist vielleicht ein Vorwurf, in dem das „Heilige“ — *Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται* — das Heilige, das herabkommt, das in der Begegnung zwischen Göttlichem und Menschlichem, dem Engel und der Magd, dem Beschauer fühlbar werden soll — in dem dieses Heilige so unmittelbar und so flehentlich nach Ausdruck ruft und doch nur in zartester Form ausgedrückt werden will. Wie haben die verschiedenen Zeiten der abendländischen christlichen Kunst diese erhabenste und ergreifendste *divina conversatio* zu gestalten versucht, um dem Heiligen zu seiner Geltung zu verhelfen? Die altchristliche Kunst, soweit sie das Ereignis darstellte — etwa auf den Mosaiken von S. Maria Maggiore —, und noch die romanische Kunst tauchen das Heilige in den a-naturalen Symbolismus, der aus dem Objektiven des heiligen Geschehens, aus dem Gedanken und Bewußtsein des göttlichen Mysteriums herauswächst. Auch die menschlichen Gestalten sind hier nur Symbole, die gleichsam nicht als natürliche Wesen handeln, sondern nur als Träger eines Übernatürlichen. Feierlich-sakral thront Maria, die verklärte Gottesmutter, und vor ihr spricht in ruhiger Haltung der Engel seine Botschaft, das Wort seines ewigen Herrn; oder Maria steht aufrecht, und wie in einer Liturgie empfängt sie die Verkündigung Gabriels, während oben Gott erscheint, aus dessen Mund das heilige Pneuma niedersteigt auf die Begnadete; und wenn schon eine menschliche Geste des Erstaunens, des Erschreckens, des Nichtfassenkönnens bei Maria, oder ein Zug des Menschlich-Eindringlichen, des Überraschenden und Eiligen beim Engel erscheint, — denken wir an die Gruppe im Bischofsstab des Bamberger Domschatzes oder im Goslarer Evangeliar —, dann ist dieses Menschliche immer auf die einfachste Form reduziert, nie um seiner selbst willen gebracht, sondern immer in einer demütigen, stillen, unendlich ergreifenden Verhaltenheit. Um so stärker freilich wirken oft solche Gesten, um so bedeutsamer, je sparsamer sie sind: wir denken an die Figuren von Moissac oder an eine Kasseler Miniatur⁵⁵. Wenn der Engel ein

⁵⁴ Einen kurzen Überblick über die Wandlungen dieses Motivs versuchte ich B. Bl. f. d. Gymn. 62 [1926] 150 ff.

⁵⁵ Kasseler Landesbibl. 2^o Mss. theol. 59 fol. 74^v.

Signum trägt, ist es die Dreiflamme, das Königsszepter, der alte Lebensbaum⁵⁶, der erst später zur menschlichen Allegorie der Lilie geworden ist. So jenseits alles Natürlichen ist dieses religiöse Wollen, daß es gelegentlich sogar der thronenden und das Wort des Engels hörenden Madonna das Jesuskind auf den Schoß gibt⁵⁷.

Die Gotik zieht den irdischen, realistischen Bereich in das Heiligtum des Mysteriums hinein. Nicht als ob sie das Heilige schlechthin profanierte, — sie sucht nur das Menschliche in die Heilssphäre zu tragen, vom Einmaligen, vom Subjektiven und vom Individuellen her: es wird in der Tat, wie es Dvořák nennt, ein transzendentaler Realismus. Auch in der Verkündigungsszene — und hier in hervorragendem Maße — kommt er zu seinem Recht. Je weiter die Gotik fortschreitet, desto mehr spielt sich die heilige *conversatio* in der Wiedergabe der menschlichen Empfindungen und Gefühle ab, desto stärker, deutlicher, oder auch sensibler und sentimentaler werden die Gesten und Bewegungen, desto mehr werden sie in einen Raum auf Erden verlegt (sei es in eine Kapelle wie bei Hugo van der Goes oder in das Seitenschiff einer mächtigen gotischen Kathedrale wie bei Jan van Eyck oder wie so unzählige Male in das stille Jungfrauengemach von Nazareth), desto zahlreicher und alltäglicher und intimer und idyllischer werden die Gegenstände, die den irdischen Raum füllen und charakterisieren sollen: die Möbel des Zimmers, das Ruhebett mit dem Vorhang, das Betpult, das aufgeschlagene Buch, Wandschmuck und Blumenstöcke, die Aussicht durch das offene Fenster. So ist es ein immerwährendes, immer neu ausholendes Bemühen, das Heilige durch das Reale und mit Hilfe des Realen zu erfassen, indem man das Menschliche, das Natürliche, das Diesseitige steigert, betont, ja überbetont, um die Ahnung des Großen und Übernatürlichen zu erwecken: die Innigkeit, die Holdseligkeit der Mädchengestalt Marias, den Affekt des seligen Schreckens und maßlosen Erstaunens, den zarten Aufschrei oder die Demut der Ergebung und die Tiefe der Versenkung, den stürmischen, niederrauschenden Flug des Himmelsboten, seine immer intensivere Deuthaltung, die immer beredter, ja bisweilen ganz drastisch werdende Allegorie, die das Geheimnis der Herabkunft des Heiligen Geistes versinnbildlichen soll, mag es irgendeine Verbindung zwischen der Taube und dem Mund oder dem Schoß der Jungfrau, mag es die Verwendung der Einhornssage sein. Überall, in der Gesamtauffassung wie in allen Einzelzügen, ist und bleibt es Gotik: gegen den romanischen, frühmittelalterlichen Symbolismus abgegrenzt durch den Übergang zum Individuellen, zum Anschaulichen, zum Realen, zur Auflösung des Ganzen in seine Züge — gegen

⁵⁶ Vgl. Jb. 11 S. 382; in dem dort angezeigten Buch von H. Swarzenski, *Vorgotische Miniaturen* finden sich viele Beispiele von romanischen „Verkündigungen“.

⁵⁷ Paris Bibl. Nat. ms. lat. 8865; vgl. v. Schlosser, *Die Kunst des MA.* = Die 6 Bücher der Kunst III (o. J.) 76.

die folgende Zeit aber immer noch abgegrenzt durch den Willen, den letzten Ursprung des heiligen Geschehens in einem Nicht-Irdisch-wirklichen zu sehen, und durch die Hinordnung des Irdisch-Wirklichen auf ein transzendentes, jenseits einer rein menschlichen Möglichkeit liegendes Sein.

In dieser Richtung aber wächst allmählich die Renaissance empor und bemächtigt sich auch der „Verkündigung“. Ihr Ziel ist die Wiedergabe des heiligen Geschehens durch die idealistische Gestaltung des menschlichen Daseins: idealschön der Raum, die Landschaft (wie etwa bei Raffael), wo sich die Szene abspielt; ideal in Gestalt und Haltung die Personen — ein vollkommen schöner, kräftiger Jüngling als Bote, eine Madonna von allgemeiner Gültigkeit und harmonischer Vollendung, mag sie, wie bei Francesco Cossa, stehend zwischen den marmorverkleideten Pilastern eines Zimmers die Kunde des Engels entgegennehmen, oder, wie bei Mariotto Albertinelli, vor einem architektonischen Pult kniend, die zarten, edelgeformten Hände über der Brust gekreuzt, in einem fliesenbelegten Gemach, das vom Glanz des oben erscheinenden Gottvaters und des niederfliegenden Geistes erhellt wird, den Boten anhören, der ihr (der Wechsel des Symbols ist schon lange vollzogen) mit dem blumenbeladenen Lilienstengel naht und mit elegant gebogenem Arm nach oben weist. Wohl können wir gerade an diesem Motiv auch die unleugbare Entwicklung in der religiösen Renaissancekunst erkennen und nachprüfen, von der wir schon an anderer Stelle gesprochen haben⁵⁸. Über der „Verkündigung“ des Fra Angelico liegt, bei aller Neigung zum Natürlich-Schönen, immer noch und immer wieder ein Hauch des Transzendentalen, des im Grunde menschlich Unfaßbaren, zu dem der Mystiker, der „Realist des Himmelreiches“⁵⁹, durch die Stille seiner Beschauung, durch die Innerlichkeit seiner Andacht vordringen kann. Und der süddeutsche Künstler Loy Hering⁶⁰ überträgt noch den gotischen Geist der Idylle, des intimen Erlebens — es fehlen nicht die Bettvorhänge, das aufgeschlagene Buch, ein Polster, ein Kerzenleuchter — in die Formensprache der Renaissance. Aber ein Andrea del Sarto, der⁶¹ „mit hoher Meisterschaft und in seltener Harmonie alle Tendenzen der Renaissancemalerei in seiner Person vereinigt“, rückt die Verkündigungsszene⁶² ganz unmotiviert in eine Ideallandschaft mit zackigen Bergen im Hintergrund, mit einer moosbewachsenen Ruine, mit einem Portikus, von dessen Terrasse neu-

⁵⁸ Jb. 14 S. 121 ff.

⁵⁹ So nennt ihn Jos. Höfer, *Reise in das Reich Gottes* 39.

⁶⁰ In der klassischen „Verkündigung“ zu Reisenburg b. Günzburg (b. Schwaben) von 1523.

⁶¹ Nach J. Weingartner im *Lex. f. Theol. u. Kirche* IX 189.

⁶² Galerie Pitti in Florenz; man vgl. als späteres Gegenstück die „Verkündigung“ des Lorenzo Credi in den Uffizien.

gierige Zuschauer herunterblicken und an dessen Stufen sich ein junger Heros sonnt; ganz im Vordergrund steht, für sich eine herrliche, innige und ergreifende Gestalt, Maria; vor ihr kniet der Engel mit der Lilie hinter ihm zwei Gefährten; aus einer beschatteten Wolke schwebt in strahlendem Weiß die Taube. Es ist doch so, daß die „Verkündigung“ um der dargestellten Menschen, vor allem um der herrlichen Frauengestalt willen gemalt erscheint. Diese Gestalten sind — im wesentlichen — dazu da, um sich auszusprechen und sich zu repräsentieren; sie sind nicht mehr Exponenten einer unirdischen Realität.

Wir haben schon zu zeigen versucht, daß der Barock formal und geistig — bis zu einem gewissen Grade — eine Weiterführung der Renaissance bedeutet; das zeigen auch die „Verkündigungen“. Auch hier ist der Ort vielfach ein mächtiger Palast mit Bögen und Säulen, nur in noch ausladenderen, phantastischeren Formen⁶³; auch hier ist auf körperliche Schönheit und Wohlgestaltetheit, auf Harmonie und Rhythmus hoher Wert gelegt: der Engel der Weyarner Verkündigung von Ignaz Günther ist — von der Bewegung abgesehen — ein heroischer Renaissancejüngling, und die Madonna in der Verkündigung von Murillo ist in Gesicht, Haltung, Wendung und Geste eine vollendete, wundervolle Frau. Der Humanismus, der Idealismus, der den schönen Menschen zum Träger und zur Verkörperung des Geistigen, des Religiösen macht, ist nicht verschwunden. Aber die Verkündigungsszenen des Barock gehen weiter: es ist, als ob der Barock gefühlt hätte, daß mit der idealsten Körperlichkeit allein etwas wie das „Heilige“ nicht erfaßt und nicht ausgedrückt werden konnte. In der scheinbaren Harmonie des vollkommenen Daseins fand gerade das Höchste und Ausschlaggebende keinen Platz mehr. Es drängt die Kunst wieder zu irgendeinem Jenseits, zu einem Versuch, auch das Unirdische zu verlebendigen. Irgendwie mußte das „Heilige“, das in der Verkündigung nach den Worten des Evangeliums herab kommt und Leben wird, das dem biblischen Heilsvorgang Inhalt, Sinn und Kraft verleiht, wieder vorhanden und wirksam werden. Die Mittel, die der Barock anwandte, waren äußerlich verschieden, in ihrer Tendenz und in ihrem geheimsten Wollen sind sie aber alle gleich: mögen nun die Maler — schon Barroccio, der äußerlich noch stark in der Renaissance lebt, oder die Gruppe um Tintoretto und Correggio — mit neuen, stark kontrastierenden Farben oder mit verwischenden Übergängen die Szenen mehr ins Geheimnisvolle, in das Helldunkel einer magischen Wirkung tauchen, oder mag el Greco, nun freilich revolutionär-expressionistisch, seine großen Gestalten auf engstem Raum schier in einen Wirbel von

⁶³ Vgl. z. B. die „Verkündigung“ des C. J. Fibich in der Domherrenhofkapelle zu Graz. Gelegentlich erscheint freilich auch die häusliche Idylle mit ganz genrehaften Einzelheiten, z. B. auf einem Votiv-Verkündigungsbild zu Au a. Inn (Obb.).

Bewegungen und Lichtfluten und Farbeneffekten hüllen; oder mögen Maler und Plastiker durch eine unerhörte Vehemenz, ja durch ein bewußtes und beabsichtigtes Übermaß an Bewegung die schauernde Größe und die unmeßbare Wucht des unsichtbaren Geschehens demonstrieren; es bedarf nicht immer der fast grotesken Theatralik der Gruppe im Museum zu Orvieto⁶⁴ — das ist überhaupt nur ein einziges Stürmen und Fliegen und Fliehen, ein Ringen von Linien und Kräften (und es ist nicht zu leugnen, daß eine solche Schauspielerei, wie sie sich vor allem bei Maria zeigt, dem „Heiligen“ im Barock vielfach gewaltigen Abbruch tut) —, aber immer ist es so, daß der Engel in mächtigem Schwung, den eine Drehung noch lebhafter erscheinen läßt, vor Maria niederfliegt (eine Wolke darf, wenn auch nur angedeutet, selten fehlen!), und daß Maria in ihrem ganzen Körper niederkniet, niedersinkt, den Körper in großen Kurven zusammenbiegt, wie unter der Last eines ungeheueren Affekts. Hier liegt die Antwort auf die Frage, wie der Barock (ganz allgemein) das „Heilige“ in der Verkündigungsszene zur Geltung bringen wollte, ganz nahe, und sie fließt mit unseren Erkenntnissen von früher zusammen: der Barock will das Heilige als Irrationales zeigen und er zeigt es, indem er die Wirkung dieses Heilig-Irrationalen, des Unendlichen, des Höchsten und Größten an einem starken und überstarken Sensualismus des Dargestellten und Darstellbaren mißt, das „Heilige“ soll sich durch eine grandiose Sinnfälligkeit und eine reich bewegte Stimmungshaftigkeit des Bildes hindurch Bahn brechen zu Herz und Gemüt und Andacht des Beschauers.

Und damit, vom „Heiligen“ der Verkündigungsszene aus, wird uns vielleicht das religiöse Wollen der Barockkunst überhaupt erkenntlich. Sie will, wie jede echte religiöse Kunst, das Heilige verlebendigen. Jede Kunst ist ihren eigenen Weg zu diesem Ziel gegangen: die altchristlich-romanische Kunst den des a-naturalen Symbolismus, die Gotik den des transzendentalen Realismus, die Renaissance den des anthropozentrischen, humanistischen Idealismus. Der Barock geht — und es ist kein Zweifel, daß hier gotische und renaissancehafte Geistigkeit zusammenstoßen — den Weg des irrational durchsäuerten Sensualismus, der das Diesseits der Renaissance und das Jenseits einer religiösen Erneuerung, der den raffiniertesten Intellektualismus und den „größten Realismus“⁶⁵, der die titanenhafteste Körperlichkeit und eine mystisch-durchsichtige Geistigkeit, eine robuste Männlichkeit und eine übersüße Empfindsamkeit in sich vereinigen und wiedergeben kann. Von hier aus — aber auch nur von dieser Art des Sensualismus aus — ist das Wort verständlich und berechtigt, daß der Barock „den Himmel

⁶⁴ Von 1608; ich verdanke die Kenntnis und sehr gute Bilder Herrn Dr. Mich. Seidlmayer, München.

⁶⁵ So Ben. Croce, *Der Begriff des Barock. Die Gegenreformation. 2 Essays* (1925) 18 f.

auf die Erde reißt“⁶⁶ oder daß erst der Barock „die Schönheit des Unendlichen zu fassen imstande gewesen ist“⁶⁷. Denn Himmel und Unendlichkeit, Gott und das Heilige kehren in der Barockkunst nicht anders denn als eine gewaltige, gläubige Illusion bei den Menschenkindern ein. Der Dualismus des Daseins scheint aufgehoben, weil die Sinne des Menschen fähig scheinen, die Heiligkeit zu zeigen; der trennende Raum zwischen Himmel und Erde scheint überwunden, weil er von der Dynamik des religiös beflügelten Sensualismus, von der leidenschaftlichen Hast der Phantasie, die bis in die Grenzenlosigkeit der Ekstase mündet, immer wieder und nach allen Richtungen durchmessen wird. Die Barockkunst, auch die religiöse, wirkt universal, allumspannend, unbeschränkbar, weil sie den Menschen zu befähigen scheint, sich über sich selbst hinaus zu erheben und alle Kontraste und Spannungen, alle Freuden und Schmerzen, alles Glauben und Hoffen, alles Schaudern und Grauen, alles Glück und alle Sehnsucht zu menschlich-sinnlich faßbaren Gebilden zu formen; daß aber dieser gewaltige, in der Geschichte wirklich vielleicht einmalige Versuch vom Menschen und vom Menschlichen ausgeht und das Irrationale dann erst in diesen Bereich herein zieht, ist — auch gegenüber der Gotik, vor allem aber gegenüber den noch früheren Perioden — von fundamentaler Bedeutung, besonders dann, wenn wir einmal gezwungen sind, nach dem Verhältnis der religiösen Kunst zum Religiösen überhaupt und zur kultischen Frömmigkeit zu fragen.

Wenn wir so — von einem Konkreten ausgehend — das religiöse Wollen der Barockkunst im allgemeinen zu charakterisieren vermochten, so können wir jetzt den Weg gewissermaßen rückwärts gehen und von diesem Allgemeinen aus, deduktiv, gewisse Einzelercheinungen, Einzelzüge und Besonderheiten in der Form und dem Gehalt dieser Kunst würdigen. Die Illusion, die Kreuzung zwischen dem Irrationalismus und dem Sensualismus, wird durch die eminente, von der Renaissance herkommende und über die Renaissance hinausgehende Körperlichkeit verlebendigt, konkretisiert, inkarniert; aber diese Körperlichkeit wird durch das irrationale Element selbst wieder zur Illusion hingehoben und aufgefüllt. Von diesem Wechsel, von diesem Geben und Nehmen und Wiederschicken lebt und bewegt sich alles. Über die bloße Schönheit und ihr Genießen hinaus will sich das Irrational-Heilige offenbaren, will im Künstler und im Beschauer lebendig werden in einer großen, jenseits der schönen Form liegenden Stimmung, will nicht nur gefallen und fesseln und harmonisch wirken, sondern will erschüttern, aufrichten, sich emportürmen, will Lust und Schmerz, will Entzücken und Grausen erwecken. Sie will nicht bloß in der Klarheit und Befriedigtheit eines ideal geschauten Daseins schweben,

⁶⁶ A. Mecklenbeck, *Vom Urerlebnis der christl. Kunst* (1925) 40.

⁶⁷ H. Wölfflin, *Kunstgeschichtl. Grundbegriffe* (1915) 151.

sondern untergehen im Glauben und in der Schau des Wunders, will der Irrationalität des Wunders Sprache und Form verleihen⁶⁸. So gleitet sie hinüber in die Sphären der Mystik, möchte Verkünderin des Unsichtbaren und Unfaßbaren sein, eine Gestaltwerdung des Gestaltlosen. Und so liebt sie die Vision und die Ekstase, so sieht sie den Himmel durch die Wolken offen und breitet über die Natur wie über das menschliche Antlitz und Gehaben den Glanz und das Schweben des übernatürlichen und unirdischen Seins, wenn sie nicht — in einem letzten Unvermögen ihrer Mittel — gerade durch die phantastische Kühnheit ihres Strebens nach der Aufhebung des Dualismus den wirklichen Glauben an ein solches Sein selbst illusorisch macht oder pantheistisch⁶⁹ auflöst.

Denn die Mittel, deren sich diese religiöse Kunst bedient, um die Irrationalität des Wollens in eine Form zu bringen, sind und bleiben diesseitig, sind renaissancehaft-sinnengebunden, kommen aus der Atmosphäre des Irdischen und Menschlichen und aus der stillschweigenden Überzeugtheit von der vollkommenen Schönheit der Schöpfung. Nun aber gilt es, dieses irdisch Geschaffene auch fähig zu machen für den Ausdruck eines Unirdischen und auf diesem Weg auch das Unschaubare vielleicht schaubar zu machen, also das Geistige zu versinnlichen, das Verborgene nach außen zu kehren. Dieses Streben erfordert eine Dynamik, eine neue, aufreizende, anfeuernde Dynamik, die das ruhige, schöne, befriedigte, auch im Religiösen befriedigte Sein der Renaissance in eine starke dramatische Bewegung versetzt, das religiöse Erleben zum religiösen Pathos, zum Rausch wandelt, die alles, auch das religiöse Empfinden und Wollen, aus der Geschlossenheit des Ebenmaßes und der Klarheit des Erreichten in die Fülle und Überfülle⁷⁰ des Unerreichten und Unerreichbaren hineinsteigert. Die Steigerung, die Schwellung⁷¹, die Häufung der Ausdrucksformen und Aus-

⁶⁸ E. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trient* (1932) prägt diese Tendenz in einen scharfen Gegensatz zu ma. Wunderdarstellungen: „Ces saints du moyen âge faisaient des miracles; les saints de la Contre-Réforme (besser gesagt: der Barock-Kunst) furent eux-mêmes des miracles“.

⁶⁹ H. Lützel, *Grundstile der Kunst* (1934) 286 bringt diesen warnenden Gedanken in die Diskussion um die religiöse Seite der Barockkunst herein: „So neigt denn hier wiederum eine malerische Kunst zur Gleichsetzung des Naturhaften u. Überirdischen, d. h. zum Pantheismus, da die irdische Sphäre für würdig erachtet wird, Himmelsglanz zu bezeichnen“.

⁷⁰ „Fülle und Überfülle der Ausdrucksformen, das Hauptmerkmal, ja das eigentliche Wesen des Barockstils“: O. Boerner, *Shakespeare u. der Barock* (Germ.-rom. Mtschr. 25 [1937]) 379.

⁷¹ Sehr gut ist dieses Kunstmittel der Schwellung aufgezeigt u. behandelt von Rich. Müller, *Dichtung u. bildende Kunst im Zeitalter des deutschen Barock* (= Wege z. Dichtg. Bd. 28; 1937) 58 ff., bes. 62, wo das Element schon im Grundriß der Kirchen — vgl. z. B. St. Karl Borromäus in Wien, Vierzehnheiligen (aber auch die Wies!) — nachgewiesen wird; vgl. bes. die originellen Grundrisse von Joh. Mich.

drucksmittel zeugen von der neuen religiösen Dynamik, dem neuen Pathos, dem Enthusiasmus, der es wagt, das Jenseits ins Diesseits zu übertragen. Gesteigert und oft übersteigert und manchmal gewaltsam aufgedrängt werden die Effekte des Lichtes⁷², der Farben, der Bewegung; die Formen und Linien biegen sich unter der Affektbeladenheit des religiösen Wollens⁷³ oder quellen auf von dem robusten Willen einer gehemmten Entfesselung. So entsteht notwendig eine Spannung — und in dieser Spannung ist die ganze Großartigkeit und die ganze Tragik, der heilige Ernst und der Sprung ins Groteske, die neben einander zu gewahren sind, begründet. Der Drang zur Versinnlichung, und zwar, wie wir immer betonen müssen, zur renaissancehaft-körperlichen Versinnlichung des Übersinnlichen, die Öffnung des Verschlossenen, die Beschwingung des Schweren, die Durchlichtung des Unerforschten, die Farbwerdung der ewigen Glorie und — als Gegenbewegung — die Glorifizierung des Daseins, des Moments⁷⁴ — überall herrscht eine Antithetik⁷⁵, deren äußerste Pole oft so gewaltig weit voneinander zu liegen scheinen, daß sie fast nicht mehr zueinander in Beziehung gebracht werden können. Und doch sind sie oft nur die an die fernen Enden gejagten Teilkörper einer psychologischen Einheit und eines übevollen Ganzen. Wir heben nur einige dieser Gegensätze heraus, soweit sie uns für die Charakterisierung der Religiosität in ihrem Verhältnis zum liturgischen Geiste bedeutsam dünken.

Die erste dieser Antithesen haben wir mehr als einmal hervortreten sehen: es ist die Antithese Natur-Geist. Im Barock steht ein ausgesprochener Naturalismus neben einem gewaltsamen Willen zur Spiritualität, eine handfeste Körperlichkeit neben der mystischen aufgelöstheit, eine standsichere Diesseitsschau neben der Exaltation und dem ekstatischen Rausch. Da erscheinen die Gestalten des Barock, auch die heiligen, wie mächtige, kraftvolle, muskulöse Athleten, mit wohl ausgebildeten Gliedmaßen, mit dem natürlichen Kolorit ihrer Hautfarbe, mit einer stark hervortretenden Anatomie ihrer Körper; die Frauen leuchten mit zartem Weiß-rosa des Fleisches — Rubens'⁷⁶ 'Christus und

Prunner (1669—1739), z. B. Stadl-Paura, bei R. Guby, Jahrb. d. Kunsth. Inst. Wien 13 (1919) 66 ff.

⁷² „In Raum und Licht will man schwelgen“: Schnürer a. a. O. 40.

⁷³ Mecklenbeck a. a. O. 40 spricht (etwas schief) von der „männlichen Kunst, die mit titanenhafter Wucht die schweren Architrave der antikisierenden Renaissance biegt“.

⁷⁴ Von der „Momentaneität“ des Barock spricht Günther Müller im Lit.-Wiss. Jb. d. Görresges. 8 (1936) 70.

⁷⁵ Vgl. dazu A. Hübscher, *Barock als Gestaltung des antithetischen Lebensgefühls* (Euphorion 24 [1922] 517 ff.).

⁷⁶ Auch Tizians Farbigkeit ist dem Barock schon zu tiefst verhaftet, noch stärker, als vielleicht bei Schnürer a. a. O. 80 zur Geltung kommt, wo vor allem von seinen letzten Werken u. ihren „magischen Lichtwirkungen“ in diesem Sinne gesprochen wird.

die Sünder' mit seinen Kontrasten wird immer das Beispiel für diesen Barocknaturalismus bleiben! — und schwelgen und reizen in der Weichheit und Fülle ihrer Formen: oft wirkt alles nur wie ein „sinnlich-erotisches Spiel“⁷⁷. Neben dieser eminenten Körperlichkeit aber, oder vielmehr aus ihr heraus und über sie hinaus, blüht die Vision. Auch das Visionäre ist ein Lieblingsthema des Barock, nicht bloß das Körperliche; das Visionäre und alles, was mit ihm verwandt ist: das Schwärmerische, das Verzückte, das Entrückte, das Verklärte und Himmlische. Zusammengefaßt aber wird diese Antithese doch wieder nur durch den Sensualismus, durch die über sich hinaus gesteigerten Mittel der sinnlichen Erfassung. Sie sind es, die all dieses Heterogene einander näher bringen und wieder als eines Geistes Kind verstehen lehren: die grausamen Martyrien und die rauschhaften Visionen und die wirbelnden Apotheosen. Das Martyrium gehört zu den großen und verbreiteten Themen religiöser Kunst im Barock. Nicht allein auf Grund der äußeren Notwendigkeit, daß die zahlreichen neuerbauten Kirchen die Darstellung der Leidensgeschichte ihrer Martyrerpatrone auf Altären und Decken verlangen: der Gegenstand entsprach auch der inneren Haltung dieser Kunst. Hier war das weite, herrliche, schier unbegrenzte Kampffeld für einen starken, eindringlichen und aufdringlichen Sensualismus; hier, in der Körperlichkeit des Leidens, in der Gewalt des Schmerzes, in der wilden Bewegung des Henkerhandwerkes, in der dramatischen Spannung zwischen Grausamkeit und heiligem Dulden, überstrahlt vom Licht und vom Engelschein der zukünftigen Glorie, hier konnte sich immer wieder das barocke Element offenbaren⁷⁸. Die Zeit teilt diese Vorliebe mit einer anderen Periode, mit der Gotik. Auch dort eine unermeßliche Wundseligkeit, eine naturalistische Wiedergabe der Martern bis in die grausamsten Einzelheiten, ein Mitleben und Mitschauen bei den fürchterlichen Prozeduren. Es besteht aber ein Unterschied (abgesehen vom Formalen) zwischen der Gesinnung des gotischen und der Gesinnung eines barocken Martyriumbildes. Die gotische Frömmigkeit, die sich an der Schau des Blutes und der Foltern aufrichtet, belebt die Szenen immer noch vom Jenseits her, — sie schafft daher auch hier einen transzendentalen Realismus; sie verzichtet auf eine imponierende Schönheit, auf einen mächtigen sinnlichen Eindruck;

⁷⁷ Schnürer a. a. O. stellt dieses Spiel schon bei Correggio fest.

⁷⁸ Mâle a. a. O. 147: „Après le Concile de Trente les martyrs luttent sous nos yeux, il faut que nous voyions couler leur sang, que nous soyons témoins de leur douloureuse agonie“. Das sensualistische Streben des Barock kommt hier deutlich zu seinem Recht, auch wenn der erste Satz in dieser Verallgemeinerung nicht nur von dieser Zeit gilt. — Eine dankenswerte Parallele zur profanen Literatur bei Antonie C. Jungkunz, *Menschenardarstellung im 'dtsh. höf. Roman des Barock* (Germ. Stud. H. 190 [1937]) 127: „Die raffinierte Szene (eines barocken Romans) voll versteckter Sinnlichkeit und offener Grausamkeit steht auf einer Stufe mit den ebenso raffinierten Marterdarstellungen der hochbarocken Malerei“.

sie geht naiv, zunächst wirklich als Frömmigkeit, zunächst als Gebet und als Erschütterung an das gräßliche Geschehen heran. Sie will mit aller ihr zu Gebote stehenden Kraft, mit aller Deutlichkeit, Härte und Hingebung an das Leid selbst dieses Leid ausdrücken, so daß der gewollte Naturalismus gewissermaßen selbst eine Art Symbol wird. Und nun vergleichen wir ein solches Bild, etwa die Marter des hl. Blasius, wie sie Friedrich Herlin in Nördlingen gemalt hat, oder die des hl. Bartholomäus in der Freisinger Sammlung⁷⁹ oder die Zyklen in der Blasiuskapelle von Kaufbeuren⁸⁰, mit einer Martyriumsdarstellung aus der Barockzeit, dem Martyrium des hl. Erasmus von Poussin oder dem der hl. Agnes von Domenichino oder dem der hl. Agatha von Tiepolo⁸¹ und unzähligen anderen — eine Ausnahme machen viele der spanischen Maler wie Ribera, bei denen das Mystisch-Unwirkliche des Kolorits und die Bewegung wieder einen gewissen Transzendentalismus hervorrufen. Bei den meisten dieser Barockmartyrien fühlen wir, daß zwischen ihnen und der mittelalterlichen Frömmigkeit der menschlich-idealistische Ästhetizismus der Renaissance liegt. Diese neuen Bilder sind nicht ein unmittelbarer Ausdruck des Leidens, sondern eine Darstellung, eine Schaustellung, ja manchmal wirklich eine bühnenhafte Theatralik. Es sind keine Armen, die um Gott und des Glaubens willen den Schmerzen und Grausamkeiten ausgeliefert sind und in dieser fürchterlichen Hingegenheit und Verlassenheit, in diesem naiven Absterben in Schmach und Blut und Blöße, und allein dadurch, ihren Sieg erringen und an ihren Sieg glauben machen — nein, im Barock sind es Heroen, die da sterben und die ihr Sterben mehr als einmal sogar demonstrieren, sind es herrlich leuchtende Männergestalten, die kraftvoll unterliegen, sind es zarte, entzückende Frauen und Jungfrauen⁸², die in der Blüte ihrer Reize verstümmelt und durch die athletenhaften Folterknechte getötet werden. Ihr bitteres Leid wird zur sichtbaren Leidenschaft, und diese äußere Leidenschaft des Schmerzes und des Grauens rauscht durch alle Körper und durch die ganze Szene; aber ebenso sichtbar und handgreiflich wie die schwärmerische Hingabe und die Verzückung des Geopferten wird die Glorie, die sich auf die gemarterten und sieggekrönten Helden niedersenkt. So bleibt der Naturalismus anthropozentrisch, auch wenn er durch Licht- und Bewegungseffekte den Schein einer Überwelt hervorzaubert. Beide — der Mensch und das Himmlische — sind sensualistisch wiedergegeben.

⁷⁹ Herlin von Nördlingen; zum Bartholomäusbild vgl. R. Hoffmann, *Die Kunstaltertümer im erzbisch. Klerikalsem. Freising* (1907) 84 f.

⁸⁰ Vgl. A. Mayer-Pfannholz, *Wandern u. Sehen* (1930) 165.

⁸¹ Vgl. bei Weisbach, *Barock als Kunst d. Gegenref.* Abb. 74, 75, 90 u. a.

⁸² Vgl. R. Müller a. a. O. 107: „Der barocke Mensch soll seine Heiligen auch als schöne körperliche Erscheinungen lieben können“.

Daher ist denn auch der Weg von den Martyrien zu den Visionen und Ekstasen klar und leicht verständlich. Die meisten Visionsbilder des Barock — auch hier müssen wir freilich den spanischen Meistern wie einem Zurbarán eine Sonderstellung zubilligen — leben und wirken als Erscheinung aus dem gleichen sensualistischen Prinzip, auch wenn sie es versuchen, etwas nicht Seiendes und nicht Sichtbares lebendig zu machen. Bei den Visionen: das geschaute Jenseitige, das Wunder kommt in der ganzen Fülle der Schönheit und Körperlichkeit herab, wie eine herrliche, fleischgewordene Wirklichkeit. Bei den Ekstasen: die Seele ist auch „entworden“, entrückt, — aber der dagebliebene Leib ist umso herrlicher und umso packender, die Züge umso faszinierender; das Entfliehen der Seele geschieht in einem Sturm rauschender, aufbrausender, mitreißender Bewegung. Berninis hl. Theresia bleibt der Prototyp dieses Wollens, und keine Dialektik wird es vermögen, aus diesem bis zu tiefst barocken Erzeugnis, aus diesem gewaltigsten Versuch, ein Irrationales, das Himmlische, wiederzugeben, das sinnliche Erlebnis wegzuleugnen. Man würde den Barock nicht nur verkennen, sondern ihm sogar Unrecht tun; denn das Himmlische auf Erden zu fühlen und fühlbar zu machen und dadurch die Antithetik Leib-Geist zu überbrücken, das ist seine gewollte Aufgabe. Und sie greift in die himmlische Sphäre hinüber, wenn sie Verklärungen, Himmelfahrten, Apotheosen, den unendlichen Jubel der göttlichen Wohnungen, den Glanz und die Lichtfülle der Gottheit selbst zum Gegenstand nimmt. Hier wagt der Barock das Letzte und Höchste: zu zeigen, was kein Auge je gesehen und kein Ohr je gehört, was den Sinnen schlechthin unzugänglich ist, das Übersinnlichste, Spirituellste, das Ewige und Grenzenlose sinnenhaft zu erfassen und sinnenhaft zu begrenzen, zu versinnlichen. Weit liegen die Pole der Antithese auseinander: der Naturalismus der Marterszenen und die ästhetische Aufgelöstheit eines überirdischen Seins. Aber wir sehen, wie ein Band diese Pole verbindet und diese Antithetik in einem Raum ermöglicht.

Ein anderer Gegensatz, der den Barock kennzeichnet, läßt sich vielleicht formulieren als: Natürlichkeit—Verkünstelung. Auf der einen Seite gewahren wir ein starkes Streben, die Dinge so zu sehen und zu geben, wie sie im Leben wirklich sind, die Handlungen, die Bewegungen der Glieder, die Gesichter, die Räume, in denen sich die Szenen — etwa die Verkündigung an Maria — abspielen, so zu gestalten, wie sie wirklich sind und sein müssen, um dem menschlichen Leben, ja selbst dem Alltag, gerecht zu werden. Die Menschen, auch die Heiligen, die uns gezeigt werden, schreiten und gestikulieren oft in ungezwungenster Selbstverständlichkeit, als ob es nicht anders sein könnte. All ihr Tun und Schauen ist oft natürlich oder psychologisch gerechtfertigt: das Jesuskind auf dem Arm der Madonna lacht und spielt und strampelt und

scherzt wie irgendein munteres, entzückendes Menschenbublein, und die drolligen, runden Putten springen und purzeln in köstlichem Vergnügen an und über den Altären und in der göttlichen Glorie herum. Ohne Zweifel ist das alles ein Stück Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, naive Lust, Ausdruck einer spontanen, ungekünstelten Vitalität. Wie verträgt sich aber dieses ungezwungene Verweilen und Sichfreuen am Natürlichen mit vielen Erscheinungen, die der Natur Gewalt antun, die die Natur übersteigern oder verhüllen? Mit den oft so überspitzten, geschraubten, unglaublichen Gesten und Augenspielen, mit den Allongeperücken, die man nicht bloß auf sein natürliches Haar, sondern auch gelegentlich auf die Köpfe der Heiligen stülpt, mit den steifen, brokatenen Gewändern, mit denen man, vor allem in der volkstümlichen Kunst, etwa die Muttergottesstatuen bekleidet⁸³, mit all dem Bombast und dem falschen Pathos, der 'Affektation', der 'Geschmacklosigkeit' und 'Unnatur', die eine spätere Zeit⁸⁴ wahllos und oft auch verständnislos dem 'Zopfstil' zum Vorwurf machte? Die Möglichkeit, ja Selbstverständlichkeit eines solchen Widerspruchs läßt sich auch nur aus der Gesamttendenz der religiösen Barockkunst erklären. In ihrem Streben nach starken, sinnfälligen Akzenten, nach bewußter Großheit greift sie nach allen Handhaben und Mitteln: nach der Lebendigkeit und Frische der natürlichen Bewegung, der natürlichen Farbe, des natürlichen Frohsinns ebenso wie nach der goldübersäten, glitzernden, pompösen, höfischen Feierlichkeit. Das entscheidende Moment liegt in der Verwendung und Hervorhebung des Sinnlich-Auffälligen, es komme woher auch immer. Immer ist es eine Steigerung des Nur-Schönen, des menschlichen Idealtypus in irgendeine Dynamik hinein, sei es nun Dynamik der körperlich-lebendigen, farbigen Schönheit oder eine solche der festlichen Pracht; das Ziel ist die Höhung und Überhöhung und die Erzeugung der großen Illusion beim frommen, betenden Beschauer. Die Illusion des Lebens und die Illusion der

⁸³ Lützeler a. a. O. 287: „Das Menschliche und das organische Leben sind auch an der Madonna betont; in der spätgot. Pietà ist ihr ganzer Körper leiddurchschüttelt; wenig später wird sie zur Bürgersfrau, im malerischen Barock dann zur Fürstin, aus deren wehendem Gewand die Lebensenergien gleichsam hervorknattern, im malerischen Rokoko zur malerisch koketten Dame, der das Liebespiel nicht fremd ist“. L. denkt dabei offenbar nicht daran, wie das Volk die Gnadenbilder in fürstliche Gewänder hüllte, die das Natürlich-Organische tatsächlich ausschalten sollten. Es ist ja mehr als einmal vorgekommen, daß eine Figur aus früherer Zeit, die ehemals in ihrer natürlichen Körperlichkeit als Kultbild diente (vor allem gotische Madonnen), im Barock mit dem glänzend-steifen Prachtornat bedacht u. aufgestellt wurde. Das ist eine primitivere Schicht in dem Streben, die „Fürstin“ herauszuheben.

⁸⁴ S. Jb. 10 S. 112 Anm. 105. Dazu käme noch das Urteil eines sonst so feinsinnigen Ästhetikers wie Martin Deutinger über die Kirche von Banz (vgl. L. Kastner, *M. D., Leben u. Schriften* I [1875] 484) und über Ettal (*Das Oberammergauer Passionsspiel*. Neue Ausg. v. Joh. Fellerer [1924] 131 f.).

Würde, des Glanzes, der Herrlichkeit soll ihn gleichermaßen zum Heiligtum seines Betens führen.

Hier tut sich uns dann ein weiterer Gegensatz in der religiösen Kunst des Barock auf: Intellektualismus — Sentimentalität. Die intellektualistische Seite wird oft übersehen, man vergißt sie über all dem Pathos, all dem Schwung, all dem Lachen und dem Wirbeln und all der körperlichen Massivität. Aber sie ist vorhanden und dient dem gleichen religiösen Endziel wie alles andere. Sie widerspricht auch nicht dem Sensualismus und Irrationalismus, die wir als wesentliche Eigenschaften des Barock erkannt haben. Dieser Intellektualismus ist vielmehr selbst ein Teilstück, ein Helfer des barocken Strebens nach Prunk und Entfaltung, nach Schaubarkeit und Aufdringlichkeit. Nicht die Gewalt eines Logos ist es, die vom Ewig-Unergründlichen her das Menschliche an sich zieht, sondern die Entbindung und Freimachung alles Menschlichen, auch des Intellekts, für die große Illusion des Ewigen. So dient auch dieser die Fülle, die Steigerung, die Aufschwellung und — in der Entartung — die Theatralik. Die Sprache, in der der Intellekt innerhalb des religiösen Barock mitredet, ist fast ausschließlich die der Allegorie und zwar einer weitausladenden, aufwandreichen, redeseligen Allegorie. Hier, im Barock, feiert gerade sie — im Gegensatz zur logosgeborenen, wortkargen Symbolik — ihre größten Triumphe. Hier kann sie sich in gehäuften Bildern und Andeutungen, in Vergleichen und Attributen, in Figuren und Szenen ausleben, in Umschreibungen glänzen und in Phrasen schwelgen. Ein einziges Beispiel: das Deckenfresko von J. B. Zimmermann in der Klosterkirche zu Schäftlarn⁸⁵. Was ist hier hineingeheimnißt! Das Thema wäre die Glorifikation der Klostergründung. Der Ordensvater — Norbertus — noch nicht ins Paradies versetzt d. h. noch nicht heilig gesprochen — segnet von der Höhe des Turms aus den Vorgang. Die feste Burg ist eine Allegorie des Prämonstratenser-Ordens; der Ordensstifter als Schloßherr sendet mit Schäftlarn wieder ein neues Schifflein in die friedlose Welt hinaus. Die Allegorie des Klosterwappens spielt herein, ein Kahn mit zwei Ruderern; und noch dazu liegt das Kloster am Ufer des Flusses, über den nun der Mönch hinfährt. Das göttliche Lamm verleiht aus der Himmelssphäre der Gründung seinen Segen, der alles durchdringt. Die Kirchenheiligen knien im Fürbittgebet vor dem Lamm. Den Äther durchzieht als leuchtendes Band wie ein Regenbogen der Zodiakus, eine Huldigung für den Barockabt Felix, der einzelne Bilder des Tierkreises in seinem Wappen führt. Das ist alles, möchte man fast sagen, ein Prahlen und Prunken mit Verstand und Wissen und Gelehrsamkeit, alles dient im Grund nur zur Verstärkung einer sinnlichen Wirkung. Verbirgt sich nicht auch hinter der Vielgestaltigkeit und Raffiniertheit einer barocken Grundriß-

⁸⁵ Vgl. R. Hoffmann, *Kloster Schäftlarn im Isartal* (1928) 30.

anlage, hinter der genau abgewogenen Kühnheit in den Proportionen eines barocken Altaraufbaus, hinter den zahllosen Bogen und Spannungen und Überbrückungen der Säulen- und Pfeilerreihen, hinter der oft so kunstvoll-sonderbaren Konstruktion eines Dachstuhls ein großer Aufwand von Intellekt und Berechnung, wie etwa in den barocken Parkanlagen das Winkelmaß, die Symmetrie, die Schere des abzirkelnden, konstruierenden Gartenarchitekten die Herrschaft angetreten hat, oder wie in der Literatur, vom gelehrten Traktat zum Roman, von der Liebeslyrik zum geistlichen Lied, vom Brief bis zur Predigt, immer wieder die Sucht nach einem verstandesmäßigen, doktrinären Imponieren erscheint? Wir kennen den Glauben eines Opitz und anderer an die Lehrbarkeit der Poeterey. Es gilt aber auch weiterhin für die religiöse Kunst, was der österreichische Barockdichter Simon Rettenbacher⁸⁶ — selbst nicht frei von dieser Sucht — den Rednern seiner Zeit vorhält:

Sie schmücken ihre Red gar fein
 Vermeynen mit zu prangen;
 Pigmenta multa congerunt,
 Et seligunt colores.

Wir dürfen die starke Dosis eines bewußten Intellektualismus nicht aus dem Barock, auch nicht aus seiner religiösen Kunst, wegleugnen. Freilich taucht er gerade innerhalb des religiösen Bereichs oft mit seiner eignen Affektiertheit im großen Taumel des Affekts unter, aber er ist so nur ein Teil des Ganzen geworden und hat kein anderes Ziel als die mächtige, oft so übermächtige Sentimentalität, die, wie wir schon gesehen haben, das religiöse Wollen des Barock bestimmt: jene Empfindungsintensität, jene ganz ins Pathetische aufgelöste Sensibilität, jener suggestive, hinreißende und mitreißende Schwung des scheinbar frei gewordenen Gefühls, das den Körper bewegt und beherrscht⁸⁷ oder in mystischen Wirkungen über den Beschauer fällt. Das Schwärmen und Schwelgen in Gefühlen, die in Entzückung aufgeschlagenen Augen, die schönen, süßen, heilig-menschlichen Gesichter, die in überströmender Hingegossenheit ausgebreiteten, in seliger Inbrunst vor der Brust gekreuzten Hände, die in Demut und berückender Andacht geneigten Häupter — 'la douceur chrétienne'⁸⁸ — die ergreifende Leidenschaftlichkeit des Schmerzes, die herzerreißende Wehmut der Pietàmadonnen, die verklärten Wonnen der Immakulata-Visionen, die ausgelassene Lust der himmlischen Putten, die Seligkeit des mystischen Liebestods wie

⁸⁶ Rich. Newald, *Deutsche Gedichte Simon Rettenbachers* (1930) 40.

⁸⁷ Die formale Entwicklung der Gefühlsgesten in der relig. Kunst bis zum Barock, vor allem ihre eigentliche Entstehung in der Hochrenaissance, zeigt sehr überzeugend die Studie von Gg. Weise u. Gertr. Otto, *Die religiösen Ausdrucksgebärden des Barock u. ihre Vorbereitung durch die ital. Kunst der Renaissance* (= Schriften u. Vortr. d. württemb. Ges. d. Wiss. Geisteswiss. Abt. 5; 1938).

⁸⁸ E. Mâle a. a. O. 144.

in der Ekstase der hl. Theresia von Bernini, das leidvoll-erschütternde Dulden der Schönheit in den Gestalten eines Guido Reni oder Carlo Dolci, alle dies Ausprägungen von Gefühlsemotionen, diese betonten, nach außen drängenden, überbewußt mitteilbaren Stimmungen und Stürme des Herzens münden in die eine und gleiche Grundhaltung der religiösen Barockkunst ein. Auch sie wollen, wie die Häufung des gelehrten Wissens, wie die Häufung der Allegorie, wie das Prunken mit gesuchter Bedeutsamkeit, wie die Freude an flimmernden Rätseln, der großen Illusion dienen, die sich der Sinne des betenden und betrachtenden Menschen bemächtigen soll.

Die natürliche Vielseitigkeit und Fülle des Stimmungshaften, dem sich die sentimentale Seite der barocken Antithetik ausliefert, die ganz große Skala der Gefühle, die hier zu Wort und zum Ausdruck kommen können, endigt wieder mit einer Polarität, schließt eine neue Antithese in sich; auch sie lebt in der religiösen Kunst. Es ist der Gegensatz zwischen Humor und Ernst, zwischen lachender Freude und tiefster Betrübniß, zwischen dem fröhlichsten Leben und dem Grauen des Todes. Die auf und nieder wirbelnden, quicklebendigen Englein mit ihren oft komisch-grotesken Gestalten und Bewegungen und Sprüngen, mit ihren witzigen Einfällen, mit ihren unentwegten Scherzen sind die miniaturhaften, aber doch wieder typischen Vertreter und Kündler des Geistes, der die Herrlichkeit und die ewige Freude des Himmels mit den Mitteln der sinnlichen Freude allegorisieren will. Diese Engel und Putten sollen von beidem etwas haben und sein; in ihrer körperhaften Gesundheit und Lust sollen sie dem Menschen, wenn er in das Gotteshaus tritt, ein Stück verschönertes und freudeerfülltes Dasein geben, in der Leichtigkeit und Aufgehobenheit, in der Schönheit und Reinheit ihrer Leiber, in dem Glanz und der goldnen Pracht ihrer Umgebung — etwa im schwer geladenen Gespreng des Barockhochaltars und in den Wolken, auf denen Maria zum Himmel getragen wird —, in der Heiligkeit ihrer Funktionen und in der Ekstase ihres entzückten Taumels wollen sie Sendboten und Diener eines unirdischen Lebens sein. Ihr menschlicher Humor soll in die himmlische Heiligkeit übergehen, und daher hat dieser Humor überall Platz gefunden. In Dießen setzt sich ein kleiner Engelbube scherzend den würdigen Kardinalshut des gestrengen hl. Hieronymus auf den Lockenkopf; auf dem Schalldeckel der Kanzel in Schäftlarn von J. B. Straub poltert der Ketzer Tanchelin, vom Bannstrahl der *ecclesia militans* getroffen, mit ausgereckten Beinen in die Tiefe, und der hl. Aloysius in der Ellwanger Jesuitenkirche, von der Himmelsmutter mit überirdischer Liebe begnadet, versetzt dem kleinen Amor, dem Rokoko-Vertreter der weltlichen Liebe, einen Fußtritt in das rundliche Gesäß, daß der arme Kerl niederpurzelt und entflucht. Es ist die Illusion der Freude, der Glaube des Barock an das Recht des

Menschlichen im Bereich des Ewigen und an die Mitteilbarkeit und Mitteilsamkeit des himmlischen, sorglosen, unbeschwerten Glücks. In Österreich, einem der Hauptbezirke barocker Frömmigkeit⁸⁹, prägt es noch im 19. Jh. der Dialektdichter Franz Stelzhamer deutlich aus⁹⁰:

Du gehst mit uns nôt z'scharf ins G'richt,
Mir kinnan gueter Hoffnung sein:
Da Himmel macht a haiders G'sicht,
Mir haltens für das Dein!

Diese bewußte oder geglaubte Heiterkeit des Göttlichen soll sich im religiösen Bereich des Barock widerspiegeln; wie sie es in der bildenden Kunst anstrebt und erreicht, so geschieht es auch in der Dichtung: ein sonniger oder leichtfertiger oder sarkastischer oder burlesker Humor spricht und lacht so oft aus den barocken Weihnachtsspielen, wenn etwa einfältige und tölpelhafte Hirten zunächst mit offenen Mündern und verschlossenem Verstand vor die Engelsbotschaft gestellt werden, oder aus den Passionsspielen, wenn der dumme Teufel um die christliche Seele geprellt wird — er feiert dafür bei der Heimholung des Judas seinen Triumph um so ausgiebiger und grotesker —, oder wenn die Tollheit der Juden verspottet werden soll. Die köstlich-derbe Komik in den biblischen Spielen des Obermarchthaler Prämonstratensers Sebastian Sailer hat in der sensualistisch bedingten Heiterkeit der barocken Kunst ebenso ihre Heimat wie so manche Predigt eines Abraham a Santa Clara und anderer, angefüllt und überladen mit Scherzworten und Wortwitzen und lustigen Reimereien. Wie weit dabei das Religiöse in seinem Rechte verblieb, war Sache und Erfolg des Individuums; nicht jeder Witzbold wahrte die innere Kraft des Wiener „Hofpredigers in der Kutte“, nicht jede barocke Kirche verhilft mit ihrer Lust und Fröhlichkeit noch einem religiösen Gedanken zum Ausdruck oder einem religiösen Gefühl zur Herrschaft.

Der Barock ahnt selbst diese Gefahr des Abgleitens ins Nur-Fröhliche und Nur-Entzückende; er bemüht sich daher — und je unwirksamer dieses Bemühen ist, desto auffallender ist es — neben der Heiterkeit auch den Ernst, neben der Lust auch den Schmerz, neben der überquellenden Lebensfreude auch die Angst und die Bitterkeit des Sterbens, neben der exaltierten Schönheit auch die Gräßlichkeit der Verwesung zur sinnlichen Geltung zu bringen. Schon die Themen der religiösen Kunst, von denen wir sprachen, die Apotheosen und Himmelfahrten einerseits und die Martyrien anderseits, zeugen von dieser Antithetik. Gewaltig, pathetisch wie die empfundene Wonne ist der gefühlte und

⁸⁹ Vgl. A. Böhm, *Geist u. Erscheinung des österr. Katholizismus*, in: *Kath. Glaube u. deutsches Volkstum in Österreich* (1933) 62: „So ist der Barock . . . die bisher vollkommenste Ausdrucksform der österr. Frömmigkeit geblieben“.

⁹⁰ Frz. Stelzhamer, *Ausgew. Dichtungen in oberösterr. Mundart*. Reclam Nr. 4644/5 S. 141.

geäußerte Schmerz: der Schmerz verrenkter und zerschundener Glieder, das Weh der Seele, das Leid, das der zuckende Mund, das tränenüberströmte Antlitz, die erbarmungswürdigen Augen verkünden. Auch der Tod ist oft gebildet worden: abschreckend, grausam, und um so furchtbarer, je heiterer und glänzender die Welt ist, in die er — selbst vom Pathos des Barock erfaßt — hineinstürmt. Er kämpft mit dem berittenen Junker, haut auf den Geizhals mit dessen Geldsack und auf den Narren mit dessen Pritsche ein⁹¹; wie ein wilder Jäger erscheint er in seinem Gerippe, mit Pfeil und Bogen, in einer Plastik von Joh. Georg Greif⁹². In der Johannes-Nepomuk-Kirche der Brüder Asam zu München, wo „alle Mittel des Barock nochmals zusammengeholt sind“⁹³, finden wir unter aller lachenden Pracht eine Schreckensszene über einem Beichtstuhl: aus dem offenen Grabe erhebt sich der arme Sünder und fleht den Priester um Gnade an, aber findet kein Gehör: er ist verloren und verdammt, und ein Engel macht sich daran, ihm das Leichentuch unter dem Körper wegzuzerren — *mors peccatorum pessima*; Tod und Schlange, Teufel und Satanas lauern auf das Opfer, das kein Erbarmen findet. Nur die weißen Engelsköpfchen verziehen die pausbäckigen Gesichtchen, weil sie der arme Sünder dauert⁹⁴. Aus diesem Geiste der barocken Gegensätzlichkeit heraus mag Abraham a Santa Clara die majestätisch „aufgeschwollenen Berge“, die die Luft durchsteigen und ihr Riesenhaupt über alles erheben, die der Welt mit stolzem Fuß den Nacken einzutreten scheinen — auch das eine echt barocke Illusion — demütigend nur einen „hartgeballten Kot“⁹⁵ nennen und mit allen nur möglichen, köstlich-originellen Bonmots auf die Wandelbarkeit und den Zerfall aller irdischen und menschlichen Schönheit hinleuchten⁹⁶. Und mitten in der Welt des frohen Wirbels, des glänzenden Scheins, der bunten Sinnenfreude, des lachenden Lebens, das den Himmel auf die Erde zaubert, erstehen die düsteren Gesänge eines Andreas Gryphius vom Ach und Weh der Hölle, von der Eitelkeit alles Daseienden — „Was jetzund prächtig blüht, soll bald zertreten werden / Was ietzt so pocht und trotzt, ist Morgen Asch und Bein . . .“, von der nahen Auflösung, von der „Verläugnung der Welt“ — „Die Schönheit ist wie Schnee / diß Leben ist der Tod . . .“ oder jene weit ausgesponnenen, das Vergehen und die Vernichtung in unzähligen krassen und

⁹¹ „Ein charakteristisches Barockbild“ nennt H. Preuß, *Deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst* 233 eine solche Szene aus dem Totentanz des Zürichers Rud. Meyer († 1638).

⁹² Im Münchner Nationalmuseum.

⁹³ Ad. Feulner, *Die Asamkirche in München* (1932) 82.

⁹⁴ Abb. b. Feulner; vgl. A. Weese, *München. Eine Anregung zum Seher*² (1911).

⁹⁵ Vgl. K. Bertsche, *Abr. a Sta. Clara. Blütenlese aus seinen Werken* 2 (o. J.) 323.

⁹⁶ Ebd. 1 S. 106 f.

gräßlichen Bildern schildernden „Kirchhofgedanken“⁹⁷, die aber gerade in der Fülle ihres Erscheinens und in der Dringlichkeit des Forderns wieder nur der barocken Sinneswirkung dienen. Die Phantasie des Dichters sieht auf dem nächtlichen Friedhof die Särge sich öffnen und die Toten ihren Gräbern entsteigen, und er ist entsetzt:

Sind dies die / die vor der Zeit
In Purpur / Seid' und Gold gegliessen?
Und diß / die in Gebrechlichkeit
Umirrten / kaal und abgerissen?

.....
Wo sind die Wunder der Geschöpff?
Die schönen Seelen-Räuberinnen?
Ich spüre nichts / als grause Köpff /
Und werde keiner Zierath innen!

.....
Ich finde meistens nichts vor mir /
Als ganz entfleischete Gerippe!
Hirnscheitel sonder Haar und Zier /
Antlitzer sonder Naß' und Lippe
Und Haupter sonder Haut und Ohr /
Gesichter sonder Stirn und Wangen /
Die Lefftzen sind in nichts vergangen /
Noch wenig Zähne ragen vor.

Der Hals- und Rückenbeiner Rey
Hangt ja noch so und so beysammen /
Von Adern / Fell und Mausen (= Muskeln) frey /
Die Rippen so herausser stammen
Beschlissen nicht mehr ihre Brust /
Die ihrer Schätze ganz entleret /
Die Eingeweide sind verzehret /
Verzehrt des Busens doppel Lust.

Genug des Grauens! Aber es ist so, daß dieses Grauen, mit allen Künsten des barocken Sensualismus erzeugt und verstärkt, ein tatsächliches, wirksames Stück der barocken Antithetik geworden ist. Es kann freilich zugegeben werden, daß es in der bildenden Kunst — an all der unendlichen Pracht und dem himmelstürmenden Jubel und dem überquellenden goldenen Prunk und den vitalen, oft brutalen Instinkten gemessen — seltener und nur gelegentlich sich ins Blickfeld des Beschauers und Beters schiebt, es fehlt aber nirgends und taucht immer wieder wie ein überraschendes Menetekel auf. Die religiöse Dichtung freilich, die asketische Literatur, die Predigt rücken das Grauen, die Angst, den Tod, die zeitliche und ewige Vernichtung als ein gewolltes Gegenstück zur irdischen Macht und Herrlichkeit, die sonst die Sinne zwangsläufig beeindruckte und beherrschte, in das Denken und in das

⁹⁷ Vgl. H. Cysarz, *Hoch- u. Spätbarock* (= Dtsch. Lit., Reihe Barock, Barocklyrik Bd. 2, 1937) 170 ff.

Gewissen der Menschen. Von selbst hat uns so der Weg in diesen anderen Bereich barocker Geisteshaltung und Formgestaltung geführt.

4. Religiöse Dichtung des Barock.

Die formenden Prinzipien sind in der religiösen Dichtung des Barock die nämlichen wie in der bildenden Kunst: auf der Grundlage der in der Renaissance aufgetretenen und zu Recht und Macht gekommenen Menschlichkeit eine Erweiterung und eine Auffüllung des Menschlichen durch einen vordringlichen Sensualismus — und dann wieder die Erweichung der Linien, die seelische Bewegtheit, das illusionistische Zusammenströmen von Menschlichkeit und Überweltlichkeit, von Körperlichkeit und Geistigkeit, wie sie der neu hinzutretende Irrationalismus hervorruft. Inhaltlich hat sich in der Dichtung, wie schon angedeutet, das Asketisch-Gewaltsame, der Zug zum Leiden, zur Erschütterung und Zerknirschung, vielleicht als Reaktion gegen die Übermacht des Lebensjubels in der Kunst, stärker und breiter ausgewirkt; aber auch dieser Inhalt ist mit unwiderstehlicher Gewalt in den lauten, tosenden Wirbel der barocken Formen- und Sinnenfreude hineingerissen worden. Daher herrscht in der religiösen Dichtung des Barock die Antithetik genau wie in der bildenden Kunst: wir gewahren hier wie dort eine bewußte, gewollte, manchmal schier brutale Hervorkehrung und Auftreibung des Sinnlich-Faßbaren, gewahren dann — was sich namentlich in der äußeren Form zeigt — einen fast raffinierten Intellektualismus ebenso wie einen starken Hang zum Sentimentalen — wenn die Dichtung nicht gerade überhaupt eine absichtliche Kultivierung des Sentimentalen ist; durch den manchmal vollzogenen Übertritt in die Mystik gewinnt schließlich der Irrationalismus an Boden, ohne freilich das andere, das sinnliche Element, verdrängen zu können; im Gegenteil: er nimmt es zur rechten Zeit in weitem Maße zu Hilfe, um seinerseits an Wirksamkeit zu wachsen.

Die Betonung des Sinnlich-Faßbaren in der religiösen Dichtung: Petrarca⁹⁸ hat die hl. Maria Magdalena schon menschlich gesehen, in körperlichen Umrissen geschildert. Für das Mittelalter, seine Legende und sein Spiel, war die Heilige, freilich in steigender Verselbständigung und Realisierung, immer noch die Repräsentantin eines geistigen Prinzips, ein Symbol für die Kirche oder für die Menschenseele⁹⁹; mit der Renaissance wurde der neue Weg beschritten, der — in der Kunst¹⁰⁰ wie in der Dichtung — zu dem immer mehr auf das Sinnlich-Reizvolle

⁹⁸ Vgl. Jb. 14 S. 133.

⁹⁹ Vgl. G. Eis, *Beiträge zur mhd. Legende u. Mystik* (1935) 237.

¹⁰⁰ Vgl. die (freilich sehr dilettantische) Zusammenstellung von M. L. Becker, *Maria Magdalena in der Kunst* (Bühne u. Welt V 2 [1903] 975 ff.), die immerhin auch einige beachtenswerte Parallelen aus der Literatur bringt.

gegründeten Motiv der reuig-schönen Sünderin des Barock hinführen sollte. Wir stellen neben die Schilderung Petrarcas die „Thränen der Maria Magdalena zu den Füssen Unseres Erlöesers“ von Daniel Caspar von Lohenstein¹⁰¹:

Hier lieg ich schnoedes Weib zu Jesu keuschen Füssen /
 Die Haut ist mir schneeweisz / die Suenden sind Blutt-roth;
 Mein Leib ist eine Perl / die Seel' ein stinckend Koth;
 Ich an Gestalt ein Schwan / ein Rab' in dem Gewissen /
 Ich Unzucht-Schlange wil / ich Suenden-Molch wil bissen /
 Den Geist in Lust zu sehn / steck ich den Leib in Noth.
 Weg Zauber-Gift der Lust / der Seele Gall' und Tod /
 Der Andachts-Zucker soll die Lippen mir besüessen
 Der Bruenste Kwaell und Thron / die Augen sollen fließen
 Voll Thraenen / welche sind der Seele Wein und Brodt.
 Mein keuscher Glaubens-Bund soll kuessen Fusz und Gott /
 Auf geilen Lippen laest der Teufel sich nur kuessen.

Im Schoenheits-Purpur pflaegt der Laster-Wurm zu weben;
 So mag mein Sinn denn glatt, mein Antlitz runtzlicht sein /
 Mein eingebisammt Haar will ich mir aeschern ein;
 Bey Bisam und Geruch stinckt meistentheils das Leben.
 Die Wangen-Rosen sind mit Doernern rings umgeben;
 Die Lippen Nelcken sind der Wollust Sonnenschein /
 Die Keuschheit bricht den Hals auf Schosz und Helfen-Bein /
 An Lilgen-Brueste woll'n die Suenden Wespen kleben.
 Mir soll die keusche Scham auf Rosen-Wangen schweben /
 Der Lippen Nelcken zihrt der Andacht heiße Pein /
 Die kalte Keuschheit soll die Brunst der Schos beschnei'n:
 Des Bethens Athem soll der Brueste Bälg' aufheben.

In geradezu widerlicher Fülle drängen sich die Elemente des Barock hier ineinander. Die schöne Körperlichkeit, in der sich in der Renaissance auch das Heilige inkarnierte, ist von einer wilden, sinnlichen Inbrunst überlagert, gesteigert, aufgeschwellt; eine Ballung von Antithesen, Allegorien, Vergleichen, Impressionen, Zartgefühlen und Derbheiten, eine deutliche Sucht nach sinnlicher Wirkung, nach pathetischer Repräsentation, nach Häufung und Steigerung des Eindrucks-vollen: das religiöse Gefühl soll durch die Verstärkung des Sinnlichen betont und gehoben werden — und geht dabei verloren, wie bei so vielen Magdalenen-Gestalten, selbst wenn sie von Rubens und anderen Meistern stammen¹⁰². Nun tobt und schwelgt die religiöse Dichtung des Barock gewiß nicht überall und immer gerade in solcher Willkür (deren Hohlheit gerade durch die schwüle Gesuchtheit noch abstoßender wirkt); bei Lohenstein ist ein Gipfel erreicht, ja überschritten, ist das

¹⁰¹ Bei C. v. Faber du Faur, *Deutsche Barocklyrik* (1936) 317 f.

¹⁰² W. Friederich, *Spiritualismus u. Sensualismus in der engl. Barocklyrik* (= Wien. Beitr. z. engl. Philol. 57 [1932]) 230 nennt M. M. „Symbol der Zeit“, „Symbol der Wollust und Frömmigkeit zugleich“

Maß des Erträglichen übergeflossen. Vielleicht sind derartige Poesien mehr ein warnendes Beispiel denn ein typisches. Aber auch in anderen Dichtungen, denen von vornherein mehr Ernst, mehr Wärme, mehr religiöse Echtheit zu eigen ist, lebt und wirkt das sensualistische Element, mag es nun in einer Zusammendrängung mehr oder weniger anschaulicher Bilder oder im Ausmalen und Auskosten eines sinnlich erfaßten Gegenstandes oder in einer theatralischen Illusion offenbar werden. Immer ist es ein Streben, das Spirituelle durch das Sinnliche auszudrücken, und je mehr das Spirituelle sich steigert, desto stärker auch den Sensualismus zu steigern; gerade dadurch aber kommt oft die „krasse Polarität zwischen Spiritualismus und Sensualismus“ im Barock zum Vorschein¹⁰³, die dann zum tragischen Schicksal des Barock in Kunst und Religiosität werden soll. Wo das Ewige im Flüchtigsten, dem sinnlichen Eindruck, eingefangen und verkörpert werden soll, muß sich diese Tragik vollenden.

In unerschöpflicher und erstaunlicher Masse mehrten und überstürzten sich die Bilder. Wir greifen nur einiges wenige aus der unendlichen Fülle heraus. Da besingt der Dichter F. R. v. Canitz¹⁰⁴ die Nacht von Bethlehem:

Die Krippe ist sein Bett, ein Stall ist sein Palast,
Wenn er die keusche Brust der Mutter hat umfaßt,
So hält er sein Bankett, sein Hof besteht aus Hirten . . .

Aber auch schon Paul Fleming¹⁰⁵ — im allgemeinen noch ganz gemäßigt — sieht in der hl. Nacht die freudig-bunt-bewegten Bilder des Barock, wenigstens in der Phantasie seines Wunsches:

Flieg', gemalter West, und streue
Aus dem Blumenhimmel Klee,
Daß die Luft Narzissen speie,
Lilien für den weißen Schnee,
Daß das Kind wie in der Wiege
Und in hellen Windeln liege.

In immer neu ausholenden, bis ins Einzelne gehenden Vergleichen und Allegorien gefallen sich die geistlichen Minnelieder eines Gottfried Arnold¹⁰⁶:

O ihr süßen Zucker-Güsse,
Starke Ströme, sanfte Flüsse,
Schießt auf meinen Garten zu!
Ich bedarf wohl Liebes-Regen
Soll mein schmachtend Herze Segen
Und der Wille finden Ruh;

¹⁰³ W. Friedrich a. a. O. 13 bezeichnet gerade diese Polarität in der engl. Lyrik des frühen 17./18. Jh. als schlechthin „barock“.

¹⁰⁴ M. Sommerfeld, *Deutsche Barocklyrik* 2 (1934) 16.

¹⁰⁵ *Ausgewählte Dichtungen* (Recl. Nr. 2454/5) 41: *Auf die seligmachende Geburt unseres Erlösers Jesu Christi*. Vom Jahre 1632.

¹⁰⁶ Hsg. v. K. C. E. Ehrmann (1856) 14 u. 18.

und an anderer Stelle (*Das Geheimnis Christi und der Gemeinde*):

Sein Liebesschoß ist meine Ruhestätte,
 Mein keusches Ehebett, mein zugetheiltes Loos;
 Ich darf mich zu ihm legen, wie keusch-Verliebte pflegen,
 Da wird das Feuer groß im Liebes-Schooß.

Aber auch die Mystik des Angelus Silesius verzichtet nicht auf die Mittel der sinnlichen Darstellung, um das Höchste und Tiefste ihres Erlebnisses auszudrücken — ein wesentliches Merkmal der barocken Mystik und wesentlich stärker angewandt als in der gotischen. Was ist ihm der „himmlische Seelenfreund“? ¹⁰⁷.

Mein Freund ist wie ein Röselein,
 Wohlriechend, schön, ausbündig fein;
 Ist mit des Himmels Tau begossen,
 Viel Dornen haben ihn umschlossen . . .

Mein Freund ist wie der Morgenstern . . .

Mein Freund ist wie der Sonnenglanz . . .

Mein Freund ist wie das Firmament . . .

Mein Freund ist wie der ew'ge Blitz
 In des durchlauchten Gottes Sitz:
 In ihm zerschmelzen alle Herzen
 Von sich und ihren Liebesschmerzen.

Oder wie tummelt sich ¹⁰⁸ „Das Bienlein“, die fromme Seele, in der Buntheit der Bilder?

Du grüner Zweig, du edles Reis,
 Du honigreiche Blüte,
 Du aufgetanes Paradeis,
 Gezweig mir eine Bitte;
 Laß meine Seel' ein Bienenlein
 Auf Deinen Rosenwunden sein . . .

Zu der Buntheit und Fülle tritt dann aber auch die Intensität, das Einleben in die sinnlichen Genüsse des Schauens und Fühlens. Gerade die Mystik — Angelus Silesius und die katholische Mystik wie die pietistische — versenkt und vertieft sich mit einer stets neu aufflammenden oder neu entzündeten Inbrunst in die Anschauung eines Bildes, in die Wollust eines Traumes, den sie immer wieder und gleichsam bis

¹⁰⁷ Vgl. M. Pirker, *Das deutsche Liebeslied im Barock u. Rokoko* (1922), eine Auswahl, in die bezeichnenderweise auch Lieder aus der religiösen Lyrik aufgenommen sind. Als „Sendung des Barock“ wird darin freilich vindiziert: „eine neue Seelenlage vorzubereiten, aus der Erstarrung der Materie und Konvention den Menschen emporzureißen in die Region höchsten, erdentbundenen Menschentums . . .“ Das ist sicher einseitig.

¹⁰⁸ In den *Geistlichen Hirtenliedern der in Jesum verliebten Psyche*.

zum letzten auskosten möchte. Liebesfreude und Liebesleid, Lust und Schmerz, Jubel und Pein — überall das große Verlangen, die Sinne an ihnen teilhaft werden zu lassen und sie durch die Sinne hindurch als tiefstes, göttliches Erlebnis wirken zu lassen. Die Bilder des Hoheliedes werden noch zerlegt und ihre Teile ausgebreitet, die Bilder des Bräutlichen, des Mütterlichen, des Kindlichen in den kühnsten und gesuchtesten Varianten — uns mag es scheinen bis zur Unmöglichkeit einer Groteske — durchlebt und preisgegeben. Zart und innig klingt es bei Angelus Silesius:

O allerliebstes Kind, ach drücke doch steif ein
In meinen bleichen Mund die süßen Lippelein:
Du mußt mir Atem geben,
Mein Rosen-Mündelein,
Mein Seelichen, mein Leben,
Mein liebstes Lämmelein.

Auch wenn er das Hohelied interpretiert, ist es bei aller Tiefe der Empfindung noch eine scheue Zurückhaltung, eine vornehm, nur halbblaut verkündete Freude:

Er küsse mich mit seines Mundes Kuß
Und tränke mich mit seiner Brüste Fluß,
Denn sie schmecken über Wein;
Und sein Mund
Macht zur Stund
Eine Seel voll Freuden sein.

In glühenden Farben, und doch übergoldet von einem jenseitigen Glanz, ersteht das Bild der mystischen Vermählung bei Johannes vom Kreuz¹⁰⁹:

Allí me dió su pecho,
Allí me enseñó ciencia sabrosa,
Y yo le di de hecho
A mí, sin dejar cosa,
Allí de prometí de ser su esposa.

Viel lauter und derber ist die Situation bei Gottfried Arnold durchfühlt und ausgesagt¹¹⁰:

Zum Hohelied 4, 10.
Hier schmeck' ich deine Süßigkeit,
Wenn sich der Mund anleget,
Daß deiner Gnaden Lauterkeit
Dem Geist sein Teil zuträget.
Ich saug' getrost, ich ziehe scharf,
Und trink', soviel ich nur bedarf
Von reinen Himmelsnektarflüssen,
Die meine Menschheit ganz durchsüßen.

¹⁰⁹ Des heil. Johannes v. Kreuz *Geistlicher Gesang*, übers. v. P. Aloys ab Immac. Conc. (= Sämtl. Werke IV [1925] 16 f. u. 217).

¹¹⁰ Ehrmann S. 7.

Nicht minder sinnfällig ist diese im Barock — auch in der bildenden Kunst — so beliebte Allegorie bei Quirinus Kühlmann gestaltet ¹¹¹:

Herr Isebarth! ich laechs in Lust
Um erste Milch nach Jesus Brust
Gleich einem Kind unmaechtig!
Ich laechs und laechs in sehnen matt!
Wo du mir gibst, so werd ich satt
Aufs neu mit dir eintraechtig!

Oder der gleiche:

Kühlpsalm des 4. Buches.

Zeitledig sei an Jesu Brüsten
Und sauge da die Milch der Christen;
Die in der Zeit von Zeiten leer
Versaenkten ganz im Jesusmeer;
So ruh, zeitledig dir versunken,
In Jesus Himmelliebe trunken!

Alle diese Beispiele aus der geistlichen Poesie des Barock können zeigen, wie stark das sinnliche Element auch im religiösen Erleben und in der Offenbarwerdung dieses Erlebens wirkt. Die höchste Freude, die höchste Wonne, die höchste Liebe können und wollen sich fast immer sinnlich konkretisieren. Was von der Liebe im allgemeinen gesagt werden kann ¹¹², — sie wird „zum rein sinnlichen Erlebnis und an Stelle kosmologischer Symbolik tritt eine Materialisierung der vergleichenden Begriffe“ — gilt in der nötigen Abwandlung auch von der religiösen Liebeslyrik, gilt vom Jubel und von der Sehnsucht der um Gott ringenden Seele, gilt aber auch von allem Leid und aller Zerknirschung. Auch hier ist es ein Schwelgen in den Bildern und Abbildern des Schmerzes und des Todes, des Harmvollen, des Grauenvollen und Gräßlichen, eine Leidenswollust, ein ausladendes und unerschöpflich scheinendes Pathos des Schilderns und sinnenhaften Vergleichens. Gryphius, dessen „Kirchhofgedanken“ wir als Parallele zu gewissen Erscheinungen in der bildenden Kunst schon heranziehen konnten, durchkostet auch den Schmerz nicht anders denn in einer Reihe von anschauungsbereiten, sinnhaften Bildern:

Mag was mit dieser Pein
Wohl zu vergleichen sein?
Sie rennt durch Mark und Bein,
Als wenn ein Pfeil vom Bogen fährt,
Wie wenn die lichte Macht
Der Donnerflamme erkracht ¹¹³

¹¹¹ Vgl. M. L. Wolfskehl, *Die Jesusminne in der Lyrik des deutschen Barock* (Gießener Beitr. z. Dtsch. Philol.) 62.

¹¹² Rich. Müller a. a. O. 77.

¹¹³ Die starken Ausdrücke zur Bezeichnung akustischer Sinneswirkung sind in der religiösen Lyrik des Barock gleichfalls nicht selten; vgl. z. B. ein Lied im *Geistl. Gesang- u. Gebethbüchlein von Onolzbach* (= Ansbach) (17..?) 527:

Und die Wachholdersträuch' anzündet,
 Daß eilend Ast und Laub verschwindet
 Und Strump und Wurzel ganz verzehret.

Und neben den Schmerz tritt der Tod in immer neuen Szenen und Eindrücken¹¹⁴. Diederich von dem Werder soll in seinem Alter 110 000 Todesandachten geschrieben haben, Daniel Schönemann stellt „Betrachtungen über den Sarg“ an; „unerschöpflich quillt der Stoff, Sterbelied reiht sich an Sterbelied“ und oft sind die Gefühle des Todesverlangens, der Todessehnsucht zu stürmischer Dynamik emporgetrieben. Die Nichtigkeit des Daseins, die *vanitas vanitatum*, die Zerbrechlichkeit und Vergänglichkeit schaut die barocke religiöse Dichtung ebenso mannigfaltig und farbig wie die Pracht und die Lust des Lebens. Wie Gryphius, wie Schmolcke, wie Joh. Christ. Günther besingt etwa auch ein schwächerer Geist, M. Kongehl (1646—1710). „der Eitelkeit Betracht- und Verachtung“:

Pracht und Stolz
 Ist ein Holz,
 Das vermodert;
 Eitel, eitel, Eitelkeit,
 Ist das goldgestickte Kleid
 Weil es wie ein Brand verlodert.

Der liebenswürdige Simon Dach dichtet die *Letzte Rede einer vormals stolzen und gleich jetzt sterbenden Jungfrau*:

Ich armer Madensack! der ich vor wenig Wochen
 Belebt, gerade und stolz gleich einem Hirsche ging,
 Und hochgeehrt ward und manchen Gruß empfing
 Lieg hier nun hergestreckt und bin nur Haut und Knochen.

Schwer, grob und wuchtig tönt es in einem Bußgedicht von Johann Heermann¹¹⁵:

Ich bin ein faul vnd stinckend Aaß
 Das niemand gerne schawet:
 Der Würmer Speiß, ein garstig Faß,
 Aus erd vnd koth erbawet.

Es mag krachen, es mag knallen
 Dieses rundgebaute Zelt,
 Es mag liegen, es mag fallen,
 Ich steh' als ein starker Held . . .

Oder ein *Gesang über der Welt Eitelkeit* in dem Mskr. des Moosburger Passionsspiels (hsl. im Pfarrarchiv Moosburg [Obb.]; die Abschrift verdanke ich H. H. Kooperator Raubinger):

Wolken krachen, Berge zittern
 Und die ganze Erde weint,
 Felsen, Steine müssen splintern,
 wan die Rach' des Herrn erscheint.

¹¹⁴ W. Rehm, *Der Todesgedanke in der dtsh. Dichtung vom MA. bis zur Romantik* (1923) 201 ff.

¹¹⁵ Vgl. Wolfskehl a. a. O. 121.

Das Bestreben, der Drang, die Lust nach sinnenhaft einprägsamer Wiedergabe auch des Heiligen, des Religiösen, das Verlangen, die religiösen Gefühle und Motionen, wie in der Kunst durch eine großartige Gestik, so in der Dichtung durch eine wort- und bilderreiche Sprache, durch den Bombast des Ausdrucks, durch eine reizhafte Form der Darstellung sichtbar und deutlich zu machen, diese Wünsche erreichen ihren höchsten Gipfel im religiösen Schauspiel des Barock (das sich — nebenbei gesagt — nicht auf die Jesuitenbühne beschränkte!): in der gewaltigen, immer sich mehrenden Zahl der volksmäßigen Hirten-, Krippen-, Herodesspiele, in den literarischen Komödien von den christlichen Helden und Heiligen, in den Passionsspielen, wie sie, namentlich in Süddeutschland und Österreich, fast jede Stadt, jeder Markt aufgeführt hat, so daß sie allmählich sogar mit der offiziellen Form des Gottesdienstes aufs engste verschmolzen und diesen sogar verdrängten. Gerade die Entwicklung des Passionsspiels und seine höchste Entfaltung im Barock, sein Hinauswachsen aus dem liturgischen und biblischen Rahmen¹¹⁶, seine immer weitere, immer pomphaftere Ausgestaltung, die dauernde Zunahme an Phantasie, an Buntheit, an Mannigfaltigkeit und Mythologien, die Steigerung der Gegensätze, die Anhäufung der Allegorien¹¹⁷ — gerade diese unaufhaltsam vorwärtsdrängende und schließlich (im religiösen Bereich) katastrophale Theatralik des Passionsspiels — eine typische und unverkennbare Parallele zum Geschehen in der Malerei und Plastik — ist ein zwingender Beweis für die Kraft und die Bedeutung des sinnlichen Elementes in der barocken Dichtung und der barocken Religiosität und ihrem natürlichen Zusammenwirken. Immer mag das Ziel ein religiöses sein, aber der Weg zu diesem Ziel geht — je länger, desto kategorischer — durch die sinnliche Erfassung des körperhaft, des menschlich Dargestellten. In einem älteren Passionspiel — dem Freisinger von 1675¹¹⁸ — wiederholt sich beständig die Aufforderung zum Anschauen des Leidens und der Leidenswerkzeuge und zum Anhören der Passion:

Ach Mensch, sich dise Waffen an,
 betrachte dise zaichen . . .
 Sich an die gaisl bluettig ruett . . .
 Hör zue, o khnecht, ist dann diss recht
 wie klingts in deinen ohren . . .
 Sich diss ist deins Erlösers rockh
 darumb man hat gespüllet,

¹¹⁶ Vgl. die sehr intensive Studie von Leop. Schmidt, *Zur Innengeschichte der deutschen Passionsspiele. Volksschauspiel und Volksfrömmigkeit* (Volk u. Volkstum 3 [1938] 201 ff.); dazu Zschr. f. bayr. Landesgesch. 11 [1938] 235).

¹¹⁷ Die Charakteristik, die A. Kutscher, *Das Salzburger Barocktheater* (1924) 57 vom barocken Drama im allg. gibt, kann sinngemäß auf das religiöse Drama und auf das Passionsspiel angewandt werden.

¹¹⁸ Ausg. v. F. Guggenberger im 19. Sbl. d. Hist. Ver. Freising (1935) 92.

sich wie er doch gesprengt sey noch
 die schrift da ist erfüllet . . .
 Wan du die negl thuest ansehen
 Die Christi creutz durchstechen,
 soll dir ein stich durchs hertz durchgehn
 das es vor layd mecht brechen . . .

Also: über die Sinne zur Andacht und Betrachtung, über das Schauen des Leidens zum Mitleid, zur Reue, zur Liebe Gottes: der Schutzgeist im Prolog des Oberammergauer Passionsspiels von 1750, das den Ettaler Benediktiner Ferdinand Rosner zum Dichter hat¹¹⁹, formuliert diesen Prozeß für das Spiel und für den ganzen Barock:

Macht also euren Schlus, wie ihr die tugend uebt,
 damit dann dies gescheh, hört, sehet, weinnt und liebt!

Das sinnliche Erleben und Mitleben, der Sensualismus, der sich zum Sensationalismus steigert, wenn er, wie bei Giambattista Marino, nur den Zweck verfolgt, „in Staunen zu setzen“¹²⁰, 'il stupore' zu erzeugen, zu verblüffen — 'le stravaganze fanno bello il mondo'¹²¹, auch in der religiösen Dichtung, wie Marinos blut- und tränenüberschwemmte, das Menschliche hybrid verzerrende *Stragge degli Innocenti* zeigt, — der Sensualismus bildet also ein wesentliches Element in der religiösen Poesie des Barock. Es läßt sich aber hier so wenig wie in der bildenden Kunst verkennen, daß die sensualistische, bisweilen, wie wir sagten, sogar sensationelle Wirkung gelegentlich oder sogar häufig auf dem Weg eines rationalen, intellektualistischen Raffinements¹²² erreicht wird. Die „köstlichen“, „überraschenden“, „spielerischen“ Einfälle und Wortwitze eines Abraham a Santa Clara können nicht ohne bewußte gedankliche Arbeit entstanden sein; dazu erscheinen sie doch manchmal viel zu gesucht und zugespitzt; die feingeschliffenen, logisch klaren und durchsichtigen, aber auch mit unaufdringlicher Gelehrsamkeit durchsetzten Strophen des Simon Rettenbacher atmen den Geist einer gedachten und errungenen Lebensweisheit, auch da — und erst recht da — wo er verkündet: „Ich sag' den Büchern d'Freundschaft auf“¹²³; die überreiche Kumulation

¹¹⁹ Hsg. v. O. Mausser (1934); vgl. Jb. 14 Nr. 473; zu Rosner auch *Lex. f. Theol. u. Kirche* VIII 1000 u. W. Kosch, *Das kath. Deutschland* Sp. 4059.

¹²⁰ W. Friederich a. a. O. 9 (nach Ben. Croce).

¹²¹ W. Krauß, *Marino, Dichter und Gestalt* (Germ.-rom. Monatsschr. 22 [1931]) 246 ff.

¹²² Von einer „raffinierten Benützung auch der sinnlichsten Mittel“ spricht, freilich nur im Zusammenhang mit dem österreichischen Imperialismus, P. Hankamer, *Deutsche Gegenreformation und deutscher Barock* (1935) 7; ein Satz wie dieser: „Diese Kunst des Reizes und der Erschütterung glaubt nicht einfach an das menschliche Wort als den Logos . . .“ charakterisiert aber haarscharf auch die intellektualistisch-raffinierten „Mittel“ der barocken religiösen Poesie.

¹²³ R. Newald (o. Anm. 86) 21. Bezeichnend für R.s Art ist vor allem der *Nützliche Spatziergang* bei Newald S. 56 ff., Cysarz III (*Schwund- und Kirchenbarock*) 153.

von Bildern und Allegorien und Metaphern, noch dazu in anreizender und eindringlicher Form, bedurfte auch einer Konzentrierung, eines immer neuen Suchens, das sich im Ergebnis auch nicht immer verbergen ließ. Als Beispiel nehmen wir nur die Marienlitanei des Jesuiten Bartholomaeus Christelius¹²⁴:

Du wolgeschärfter Liebespfeil . . .
 Du nach dem Heyland nechstes Heyl . . .
 Du höchster Weißheit Protocoll . . .
 Du sehr nützlicher Himmelszoll . . .
 Du reiffbefreyte Frühlingssaat . . .
 Du allerhöchster Tugendgrad . . .
 Du Ablaßreiches Jubeljahr . . .
 Du süßen rauchwercks Brennaltar . . .
 Du zwölfgesternerter Himmelslauff . . .
 Du allzeit freyer Tugendkauff . . .
 Du Muster aller dapfferkeit . . .
 Du Ruhstadt neuer wissenheit . . .
 Du Innhalt aller Adelheit . . .
 Du Auszug aller lieblichkeit . . .
 Du Ausbund aller reinigkeit . . .
 Du Merckstein aller wissenheit . . .
 Du Weises Rathhaus ohne Zanck . . .
 Du Sonnenschein ohn untergang . . .

Auch die minnende Mystik kann auf dieses Suchen und das Gesuchte nicht verzichten; nur so kann etwa ein Abraham von Franckenberg im *Paradeiß-Gärtlein* Bild neben Bild setzen¹²⁵, ohne die Peinlichkeit und die Mühe des Verstandesmäßigen zu verwischen:

O Du allerweisseste Lilien
 der Englischen Keuschheit;
 Du aller Zartestes Violichen
 der tyffen Deemüthigkeit,
 Du rechtes Majoran-blümlin
 der Vnterthänigkeit,
 Du liebliches Feldblümlin
 der Barmhertzigkeit,
 Du edles Balsam-blümlin
 gantzer Gelassenheit,
 Du scheinendes Zeitröslin
 williger Dürftigkeit,
 Du Sommerliches Anger-blümlin
 der Strengen Härtekeit,
 Du Rotes Röslin
 voll aller Süßigkeit,
 Du Zierliches Lavendel-blümlin
 voll aller Gesundheit,

¹²⁴ Aus dessen *Via spino-rosea. Freud- und Rosensteeg / Allen zu der Schmerzhafften Mutter Gottes unter Grauppen Andächtigen Wallfährtern gebahnt* (Prag 1668), übernommen von Cysarz III 155 f.

¹²⁵ Cysarz III 161.

Du weisses Röslein
 voll lauter Reinkheit,
 Du gelbes Violichen
 voll aller Genügligkeit,
 Du wohlriechendes Lilium Convallium
 voll aller Zartheit . . .

Und neben dem Inhalt die Form, so oft eine zweckhaft ersonnene, ausgeklügelte, virtuos gehandhabte, aber doch künstlerisch zusammengedachte Form, ein gewollter und herbeigeholter Prunk, ein bewußter, ausdrücklich bestimmter, repräsentativer Pomp, eine beabsichtigte, wohlüberlegte Zierlichkeit, Dressiertheit und anreizende Gespanntheit der Sprache, eine in ihrer Fülle verwirrende, aber in ihrem Ursprung doch auch wieder rationale Häufung rhetorisch-poetischer Mittel, kühner, kunstvoller Reime, starker, aufrüttelnder, klanglicher Antithesen und affektierter Metaphern, im ganzen eine gepflegte und vielfach bewußt hochgenährte Verbalodynamik¹²⁶, die ganz der großen Gestik, der schwungvollen, aber doch gemessenen Gebärde und der überschäumen- den, aber doch berechneten Massigkeit und Massenhaftigkeit der Formen in der Kunst entspricht. Das Blenden und Brillieren, ein Stück typischen Barocks¹²⁷, ist auch hier ein mit allen Mitteln gesuchtes und erreichtes Ziel. Es genüge auch hier ein Beispiel — das Eingangsgedicht in Kajs Trauerspiel *Der leidende Christus*, wo „in wirkungsvoller Antithese“¹²⁸ die Frühlingsnatur dem leidenden Jesus gegenübergestellt und durch den metrischen Wechsel (ein besonderes barockes Kunstmittel!) noch besonders unterstrichen wird, von den sonstigen Reinkünsten ganz abgesehen:

Im lieblichen Fröling wird alles erneuet,
 Erfreuet
 Gedeiet,
 Und du, und du, Herr Christ,
 Der du der Menschen Freude bist,
 klagest,
 Der du der Menschen Gedeien bist,
 zagest.

Es lallen mit Schallen, von Bergen herfallen,
 Sie rieseln in Kiesel, die Silbercrystallen,
 Sie leuchten, befeuchten das trächtige Feld,
 Sie fließen, durchgiessen die schwangere Welt.

¹²⁶ Es ist interessant, daß man selbst bei einem Klassiker wie Grillparzer in der *Ahnfrau* noch die barocken Stilmittel entdecken und aus ihnen „das düstere Barockbild“ hervorwachsen sehen konnte; vgl. Joachim Müller, *Die sprachliche Struktur von Grillparzers Ahnfrau* (Germ.-rom. Mtschr. 24 [1936] 100 ff.). Der Aufsatz ist für die Erfassung der sprachl. Kunstmittel des Barock trotz seines retrospektiven Charakters sehr wertvoll.

¹²⁷ H. Hatzfeld, *Die franz. Klassik in neuer Sicht* (Tijdschr. voor Taal en Letteren 1937) 269.

¹²⁸ Wolfskehl a. a. O. 35.

JESU, deiner Seite Brunnen,
Deine Wunden, deine Narben,
Kommen mit blutroten Farben
Von dem Creutze hergerunnen.

Allerdings: bei aller Absichtlichkeit, bei allem Raffinement und aller Künstlichkeit ist es der religiösen Dichtung des Barock weithin gelungen, die Absicht zu überdecken und zu übertönen, so daß der Hörer und Genießer so wenig wie der Beschauer eines Kunstwerks verstimmt sein müßte; es ist ihr gelungen, weil sie es verstand, das Rationale durch das Sentimentale völlig zu paralysieren, dieses Sentimentale so in den Vordergrund zu stellen und zu steigern, zu einer lust- und leidgeschwellten Pathetik auszuweiten, daß die wirklich vorhandene Spannung zwischen Gefühl und Verstand in unzähligen Fällen nicht mehr verspürt wird. Die Sentimentalität überbrückt und vereinigt auch bis zu einem gewissen Grade wieder die im Barock lebendige „Polarität zwischen Spiritualismus und Sensualismus“¹²⁹; das intensive Gefühl, die gefühlsmäßige Durchdringung aller seelischen und körperlichen Situationen, aller ästhetischen Reize und religiösen Regungen, das Verharren des religiösen Gefühlslebens in der innig vertraulichen Nähe des Verehrten und Angebetenen, des Jesuskindes oder des leidenden Christus, oder die anschmiegsame Versenkung in das beseligende Genießen himmlisch-göttlicher Schönheit und Freude¹³⁰ — alle diese „sentimentalische Sehnsucht“, diese „sentimentalische Seraphik“¹³¹ scheint im religiösen Barock unbestritten und unbeschränkt zu dominieren, so sehr, daß man ihn schon als eine „Reaktion des Gefühls gegen die Vernunft“ bestimmen konnte, in der „Empfindung alles, Gesetz nichts“¹³² sei. Es ist, als wollte die Sentimentalität nicht allein jede Spur des Rationalen, sondern auch den Sensualismus, die Versinnlichung des Übersinnlichen, die „Materialisierung des Erlebens“¹³³, wieder aufheben; die Jubeljauchzer eines himmelstürmenden Pathos, die Freudenküsse der gläubigen Seele, die Wonnelaute süßer Gottesminne, die Seufzer der Armut, des Elends, der Reue, der Todesgewißheit, des Sterbens, die Tränen der Lust und der Liebe und der Zerknirschung — alle diese Intensivierungen und vor allem Pathetisierungen des Gefühls, alle diese Verstärkungen der Suggestion, der Inbrunst, des Schwärmens, der Ausdrucksleidenschaft überwuchern und überstrahlen gewissermaßen das Rationale wie das Sinnliche; das Sentimentale saugt sehr oft die anderen Elemente in sich auf, hinter seinem wogenden Schleier verlieren sie ihre ursprüngliche Farbe

¹²⁹ Vgl. W. Friederich a. a. O. 13. S. o. Anm. 103.

¹³⁰ Vgl. K. Schindler, *Der schles. Barockdichter Andreas Scultetus* (1930) 102.

¹³¹ Hankamer a. a. O. 111 f.

¹³² So Wolff. Keller bei W. Friederich a. a. O. 11; außerdem 259 (über die englische Barocklyrik).

¹³³ Rich. Müller a. a. O. 97.

und ihre Konturen, werden fließender, weicher, aufgelöster, irrationaler, werden ein Stück des Pathos selbst, mag sich auch die verführerische Gewaltbarkeit des Sensualismus nie und nirgends ganz unterdrücken lassen.

Die Steigerung, der Überschwang in der religiösen Barockdichtung führt bei den großen Frommen — wie Johann vom Kreuz oder Angelus Silesius — zu einer erfüllten Einung mit dem Göttlichen, zur „Introspektion“ und zum „passiven Gottschauen“¹³⁴, zur Mystik. Die Mystik des Barock als Phänomen oder als Beweggrund der barocken Frömmigkeit muß uns bald in anderem Zusammenhang beschäftigen. Hier, bei der Poesie, soll sie nur als eines der höchsten, subtilsten Elemente dieser Poesie erwähnt und gewertet werden, als die feine, im fernsten und lichtesten Äther schimmernde Spitze eines mächtigen, vielfach zusammengesetzten und immer höher getürmten Baus, die Spitze, zu der nicht alle gelangen und nicht einmal alle aufschauen können, die größeren, handfesteren, sinnlicheren, volkstümlicheren Geister —, die aber doch, emporstrebend und sich in die höchste Glückseligkeit verflüchtigend, aus dem Wesen und der Struktur der barocken Geistigkeit herauswächst. Die mystische Hochpoesie — naturgemäß ist sie ja auf einen ganz engen Raum zusammengedrängt, und es wird immer strittig bleiben, welche Dichter des Barock man zu ihr rechnen muß — teilt mit den Werken und Liedern der niederen Sphären weithin die Eigenschaften barocken Fühlens und Formens, freilich gehoben von der Kraft eines wirklichen Dichters und vom strahlenden Licht einer erlebten Gottesnähe. Wie stark strömt die religiöse Stimmung eines Friedrich Spee noch aus einer — allerdings veredelten und sublimierten — sinnlichen Erfahrung?

Der Wind auf leeren Straßen
Streckt aus die Flügel sein . . .

Bei stiller Nacht, zur ersten Wacht
Ein Stimm begunnt' zu klagen . . .

Kein Vogelsang, noch Freudenklang
Man höret in den Luftten;
Die wilden Tier auch traurn mit mir
In Steinen und in Kluftten . . .

Oder bei Angelus Silesius:

Jetzt wird die Welt recht neu geborn,
jetzt ist die Maienzeit;
jetzt tauet auf, was war erfroren
und durch den Fall verschneit;
jetzt sausen die Winde
erquicklich und linde,
jetzt singen die Lüfte,
jetzt tönen die Gräfte,
jetzt hüpf und springet Berg und Tal.

¹³⁴ Friederich a. a. O. 2.

Oder — ganz untergetaucht in die Brautmystik, den mystischen Eros — bei Johann vom Kreuz:

Descubre tu presencia
Y mateme tu vista y hermosura;
Mira que la dolencia
De amor, que no se cura
Sino con la presencia y la figura.

Hier ist die sinnliche Schau schon ganz zur mystischen geworden¹³⁵. Die barocke Freude am sinnlichen Erfassen und Erleben mischt sich mit der barocken Lust an der Buntheit und Farbigkeit der Bilder, Allegorien und Metaphern¹³⁶ bei einem so echten, tief religiösen Dichter¹³⁷ wie Laurentius von Schnifis, dem wir die erste Fassung des vielgesungenen Liedes auf die Gottesmutter *Wunderschön prächtige* verdanken, von dem aber auch Titel wie die *Mirantische Waldschalmey*, die *Mirantische Mayenpfeiff*, *Mirantische Maultrommel* stammen; wie überschüttet er uns etwa in dem Poem *Clorus erfreut sich desz lieblichen Frühlings / welcher uns die Blum desz Heyls gebracht*¹³⁸ mit einem wahren Wolkenbruch von Lenzeswonnen und Blumenherrlichkeiten, Vogelstimmen und Morgenrotgold — um dann dem Frühling zuzurufen:

Raume die Felder ohn alles besinnen,
Suche dir einen ausländischen Orth:
Massen Maria an deine Stell kommen /
Welche dir alles Ansehen genommen —

und nun von neuem ein hohes Lied auf Maria, auf den neuen, großen „Lust-Frühling“, anzuheben, der „seine Ergoetzlichkeit häeuffig ausstreuet / Bringet von oben den Goettlichen Pfoen“, und an dessen sonnenhafter Gnade wir, „ledig von Suenden-Gestaeude“, völlig erwarmen mögen.

Und die großen Mystiker unter den Dichtern teilen mit allen anderen Dichtern des Barock die formalen Schmuckmittel, die rhetorischen Kunstformen, das Emphatische der Sprache, das Gehäufte, Gedrängte und Drängende des Ausdrucks, die großen und wiederholten Sprachgebärden, die äußerlich sichtbare Dynamik. So bauen sich etwa bekannte Strophen des Angelus Silesius ganz aus barocken Anaphern¹³⁹ auf:

Ich will dich lieben, meine Stärke,
ich will dich lieben, meine Zier,

¹³⁵ Vgl. *Heil. Überlieferung*. Festschr. f. Abt Herwegen (1938) 235.

¹³⁶ Von einem „lyrischen Tumult“ — allerdings in der bereits absinkenden Barockmystik u. -poesie Spaniens — spricht z. B. H. Hatzfeld, *Die sprachlichen Ausdrucksformen für das Heilige* 273.

¹³⁷ So nennt ihn mit Recht F. Segmüller in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VI 418.

¹³⁸ Bei Faber du Faur a. a. O. 200 ff.

¹³⁹ Die Anapher ist als typisch barocke Sprachfigur gewertet und in ihrem Nachleben (bei Grillparzer) beobachtet in dem oben (Anm. 126) genannten Aufsatz

ich will dich lieben mit dem Werke
und immerwährender Begier;
ich will dich lieben, schönsten Licht,
bis mir das Herze bricht.

Ich will dich lieben, o mein Leben,
als meinen allerbesten Freund;
ich will dich lieben und erheben,
solange mich dein Glanz bescheint.
Ich will dich lieben, Gottes Lamm,
als meinen Bräutigam.

.....
Ich will dich lieben, meine Krone,
ich will dich lieben, meinen Gott,
ich will dich lieben ohne Lohne
auch in der allergrößten Not;
ich will dich lieben, schönsten Licht,
bis mir das Herze bricht.

Und endlich: durch die ganze Dichtung des Barock — von der sublimsten Äußerung der mystischen Schau bis zum einfachsten barocken Kirchenlied des Volkes — zieht sich klar und unverkennbar ein bald stärker anschwellender bald sich verengender, aber immer lebendiger und energiespendender Subjektivismus. Das Sensualistische, das Sentimentale, das Mystische drängen notwendig in diese Richtung. Die Freude am Genießen, die Versenkung in die himmlische Lust, das Schauen göttlich-natürlicher, himmlisch-irdischer Herrlichkeiten, die Wonne- wie die Klageseufzer verlangen und bedingen eine subjektive Formung. Der Ausbruch des Subjektiven ist, wie wir sagten, nicht immer gleich stark: es ist eine große Skala vom subjektiven Gefühl, das etwa in einem barocken Kirchenlied mitschwingt, bis zum mächtigen irrationalen Ichgefühl, das bei den Dichtern religiöser Lyrik hervortritt, bis zur stürmischen Dynamik des subjektiven Gefühlslebens bei Gryphius¹⁴⁰, bis zur leidenschaftlich-wuchtigen Ich-Aussprache der echten, etwa der gewaltigen spanischen Mystiker oder bis zur verdünntspielerischen Versubjektierung alles Betens und Redens bei den Pietisten. Man konnte etwa von dem lutherischen Liederdichter Paul Gerhardt sagen¹⁴¹, er sei „der einzige, in dessen Liedern das Seelisch-Ichhafte und das Objektive zu harmonischer Einheit verschmolz“; aber das „Seelisch-Ichhafte“ ist doch vorhanden, ist eine wesenhafte Komponente seiner Dichtung, auch wenn es sich am spätmittelalterlichen Realismus

von Joach. Müller 107 ff.; die Entartung der barocken Anaphorik z. B. bei Hatzfeld (Anm. 136) 275; wie sehr auch ein Paul Gerhardt (vgl. u. Anm. 141) der barocken Anaphorik verfallen ist, vgl. bei E. Ermatinger, *Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung* (1926) 60.

¹⁴⁰ Vgl. W. Rehm a. a. O. 208.

¹⁴¹ Günther Müller, *Geschichte des deutschen Lieds vom Zeitalter des Barock bis zur Gegenwart* (= Gesch. d. dtsh. Lit. nach Gattungen III [1928]) 17.

— „O Haupt voll Blut und Wunden“ — und an der reformatorischen Bekenntnishaftigkeit immer wieder zu regulieren scheint. Es hat jemand von Gerhardt gesagt, daß seine geistlichen Lieder der Fuhrmann am Wege, der Bauer auf dem Felde und die Magd beim Schüsselwaschen singe — ein Zeugnis für die breite soziologische Wirkung dieser Poesie, für eine gewisse Allgemeingültigkeit ihrer Formen und ihrer Inhalte, aber auch für den subjektiven, persönlichen Charakter dieser Lieder; das Gemeinsame und gemeinsam Gültige löscht den Subjektivismus nicht aus, es entspringt vielmehr aus der Popularität und aus der nach allen Seiten hin ansprechenden Verbindlichkeit dieses religiösen Subjektivismus; so entsteht vielleicht ein Kollektiv-Subjektivismus, eine Erscheinung, die durchaus der barocken Geistigkeit auch innerhalb des Katholizismus, in seiner Kirchenlyrik, in seinem Barocktheater, in seiner Kirchenpracht entspricht, mögen auch die Grundlagen, auf denen hüben und drüben aufgebaut wird, verschiedene sein. Die Sprache, die Aussprache in der religiösen Barockdichtung, vor allem in der Lyrik und im Kultlied, bleibt „monologisch“, mag sie auch von vielen und von vielen gemeinsam gesprochen und gesungen werden. Die *Noche oscura* des hl. Johannes vom Kreuz ist nicht von ungefähr als Musterbeispiel einer solchen „monologischen Kultsprache“ aufgestellt worden¹⁴². Es ist die Sprache der Mystik, der subjektiven Frömmigkeit überhaupt.

5. Die barocke Andacht.

a) Die Gesinnung.

Religiöse Kunst und religiöse Dichtung sind zu allen Zeiten der Ausdruck einer bestimmten Frömmigkeit gewesen; mag der Kern dieser Frömmigkeit, der Glaube selber, stets der gleiche geblieben sein, mag insbesondere im Christentum und in der Kirche Christus und sein Heilswerk immer der eigentliche und letzte und tiefste Gehalt sein, „seit der Stunde, da der hl. Johannes am Herzen des Erlösers lag, durch alle Jahrhunderte hindurch, bis einst unser Herr Jesus wiederkommt“¹⁴³, — die Formen, in denen sich dieses Innerste jeweils ausprägte, die Einzelgebiete, in die sich die religiösen Kräfte verließen und absonderten, ja auch die Gesinnung, mit der religiöse Wahrheiten und Werte gesichtet und ausgesagt wurden, alle die Faktoren also, die irgendwie die Schwelle vom rein Geistigen her zur Erscheinung, vom Glauben her zum Leben, und von der Transzendenz her zur sichtbaren Welt überschritten, mußten auch irgendwie mit dieser Welt und diesem Leben in Verbindung treten, ihr Schicksal und ihre Bedingungen teilen, ja sogar an der Formung beteiligt sein. Der Barock und seine Kultur

¹⁴² H. Rheinfelder, *Kultsprache und Profansprache in den roman. Ländern* (1933) 8 ff.; vgl. auch Jb. 9 (1929) 84 f.

¹⁴³ Herm. Bahr, *Barock- oder Katakombenchrist?* (Hochland 18, 2 [1921] 89).

machen keine Ausnahme, im Gegenteil: er war die letzte kulturelle Epoche des Abendlandes, in der das Religiöse in einem gewaltigen Anlauf noch einmal bis zu einem gewissen Grade aktiv, tonangebend, mitbildend bei der Kulturformung mitsprechen konnte. Wir konnten und mußten ja bei der Charakteristik der Kunst und der Poesie immer wieder dieses Ineinanderwirken sehen und beleuchten.

Der Weg, den wir dabei gegangen sind, hat uns zuletzt zum Subjektivismus als einer für alle barock-religiösen, künstlerischen Äußerungen gemeinsamen und wesentlichen Eigenschaft, als einem durchgängig gültigen Kennzeichen geführt. Wenn wir es jetzt versuchen, von den künstlerischen Phänomenen der Religiosität auf die ganze Haltung dieser Frömmigkeit, auf ihre Formen und Inhalte, auf die Devotion und den Kultus der Zeit überzugehen, die dort gefundenen Ergebnisse also in einen breiteren Lebensraum zu übertragen, so müssen wir — unbeschadet aller katholisch-dogmatischen Festigkeit und Neufestigung — doch den Subjektivismus der barocken Religiosität und ihrer allgemeinen Haltung als grundlegendes Element voraussetzen. Von der Renaissance übernommen und zum Teil mit neuem Wollen und neuen Zielen ausgestattet, lebt der Subjektivismus in der Frömmigkeit des Barock in unterschiedener Vorherrschaft. Ja selbst dort, wo seine Auswüchse und Übertreibungen gesehen und gerügt und bekämpft werden, selbst dann, wenn der ungeheuren, oft ins Maßlose gesteigerten Willkür¹⁴⁴ und der Gefahr des Laxismus, einer Verweltlichung der Kirche, ein strenger Spiritualismus, ein bewußter und herber Asketismus entgegentritt wie etwa bei Blaise Pascal — selbst da geschieht dies mit einer barocken Gewalt und Leidenschaftlichkeit, mit einem Pathos, das — gerade bei Pascal z. B. — zur Passion geworden ist und das die barocke Polarität zwischen Geist und Sinnen, die ganze Antithetik innerhalb der Seele des zeitgebundenen Barockmenschen in besonders schmerzlicher, tragischer Spannung bloßlegt¹⁴⁵. Selbst dort, wo eine völlige Hingabe an Gott, eine unendliche Gottesliebe den Menschen als Individuum fortzureißen, der Erde zu entrücken scheint, wo das Sinnenhafte aufzuhören und nur mehr die sinnenferne, ekstatische Sphäre zu klingen scheint, selbst da spüren wir die menschlich-subjektive Leidenschaft¹⁴⁶, das Furioso des Barockheroismus am Werk. Und selbst da — um in die populäre Schicht der

¹⁴⁴ Ilse Hoffmann, *Der süddeutsche Kirchenbau am Ausgang des Barock* (1938) 16 spricht davon, „wie alle Lebensäußerungen im Spätbarock eine fast maßlose Übersteigerung erfuhren“. Das gilt aber nicht allein für den Spätbarock, sondern auch schon für andere Abschnitte.

¹⁴⁵ Vgl. M. Laros, *Barock- oder Katakombenchristentum* (Hochland 18, 1 [1920/1]) 321 f.

¹⁴⁶ Zu dieser „leidenschaftlichen Gottesliebe“ bei Böhme vgl. Hankamer a. a. O. 27.

Barockfrömmigkeit zu blicken — wo etwa ein Bußprediger wie Abraham a Santa Clara oder wie Christoph Selhamer¹⁴⁷ in seinen „Gajpredigten“ gegen den Barock und seinen Prunk, gegen seine Äußerlichkeit und seine „patzeten Lugen“ zu Felde ziehen, selbst da haben diese Kämpfer keine anderen Waffen als die des Barock selber, die anreizenden und aufreizenden, sich überstürzenden Bilder, die kraft- und saftstrotzenden Epitheta, die klangvollen und fesselnden Wortspiele oder die schmetternden Fanfaren einer lauten Rhetorik; mit Bedacht nennt Selhamer jede seiner Predigtsammlungen eine *‘Tuba’*: die sensualistisch-barocke Wirkung steht ihnen so an der Stirne geschrieben, auch wenn sie selbst gegen alles Übermaß wettern, am Fest des hl. Jakobus etwa (*Potestis calicem bibere*) gegen das ‘Schand-Saufen’, am Fest der hl. Dreikönige gegen Macchiavellismus und Absolutismus — „wo die Herren versoffene, verlogene, verstohlene Gott- und kirchenschänderische Luder seyn“ — und am Fest der hl. Mutter Anna gegen die weibliche Hoffart („die hoffärtigen Pluntzen“ nennt er die putzsüchtigen Frauen), die ja gerade im Barock, auch in der kirchlichen Kunst, ihr üppigstes Betätigungsfeld gefunden hatte¹⁴⁸. Das zielt alles ins Subjektive; alles will den einzelnen Menschen, den Beter, den Hörer, den Frommen oder auch Unfrommen bei seinen persönlichen Empfindungen und bei den Möglichkeiten seines Lebens und Erlebens packen. Bei der großen Masse, bei den weniger subtilen Geistern hängt dieses subjektive Erleben und Fühlen stark und wesentlich an den Sinnen und ihren Reizungen. Es ist typisch, — um noch kurz in diesem Bereich zu verweilen — wenn Abraham a Santa Clara auf die Frage: „Was ist der Himmel?“ diese Antwort gibt¹⁴⁹:

Ein Ort so schön, wo alle Schönheit der Sonnen und Klarheit der Bronnen, wo die grünen Wälder und Lust der Felder, wo die Reinigkeit des Kristall und die Köstlichkeit des Gemal, wo der Blumen und Kräuter ihre Nutzbarkeit und der Bäume ihre Fruchtbarkeit, ja alles künstlich, herrlich, wunderwürdig, lieblich, annehmlich. Ja, wann alle Freuden und Vergnüglichkeiten der Welt sollten zusammengegossen werden, so wären sie nur ein Schatten gegen denselbigen Ort, wo die Heiligen wohnen. Sie sind an einem

¹⁴⁷ † 1708 zu Weilheim in Oberbayern; vgl. *Lex. f. Theol. u. Kirche* IX 447.

¹⁴⁸ So gibt er in der *Tuba tragica* II (Nürnberg 1696) eine ausführliche Schilderung des Weiberputzes: „Ihr ordentliche Leibs-Gestalt, so ihr Gott geben, war ihr viel zu schlecht / solche noch schöner herfür zu butzen / brauchet sie / wie mans nennt / Spannische Flecklen / und mahlet ihr selbst ihr Gesicht beim Spiegel ab / biß sie sah / also megt sie vielen anderen gefallen; wollte sie außgehen / so giengen vorher viel Stunden drüber / biß sie all ihr Härlein und Bändlein in eine schöne Ordnung gebracht / biß sie beide Wangen rothlecht gefärbt / biß sie sich mit kostlichem Rosen- und Zimmetwasser gewaschen / biß sie alle Kleider und Falten gericht / biß sie den Goglhoppf auf den laußigen Schedl geflochten / biß sie ihren ärgerlichen Lumpen-Halß mit Perlen und Corallen / die Finger mit Ring / die Händ mit Armbändern geziert . . .“

¹⁴⁹ Blütenlese aus seinen Werken von K. Bertsche 2 (o. J.) 54.

solchen Ort, wo alles ist, was einen erfreuen und erlustigen kann: Was die Ohren wünschen zu hören, dort tun sie es hören; was die Augen wünschen zu sehen, dort tun sie es sehen; was die Hände wünschen zu berühren, dort tun sie es berühren, dort tun sie es anrühren; was der Mund wünscht zu kosten, dort wird er es kosten; was die Nase wünscht zu riechen, dort wird sie es riechen.

Das Sinnlich-Anschauliche der barocken Volksfrömmigkeit feiert hier — noch dazu unterstützt von der spielerischen Form — seinen Triumph. Der Subjektivismus lebt hier durch den Sensualismus. „Die ewigen Dinge selbst verlieren gleichsam ihre Ewigkeit, indem sie zu gegenwärtigen, vorübergehenden Erlebnissen einer lyrischen Empfindung werden.“ „Die Empfindung“, das sinnliche Erhaschen, „springt von Pol zu Pol, um sich genug zu tun“¹⁵⁰. „Der Barockmensch ist Sinnenmensch“¹⁵¹ — auch in den Bezirken erdnaheer Frömmigkeit, das Sinnliche ist der menschlich-faßbarste Ausdruck der barocken „Ichgerichtetheit“¹⁵².

Dringt doch das sinnlich Fühlbare und das sinnlich Anschauliche hier im Barock auch in die höheren Lagen der Frömmigkeit hinauf, in die Askese und Mystik! Auch in der Mystik, in der sentimentalsten Seraphik, in der unendlichen Sehnsuchtsfrömmigkeit, in der ekstatischen Erhebung finden wir allenthalben das Element des Sinnlichen vertreten; die poetische, erschütternde und hinreißende Gewalt, die uns aus solchen Erlebnissen und Ergüssen entgegentritt, ist nur geboren aus dem spannungsreichen Einheitserlebnis sinnlicher und geistiger Kräfte: „Der Mensch, der sich hier in die Höhe letzter Geistigkeit schwingt, hat den Reiz des Sinnlichen und zugleich seinen Gegensatz zum Göttlichen inständiger zu durchleben“¹⁵³. Und wenn gesagt wurde, daß „von den beiden Faktoren, die im Barock nach Einheit strebten, das Sinnliche weit überwog“¹⁵⁴, daß bei dieser Vermischung von Göttlichem und Menschlichem, von Erde und Himmel „die Erde den Primat“ habe, so mag dies vielleicht für die höchsten Höhen der barocken Mystik in dieser Einseitigkeit und Ausschließlichkeit nicht mehr gelten; aber immer wird die Tatsache gelten, daß sich das Sinnliche weit in die Regionen des Abstrakten, des Übersinnlichen und Geistigen vorwagt. Welche mächtige Rolle spielt in der Mystik der hl. Theresia das bildhafte Schauen, die körperliche Empfindung, der körperliche Schmerz! Da erscheint der Herr und — nun wird der Unterschied und die Verwandtschaft dieses Schauens zu den Bildern eines Abraham a Santa Clara deutlich:

¹⁵⁰ F. Strich, *Der lyrische Stil des 17. Jahrh.* (= Abh. z. dtsch. Lit.-Gesch. Frz. Muncker z. 60. Geburtst. 1916) 26 u. 29.

¹⁵¹ W. Flemming, *Die deutsche Barockkomödie* (= Barockdrama Bd. 4; 1931) 13.

¹⁵² Ebda 7.

¹⁵³ Hankamer a. a. O. 111.

¹⁵⁴ M. Laros a. a. O. 325.

Der Glanz des genannten Bildes ist wie ein gegossenes Licht und wie der Glanz der Sonne, wenn diese von einem ganz feinen Diamantenflor überzogen wäre . . . Die Gewandung des sich offenbarenden Herrn scheint wie von niederländischer Leinwand zu sein. Verleiht Gott einer Seele die Gnade dieser Schauung, so wird sie fast jedesmal danach verzückt, weil ihre Schwachheit einen so erregenden Anblick nicht ertragen kann . . . Ich nenne diesen Anblick erschreckend; wohl übertrifft er durch seine Schönheit und Ergötzlichkeit jede Vorstellung, selbst wenn wir 1000 Jahre lebten und mit unserem Vorstellungsvermögen tätig wären — aber der Herr erscheint hier doch in einer solchen Majestät, daß der Anblick der Seele großen Schrecken einflößt ¹⁵⁵.

Auch hier kann sich etwa ein Erlebnis des Geistigen nur durch eine starke Betonung des Sinnlich-Anschaulichen wirksam machen; den Unterschied zwischen der „geistigen Verlobung“ und der „mystischen Vermählung“ sucht die Heilige in geschauten Bildern zu erklären ¹⁵⁶:

Wir wollen sagen, die Vereinigung gleicht einer so innigen Zusammenfügung zweier Wachskerzen, daß das Licht von beiden nur ein Licht bildet, oder sie ist jener Verbindung des Wachses, des Doctes und des Lichtes zu einem Ganzen ähnlich. Die beiden Kerzen können ganz leicht wieder voneinander getrennt werden, so daß man wieder zwei Kerzen hat, und auch den Docht kann man vom Wachse ablösen. Bei der mystischen Vermählung aber ist es, wie wenn Wasser vom Himmel in einen Fluß oder in einen Brunnen fällt, wo die beiden Wasser so eins werden, daß sie nicht mehr voneinander geschieden werden können; oder wie wenn ein kleines Bächlein sich ins Meer ergießt, wobei eine Ausscheidung seines Wassers nicht mehr möglich ist. Oder es ist, wie wenn in ein Zimmer durch zwei Fenster ein helles Licht hineinfällt; obgleich beim Hineinfallen geschieden, wird es im Zimmer doch zu einem Licht.

Und dann die große Ekstase der Herzdurchbohrung, die Bernini in einem der barockesten Denkmale gestalten, vermenschlichen, gewissermaßen „zurückversinnlichen“ konnte:

Ich sah neben mir, gegen meine linke Seite zu, einen Engel in leiblicher Gestalt . . . Er war nicht groß, sondern klein und sehr schön. Sein Angesicht war so entflammt, daß er mir als einer der erhabensten Engel vorkam, die ganz in Flammen zu stehen scheinen. Es müssen dies jene sein, die man Cherubim nennt . . . In den Händen des mir erschienenen Engels sah ich einen langen goldenen Wurfpeil, und an der Spitze des Eisens schien mir ein wenig Feuer zu sein. Es kam mir vor, als durchbohre er mit dem Pfeile einmal mein Herz bis aufs innerste, und wenn er ihn wieder herauszog, war es mir, als zöge er diesen innersten Herzteil mit heraus. Als er mich verließ, war ich ganz entzündet von feuriger Liebe zu Gott . . . ¹⁵⁷.

Wir gehen hier nicht auf die Eigenart und die letzten religiösen und psychologischen Gründe und Hintergründe dieser Mystik ein: Mystik als solche ist zeitlos und überkulturell; ihr Wesen ist weder barock noch gotisch. Aber wie sich das Wesen in den einzelnen Zeiten

¹⁵⁵ S. Theresia. *Seelenburg*. Neue dtsh. Ausg. v. P. Al. Alkofer O. C. Disc. Bd. V, 181.

¹⁵⁶ A. a. O. 209.

¹⁵⁷ Leben der hl. Theresia (Autobiogr.), dtsh. Ausg. v. Alkofer Bd. I 280.

ausdrückt, die Formen, in denen sie in Erscheinung tritt, ja, daß sie mit Vorliebe sogar in gewissen Zeiten sich eher und leichter formt als in anderen — das ist bis zu einem gewissen Grade kulturgebunden. Die Gotik und der Barock sind — geschichtlich gesehen — die Blütezeiten der abendländischen Mystik gewesen. Ist das ein Zufall? Wie bei der Gotik ist es auch hier letzthin der Durchbruch des Subjektiven, der dem Mystiker den Weg nach außen bahnt. Nur daß der Barock alles mystische Erleben noch viel bewegter, noch leidenschaftlicher, noch energischer, noch expansiver, sinnlich wirksamer auszuleben und auszusagen versucht als die Gotik, über deren Mystik doch immer wie ein zarter Hauch das Gebot eines „Entwerdens“ und der Glaube an eine verschwindende Ferne lag. Die Parallele zur religiösen bildenden Kunst drängt sich unwiderstehlich auf. Auch sie möchte im Barock das Himmlische und das Irdische in eins zusammenfassen; aber sie macht das Transzendente selbst — umgekehrt wie in der Gotik — zu einem herrlichen Bild, zu einem wonnevollen Genuß des sinnlichen Sehens.

Aber auch dort, wo in der Frömmigkeit dieses sinnliche Element nicht so unmittelbar und bewußt zur Geltung kommt, bleibt diese barocke Frömmigkeit in erster Linie subjektivistisch. Der christliche, entelechische Humanismus, wie ein heiliger Franz von Sales ihn erstrebt, der Einklang von Natur und Übernatur, das Christentum eine Vollendung des natürlichen Menschen — *‘le créateur a marié l’âme divinement belle à un corps divinement beau’* (Richesme)¹⁵⁸ — bedeutet eine Ergänzung des subjektiv-individualistischen Renaissance-Ethos durch die Ausläufer einer barocken, irrationalen Mystik. Und auch diese Mystik in ihrer reinsten und sublimsten Ausprägung verleugnet nirgends ihre subjektive Grundrichtung. „Die cherubinische Mystik ist Erzeugnis eines fassungslosen und hybriden Triebes nach letzter Einsicht“¹⁵⁹. Der „Kraftaufwand an religiösen Gefühlen“¹⁶⁰, der religiöse Subjektivismus, erlebt (gegenüber der Gotik) eine Neugeburt¹⁶¹ und erweitert sich bis ins Kosmische; denn so gesteht es Angelus Silesius:

Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen
Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen.

So ist wohl kein Zweifel möglich, daß der Subjektivismus in irgendeiner Art oder Richtung ein, wenn nicht der Grundzug der barocken Andacht, des barocken Betens geworden ist: mag er nun auf

¹⁵⁸ Nach Laros a. a. O. 320.

¹⁵⁹ Hankamer a. a. O. 116.

¹⁶⁰ Vgl. Jb. 6 S. 86

¹⁶¹ Vgl. Günther Müller, *Gesch. d. rel. Lieds im Zeitalter des Barock* 144: „Wie im 14. Jh. die alte deutsche Mystik, so führt im 17. die neue mystische Welle zu einem ausgeprägten Subjektivismus“.

eine unmittelbare Erfassung und Einbeziehung der Sinne in das Religiöse hinzielen, mag er das Empfinden, die Sentimentalität, das Fühlen als solches „zu einem Zentralanliegen“¹⁶² der religiösen Seele machen — wie es der protestantische Pietismus in zugespitztester Weise versucht —, mag er die Seele des einzelnen in rauschendem Flug in die mystische Ferne entführen oder in die Uerschöpflichkeit der göttlichen Liebe versenken wollen.

Man kann allerdings die Frage einwerfen, ob nicht gerade der Barock, die Barockfrömmigkeit, eine die Gesamtheit zusammenfassende, eine Gemeinschaftsfrömmigkeit war; ob nicht gerade hier der Gläubige, vor allem in der katholischen Kirche, von einem breiten mächtigen Strom gemeinsamen religiösen Wollens, Betens und Singens mitgerissen worden sei, ob sich nicht gerade hier, umschlossen von einer prachtvollen Architektur, umstrahlt von Gold und Licht, getragen von rauschender Musik, entzündet von dem Feuer und der Glut und der leidenschaftlichen Lebendigkeit der Bilder in Farbe und Stein und Wort, — ob sich nicht gerade hier die Herzen, aus der Vereinzelung gelöst, aneinanderschlossen und in einem einzigen kultischen Willen vereinigten? Und in der Tat ist es nicht zu leugnen: die barocke Frömmigkeit besaß eine ungeheure soziologische Breite; sie umspannte die Pracht eines Hofes und die Macht des imperialistischen Denkens ebenso liebevoll wie die einfachen Gemüter einer Dorfschaft; sie herrscht unumschränkt und gleichmäßig in den Klosterkonventen der Benediktiner und Augustiner wie in den Bruderschaften der Handwerker und in den marianischen Kongregationen; sie lebt mit nicht minder vitaler Kraft in den herrlichkeitumflossenen Gottesdiensten als in den Gebeten, Betrachtungen und Anmutungen der frommen Einzelseele oder in den Visionen und Erschütterungen der großen Mystikerinnen. Diese barocke Frömmigkeit sprach alle an — weil sie dem Subjektivismus in weitestem Maße antwortete. Sie faßt die Individuen zusammen ohne sie aufzuheben, ohne etwas im letzten Sinn Überindividuelles zu sein oder zu schaffen. Sie macht aus der Vielheit der Erscheinungen eine große, imponierende, unendlich reiche, bunte, schimmernde, glänzende Masse und erweckt so die Illusion einer Geschlossenheit. Sie bleibt subjek-

¹⁶² Hans Besch, *Johann Sebastian Bach, Frömmigkeit u. Glaube* (= Beitr. z. Förd. christl. Theol. II 37 [1938]) gebraucht diesen Ausdruck zweimal — und mit Recht: S. 259, wo er betont, daß schon „vornehmlich durch den Pietismus, aber auch schon durch die orthodoxe Liederdichtung des Barock“ der alte Choral abgelöst worden sei von dem subjektiven Lied, in dem die Gemeinde anfängt, die „Zustände ihres Seelenlebens zu einem zentralen Anliegen zu machen“, und S. 284, wo er von der allgemeinen „Dynamik natürlicher Kräfte“ in der neuen Frömmigkeit spricht, die „das unmittelbare Begreifen und Empfinden zum zentralen Anliegen werden lassen“. Das ganze Buch ist eine wichtige Studie zum Barock, gegen dessen Subjektivismus sich J. S. Bach als lutherischer Frommer gewehrt hat; vgl. z. B. S. 262 über das „anbetende Gebet“.

tivistisch, auch wenn sie expansiv ist. Gerade weil sie so stark und so vielgestaltig sein kann in ihrem Subjektivismus, kann sie auch expansiv und aktivistisch sein und das Bild einer Zusammenballung der religiösen Kräfte hervorrufen. Der barocke Aktivismus, der jeden „Lebensstoff ergreift und mit seinen massigen Bällen spielt“, der „den Menschen zum Wühlen im Lebensstoff bringt“¹⁶³, der auch dann Sinne und Seele aufpeitscht, wenn er sich in der Askese auswirkt¹⁶⁴, — diese „ungeheuer gesteigerte Lebensbejahung“ auch in der frommen Lebenshaltung¹⁶⁵ — die Leidensseufzer und Todesschauer in der religiösen Dichtung sind ja nur die momentanen Selbstanklagen, Äußerungen der Angst vor der eigenen Hybris! —, dieses ganze erdentsprossene und himmelstürmende, in eine Kumulation und in einen Pleonasmus hinein- und emporgetriebene, voluntaristische barocke Gesamterlebnis, das in allen Farben und Tönen spielt, das jauchzt und jubiliert und klagt und weint, das überall repräsentiert und imponiert, das bald im leichten, tändelnden Wehen des Zephyrs und bald mit der Gewalt des Sturmes einherkommt, das zuerst auf der Flöte tiriliert und dann mit der Posaune schmettert, das erfreut und erheitert, mitreißt und erschüttert, das bald durch die zarteste, filigranartige Verästelung eines Gedankenspiels, bald durch die saftige Fülle wuchtiger Körperlichkeit verblüfft — diese nach allen Seiten ausgreifende Expansion konnte in alle Gemüter dringen, konnte die weitesten Kreise ziehen, konnte alle Schichten umfassen, alle Formen annehmen und anwenden; jeder oder fast jeder Subjektivismus fand hier eine Heimstatt.

Es ist der historisch festgestellte und unbestreitbare Aktivismus, der dazu verleitet hat, daß man gelegentlich¹⁶⁶ gerade den Barock und seine Frömmigkeit als die Frömmigkeit, als die religiöse Kunst der Gegenreformation schlechthin bezeichnete. Ein zeitliches und sachliches Zusammentreffen ist auch nicht zu leugnen. Aber verhält es sich so, daß etwa der Barock durch die Gegenreformation, also durch den Geist des Tridentinums oder des Jesuitenordens, geschaffen worden wäre¹⁶⁷? Daß er ohne die gegenreformatorische Bewegung überhaupt nicht möglich, nicht lebendig geworden wäre? Eine solche Kausalität besteht nicht, zum mindesten nicht in dieser Form. Mag es auch zu schroff sein, wenn Benedetto Croce einmal sagt: „Die Gegenreformation

¹⁶³ W. Flemming a. a. O. 12.

¹⁶⁴ E. Ermatinger a. a. O. 51 sagt sogar: „Gerade (!) die Askese mit ihrer geistlichen Freude an Schmerz, Wunden und Tod ist der Boden, auf dem diese aufpeitschenden Erlebnisse wachsen“.

¹⁶⁵ Vgl. Besch a. a. O. 284.

¹⁶⁶ Vgl. W. Weißbach, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation* (1921) und neuerdings, freilich mit schwächeren Argumenten und historisch zum Teil unhaltbar: H. K. M. Schnell, *Der bayerische Barock. Die volkliche, die geschichtliche und die religiöse Grundlage. Sein Siegeszug durch das Reich* (1936).

¹⁶⁷ Vgl. schon Jb. 14 S. 155.

erschuf keinen Dichter, nicht einmal Torquato Tasso, . . . keinen Künstler, denn die Kunst des 17. Jahrhunderts erschien . . . durchaus sinnlich“ — jedenfalls ist es von Bedeutung und Wert, daß die Gegenreformation als *causa*, als Erzeugerin des Barock abgelehnt wird. Eher ist — so neuartig das auch klingen will — der Barock in seiner vollen Entfaltung, in seiner repräsentativsten Ausgestaltung schon wieder eine Reaktion gegen den Geist der Gegenreformation. Daß diese große katholische Aktion den Barock von vornherein in ihrem Schoß getragen hätte, so daß er nur Fleisch von ihrem Fleische gewesen wäre, wird allein durch die Tatsache widerlegt, daß es auf weite Strecken hin einen protestantischen Barock gab, der sich sowohl im lutherisch-orthodoxen wie im pietistischen Lager auslebte. Selbst wenn an eine Übertragung gedacht werden kann — daß also der Barock auf seinem Wege von Süden her auf die Menschen der Reformation gestoßen wäre und sie von ihm Formen und Mittel übernommen hätten, daß also der protestantische Barock eine Verschmelzung von südlicher und nördlicher Frömmigkeit wäre (was sich aber schwer oder gar nicht beweisen läßt), — selbst dann bliebe es ungewiß, daß der Barock nur die der Gegenreformation entsprechende Haltung gewesen ist. Denn wer möchte dem evangelischen Barock die Adäquatheit absprechen? Außerdem trägt die eigentliche katholische Reformbewegung in ihren Anfängen einen scharf umrissenen, rationalen, antisensualistischen Charakter, einen Ernst, eine Herbheit und Nüchternheit, die dem barocken Lebensgefühl zu widersprechen scheinen: der Vorstoß gegen die mächtige Sinnhaftigkeit des Michelangelo, die inquisitorische Härte eines Paul IV., die einschränkende Gesetzgebung eines Pius V., der intellektualistisch nüchterne Katechismus eines hl. Petrus Canisius — das alles hat mit dem Barock nichts gemein und ist auch nicht die Wiege, das Ursprungsgebiet des Barock. Wohl aber ist es so gekommen, daß nach seiner rational-dogmatisch-disziplinären Festigung der Katholizismus sich des von allen Seiten her über die Dämme flutenden barocken Lebensgefühls bemächtigte und es zu seiner Mission auswertete; das war aber schon ein zweiter Akt, eine Folgeerscheinung, ein Hineinleben der Gegenreformation in den Barock, nicht etwa eine a priori gegebene Identität von Gegenreformation und Barock; die katholische Reform ging also selbst über ihre ursprünglichen Grenzen und Ziele hinaus, in den Raum des Kulturellen hinein. Parallel ging — natürlich nur annähernd parallel — die Entwicklung im Protestantismus: auch hier bedeutet der Barock in allen seinen Phasen (von Gerhardt bis zum Pietismus) eine Erweiterung, eine Auflösung, eine Ver-subjektivierung und Sentimentalisierung der reformatorischen Strenge und des orthodoxen Dogmatismus, eine Gefühlsreaktion¹⁶⁸ gegenüber

¹⁶⁸ W. Friederich a. a. O. 1 nennt den Barock „gewissermaßen eine ma. Reaktion gegen die Reformation“.

den festen Forderungen des Glaubens, eine anthropozentrische Affektbetonung gegenüber der christozentrischen Heilsbegnadigung. Allerdings: dem Katholizismus kam bei diesem Nebeneinander eine stärkere Dynamik zu Hilfe; sie ergab sich aus der stärkeren Verschmelzung mit dem romanischen Süden und seiner von der Renaissance beflügelten künstlerischen Kultur; sie ergab sich aus der ganzen Struktur katholischer Kirchlichkeit mit ihrem Totalitätsanspruch auch gegenüber der Kultur und mit ihrem umfassenden Traditionalismus; und so ergab sich die stärkere Dynamik des katholischen Barock auch aus der Erlaubtheit und Möglichkeit, das Gedankengut, die Formen, die Inhalte der mittelalterlichen Frömmigkeit wieder aufzunehmen, fortzusetzen und — die menschlichen Elemente der Renaissance einbezogen — auszubauen und aufzufüllen. Der — in vielen Fällen erklärbare und entschuldbare — Rigorismus reformatorischen Denkens hatte vieles zerstört, was auch der evangelische Barock nicht wieder erstehen lassen konnte; die katholische Tradition hat vieles bewahrt, dessen sich der Barock mit Lust und Eifer und überquellender Kraft bemächtigte und bediente, so daß er vielfach — in Form und Inhalt — als der Fortsetzer und Vollender gotischer Frömmigkeit erscheinen mag. Und dieser Eindruck ist auch richtig, vorausgesetzt, daß die neu hinzu gekommenen renaissancistischen Elemente — die den Barock doch wieder von der Gotik abgrenzen, — gleichermaßen zu ihrem Rechte gelangen. So kommt es aber auch, daß wir bei den Formen der barocken Andacht — und später auch bei den Inhalten — uns fast ausschließlich an den katholischen Barock halten können und dürfen.

b) Die Formen.

Aus den geistigen Grundelementen des Barock und der Barockfrömmigkeit entspringen die Formen der barocken Andacht, ja diese Formen sind weithin sogar die deutlichsten und sichtbarsten Exponenten der barocken Geistigkeit, sind vielfach das Typische schlechthin, wenn der Barock charakterisiert werden soll. Grundelemente und Andachtsformen verhalten sich gerade hier mit logischer Folgerichtigkeit zueinander, wie die Erscheinung sich zur Idee, das Wort sich zum Gedanken verhält. Alle die Faktoren, die wir im Barock kennengelernt haben, drängen in den Andachtsformen — und oft gerade hier besonders auffallend und präventiös — nach außen und prägen sich in plastischer Wirklichkeit ab: der Subjektivismus, der von den Bedürfnissen, den Freuden und Leiden und den Affekten des Menschen aus ins Jenseitige schreiten möchte; der Sensualismus, der dann diesen Weg über die sinnliche Anschauung, Anregung und Befriedigung leiten möchte; der Irrationalismus, der hinter all dem Gesehenen und Gehörten und Gefühlten, hinter all der Buntheit und Vielgestaltigkeit, ja gerade durch die sinnlich unfaßbar werdende Fülle immer wieder und immer noch

etwas Unfaßbares und Unsagbares ahnen und suchen lassen möchte; und im Hintergrunde immer auch ein leiser Intellektualismus, der die gewagtesten Allegorien ersinnt und die Wortspiele zuspitzt und die schweren Gewichte noch zu balancieren versucht¹⁶⁹. Alle diese Strukturelemente des Barock wirken zusammen, um auch in den Äußerungen der Frömmigkeit, in den Formen der Andacht jenes Ziel zu erreichen, das sich der Barock überhaupt in allen seinen Lautwerdungen, vor allem in den künstlerischen, gesteckt hat: den mächtigen Eindruck, das große Erstaunen, das gewaltige Imponieren, die hin- und mitreißende Wucht, das vollständige Erfassen, das Ineinanderwirbeln und Über-einanderhäufen alles Schönen und Eindrucksfähigen, alles Irdisch-Menschlichen, um von ihm aus die Herrlichkeiten und Schrecken und Geheimnisse des Jenseits zu erspähen und zu ergründen. Es wäre eine psychologische Unnatürlichkeit, wenn sich diese fordernden und zupackenden Tendenzen nicht auch in den Formen und Einzellerscheinungen der barocken Andacht widerspiegeln und gewissermaßen konkretisierten. Und so ist es in der Tat: in Wort und Handlung, in Gebet und Kult treten diese unverkennbar zutage. Wir haben die religiöse Lyrik kennengelernt¹⁷⁰: ihre Allegorien- und Metaphernfreude, ihre Schau- und Erspürlust, ihre Sentimentalität, ihre formalen Künste und Künsteleien, ihre echte oder ihre gequälte Inbrunst — alles kehrt im frommen Volkslied, in den kirchlichen Gesängen, in den Gebeten wieder, im Maß wie im Übermaß. Nur ein Beispiel, noch innerhalb der Grenzen des Geschmackvollen, aber doch ein Beispiel für die bilderfrohe Andacht des Barock, ist das feine Marienlied¹⁷¹:

O Maria noch so schon,
 Als die Sonn, als der Mon,
 O du edler Gottesthron!
 Schön fürwahr ist dein Gestalt,
 Schöner hat Gott nichts gemalt.
 Cherubin, Seraphin,
 Allen Englen sie gefällt . . .

¹⁶⁹ Vgl. zu diesem versteckten Intellektualismus außer den früheren (S. 95 u. S. 111) Ausführungen zur bildenden Kunst und zur Dichtung auch noch die wichtigen und instruktiven Beobachtungen von M. Neumayr OMCap., *Die Schriftpredigt im Barock* (1938), bes. etwa 72 f., wo von der „Bewertung und Kultivierung des ingenium als höchster geistiger Anlage des Menschen“ und von der ‘argutia’ (‘argutezza’) als ihres vorzüglichsten und ersten Mittels in der Homiletik gehandelt wird. S. 73: „Argutezza ist der alle Arten barocker Metaphernvorliebe überdachende Begriff“.

¹⁷⁰ Sehr lehrreich für den Charakter dieser religiösen Dichtung ist das Buch von Maria Lückner, *Die franz. Psalmenübersetzungen des 18. Jh. als Ausdruck der geistigen Strömungen dieser Zeit* (= Stud. z. abendl. Geistes- u. Gesellschaftsgesch. hsg. v. H. Platz 4 [1933]); hier haben wir z. B. S. 139 einen überzeugenden Hinweis auf den anthropozentrischen Subjektivismus dieser Frömmigkeit: der Mensch, die Krone der Schöpfung, die Fähigkeiten des Menschen, im Mittelpunkt.

¹⁷¹ Aus dem *Geistlich Psälterlein* von 1726; ich entnehme es der Sammlung *Der geistliche Mai. Marienlieder a. d. deutschen Vergangenheit* (1913) 126.

In gefühlvollen Vergleichen erschöpft sich ein anderes volkstümliches Lied¹⁷²:

Schönster Herr Jesu,
Herrscher aller Enden,
Gottes und Mariä Sohn . . .

Schön sind die Felder,
schöner sind die Wälder
in der schönen Frühlingszeit;
Jesus ist schöner,
Jesus ist reiner,
der unser traurig Herz erfreut.

Schön leucht' die Sonne,
schöner leucht' der Monden
und die Sternlein allzumal;
Jesus leucht' schöner,
Jesus leucht' reiner
als alle Engel im Himmelssaal . . .

Handgreiflicher und diesseitsverbundener stellt schon das Passauer *Maria Hülff Ehren Kränzeln* von 1641 die Gottesmutter den Betern vor¹⁷³:

Es wohnt ein schönes Junckfräwlein
Bekleydt mit Sammt und Seyden,
Ob Passaw in eim Kirchel klein
Auff einer grünen Heyden,
Dort auff der Capucciner Berg,
In Gnaden sie verbleibet,
Mit Zeichen und mit Wunderwerk
Ihr maiste Zeit vertreibet . . .

Und wie in dem Lied des Volkes, so klingt es auch aus dem Beten hervor: überall eine starke, sinnenfällige, aber oft auch teuer ersonnene Bildhaftigkeit, die sich in kühnsten Gebetbuchtiteln¹⁷⁴ kundgibt, aber auch den Worten und Gedanken des Innern ihren bestimmten Barockcharakter verleiht. Wo die große Impression und Illusion nicht allein durch das Bild erreicht wird, will sie in der stilistischen Gestaltung zum Durchbruch kommen: in Reimen und Assonanzen und verbalen Anti-

¹⁷² Entnommen aus Will Vesper, *Der deutsche Psalter* 341.

¹⁷³ Von Fr. Procopius u. Gg. Kopp; vgl. M. Rumpf, *Religiöse Volkskunde* (1933) 119.

¹⁷⁴ So nennt ein Friedr. Mibes sein zu Prag 1722 erschienenes Gebetbuch: *Himmlisches Jerusalem. Welches durch die Würckung des Heil. Gebetts und durch Macht und Gewalt desselben glücklich erobert wird*. Und dann wie üblich ein endloser erläuternder Untertitel! (Vgl. Gg. Schreiber, *Deutsche Bauernfrömmigkeit* [o. J.] 54 Anm. 3.) Solche Titel, deren es unzählige gibt, erstrecken sich dann nicht bloß auf Bücher, sondern auch auf Liedersammlungen, Betrachtungen, Predigten (vgl. die *Tubae* des Christoph Selhamer oder die *Seelen-Wayde der christl. Schäflein* des P. Amandus [1695] oder die originellen Überschriften des Abraham a Santa Clara: *Ein Karren voller Narren, Der wohlangefüllte Weinkeller, Der geistliche Kramladen*!).

thesen und Anaphern und Epanalepsen¹⁷⁵. Die Echolieder, Echo-Ämter und Echo-Predigten¹⁷⁶ dienten dem gleichen Zweck, auch wenn sie gelegentlich in ein bloßes Amusement verfallen sind.

Wir sind jedoch damit schon aus dem persönlichen, individuellen Gebet in den Gottesdienst der Gemeinschaft übergetreten; hier, in der Gemeinschaft, in der Masse, gelangen aber die psychagogischen Tendenzen der Barockfrömmigkeit zu besonderer Kraft und Auswirkung; es wurde ein Triumphzug des Kollektivsubjektivismus, den wir schon gekennzeichnet haben¹⁷⁷. Die Pracht und der Pomp, der Reichtum und die Vielgestaltigkeit der Formen, die Schaubarkeit und die Theatralik des gottesdienstlichen Geschehens, eine schier unerhörte, phantastische Kumulation von Menschen und Figuren, von Devotionen und Formeln, von Worten, Handlungen und Gesten. Gewiß: wir kennen manche dieser Züge schon aus der Gotik; die Schausehnsucht ist damals schon in die Liturgie eingedrungen oder an ihre Stelle getreten¹⁷⁸, und die Kumulierungstendenz hat sich damals in Kult und Andacht gegenüber dem logischen Ordo mehr und mehr durchgesetzt¹⁷⁹. Was im Barock geschah, war sicher eine Übernahme, eine Fortsetzung dieses Prozesses, aber einmal mit einer stärkeren, lauterer Dynamik des Wollens, und dann mit einer kräftigeren und bewußteren Betonung und Beleuchtung des Menschlich-Schönen und Menschlich-Großen; die Frömmigkeit ist nicht spurlos, nicht unbeeinflußt durch die Zeit und die Gesinnung der Renaissance hindurchgegangen¹⁸⁰; das letzte Unaus-

¹⁷⁵ Zu den Anaphern als barockes Kunstmittel vgl. o. Anm. 139. Als volkstümliches Beispiel nennen wir die *Klage unsers Herrn Jesu Christi über die undankbare Welt* auf einer Tafel zu St. Zeno in Reichenhall:

Ich bin das Licht, aber man siehet mich nit
 Ich bin der Weg, aber man gehet mich nit
 Ich bin schön, aber man liebet mich nit
 Ich bin reich, aber man bittet mich nit
 Ich bin allmächtig, aber man fürcht mich nit
 Ich bin ewig, aber man sucht mich nit
 Ich bin weyß, aber man folget mir nit
 Ich bin edel, aber man dient mir nit
 Ich bin barmherzig, aber man getraut mir nit
 Ich bin warhaftig, aber man glaubet mir nit . . .

Es läßt sich begreifen, daß hier die sprachliche Form durch die beständige Wiederholung der gleichen Einkleidung die eindringliche Wirkung hervorrief, die erstrebt wurde. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

¹⁷⁶ Vgl. Jb. 9 S. 85.

¹⁷⁷ Vgl. o. S. 116 u. 122.

¹⁷⁸ Vgl. Jb. 6 S. 94 ff. u. jetzt A. L. Mayer, *Die heilbringende Schau in Sitte und Kult* (Heil. Überlief. Festg. f. Abt Ildef. Herwegen [1938]) 234 ff., wo bes. das 12. Jh. für das Aufkommen des „Schauprinzips“ in der abendl. Frömmigkeit hervorgehoben werden konnte.

¹⁷⁹ Vgl. Jb. 6 S. 87 f.

¹⁸⁰ Vgl. o. S. 86.

sprechliche, das die Gotik noch nicht sehen und noch nicht preisgeben wollte und das auch der Barock fühlte und von dem auch er ergriffen ward, er hat es versucht, dieses Letzte durch eine gesteigerte, verherrlichte, vergoldete, zusammengeballte, überreiche und — das dürfen wir nicht vergessen — oft tief hinein religiös geladene Menschlichkeit zu erreichen und zu vermitteln.

Darum ist der Barock die große und größte Epoche der Prozessionen geworden, der Prozessionen mit mächtiger Ausdehnung, mit riesigem Aufwand an Gepränge, an sinnlichen Eindrücken, an schaubaren Ergötzungen, an Menschen und Material¹⁸¹, und vor allem der Prozessionen in scheinbar unermüdlicher Wiederholung¹⁸²! Und darum ist der Barock die Zeit der großen und kleinen religiösen Spiele¹⁸³ geworden, in denen die sensualistische Freude die breiten Schichten des Volkes zusammenband und erhob, mochte es in den Weihnachts- und Passionsspielen von Dorfgemeinden oder in den großen Schaustellungen der Klöster und Städte geschehen. Die Zeit, der die ganze Welt nichts war als eine „wunderliche schaubine“ und eine „lauter Comödi“, worin der Mensch irgendeine Rolle „agiret“¹⁸⁴, hat unbedenklich, ja oft bewußt pädagogisch, auch das Heilige und Fromme in das große Spiel hereinbezogen, um es nahe und lebendig zu machen. Sie verband das Spiel, die Theatralik aufs engste mit der Andacht in der Kirche, mit dem Gottesdienst, wenn etwa bei den Ölbergsandachten die

¹⁸¹ Man lese die Beschreibungen bei A. Mitterwieser, *Gesch. der Fronleichnamsprozession in Bayern* (1930) bes. 64 ff.

¹⁸² Vgl. z. B. das Tagebuch des Fr. Honor. Pichler (Kremsmünster) bei Frz. Martin, *Vom Salzburger Fürstenhof um die Mitte des 18. Jh.* (Mitt. d. Ges. f. Salzb. Landeskde 77 [1937] 1 ff.), wo u. a. auch die innerhalb einer Woche in der Stadt Salzburg gehaltenen Fronleichnamsprozessionen aufgezählt werden:

9. Juni (Fest): „sollenne Procession“

10. Juni: Procession bey St. Peter

11. Juni: Procession in Nonnberg

12. Juni: Procession verregnet (es fand also gewöhnlich eine statt!)

13. Juni: Procession in der Kollegi-Kirche, weil Regen

14. Juni: Procession der P. P. Augustiner

15. Juni: Heunt halten die Franciscaner in der Stadt herum ihre Procession

16. Juni: Procession vom Dom nach St. Sebastian.

Dabei war aber schon an Pfingsten eine große Procession „in den Blayn hinaus und werden alle 3 schönen Frauenbilder mitgetragen“. An diesem Tag „komen nacher Salzburg unterschiedliche Kirchen sehr vill Processiones, unter andern aber komen die Bunschgauer in Dom und muessen diese alle Jahr, wan das Magnificat anfanget, processionaliter umb die Kirchen herum gehen . . .“.

¹⁸³ Zu den Schauspielen als Mittel zur Hebung der Volksfrömmigkeit vgl. Schnürer a. a. O. 312.

¹⁸⁴ Solche Gedanken z. B. bei Abraham a Santa Clara; vgl. Frz. Loidl, *Menschen im Barock* (1938) 355, aber auch schon im *Cenodoxus* des Jesuiten Bidermann und im *Großen Welttheater* Calderóns.

Gethsemane-Szene der Bibel entweder durch mechanische Figuren oder auch durch Menschen dargestellt wurde¹⁸⁵.

Und darum brachte der Barock eine ungeheure Bereicherung, Ausdehnung und Ausgestaltung des Wallfahrtswesens: „ein Hochzeitalter brach an“¹⁸⁶. Es kommen die Wallfahrten der großen Massen: in Taxa, erzählt Abraham a Santa Clara¹⁸⁷, habe sich eine solche Menge Kirchfahrtler eingefunden, „als wann ein gantzer Bienschwarm in einem wolrichenden Rosengärtl wäre eingefallen“, und anderswoher werden die Riesen Zahlen der Wallfahrer gemeldet; diese Zahlen und die großen Mirakelbücher, die gewaltige Wallfahrtsliteratur und die Andachtsbilder, die in Unmenge verteilt und gesegnet wurden, verkünden den Ruhm der Wallfahrtsstätten und ziehen neue Massen an¹⁸⁸. Es kommen jetzt die großen, mehrtägigen und sich immer wiederholenden Sakralwanderungen ganzer Dorfschaften und Gruppen, nicht selten unter empfindlichen Strapazen¹⁸⁹ — die sinnenfällige Askese gehört ja auch in den Bereich der barocken Frömmigkeit — oder als Ersatz für diese Askese, wenn es sich um die Wall- und Befahrten von Fürsten und hohen Herren handelt, mit dem Aufgebot enormer materieller Opfer¹⁹⁰.

Und so ist der Barock überhaupt die Zeit der Fülle, des Angefüllt- und Überfülltseins von den Formen und Äußerungen der Frömmigkeit¹⁹¹: es mehren und häufen sich die Gebete und die Gebetsformen, es längen sich die Andachten und Ersatzandachten, und diese gegen das Ende des Barock bis ins Übermaß; es übersteigert sich das Sensualistisch-Bildhafte qualitativ und quantitativ bis zur Übersättigung, das

¹⁸⁵ Eine abfällige und ironisierende Schilderung einer solchen Szene während einer Ölbergandacht bringt noch i. J. 1803 der Bericht eines Regierungskommissärs über Geisenhausen (Ndb.); der Bericht ist abgedruckt (zusamt dem Text, den die Darsteller des Christus, der Apostel, des Engels, des Judas singen mußten) bei Herm. Friess, *Theaterzensur, Theaterpolizei u. Kampf um das Volksspiel in Bayern z. Z. der Aufklärung* (Diss. München 1934) 299 ff.

¹⁸⁶ Gg. Schreiber, *Strukturwandel der Wallfahrt*, in: *Wallfahrt u. Volkstum* (o. J. = Forschg. z. Volkskde H. 16/17) 21.

¹⁸⁷ F. Loidl a. a. O. 63 Anm. 115.

¹⁸⁸ Über den „Ruhm“ als barockes Element der Wallfahrtsbewegung vgl. bes. Schreiber a. a. O. 63 („sakrale Annalistik“).

¹⁸⁹ Loidl S. 63 f.; Schreiber S. 88 ff.; dazu F. Zöpfl, *Nacktwallfahrten*, in: *Wallfahrt u. Volkstum* 266 ff.

¹⁹⁰ Vgl. z. B. die reichen Weihegaben in Altötting (z. T. auch älter); auch Rumpf a. a. O. 440; Angela König, *Weihegaben an U. L. Frau von Altötting I* (1939) 302 ff.

¹⁹¹ Schreiber, *Strukturwandel* 99 meint: „In dieser Zeit hatte sich die Schatzkammer des Sakralen und Weihevollen in der deutschen Gesamtentwicklung reich gefüllt. Das Mittelalter gab ja oft nur die Vorstufe ab.“ Der Satz ist nur dann richtig, wenn man den Barock absolut als Vollendung u. die „gefüllte Schatzkammer“ des Barock als das Ideal einer sakralen Haltung betrachtet. Diese Betrachtung ist aber doch etwas äußerlich.

Psychologisch-Wirksame bis zur Gewalttätigkeit eines äußerlichen Mechanismus, die soziologische Struktur des Kirchenvolkes bis zur Zersplitterung einer Überorganisation; als Joseph II. die Bruderschaften unterdrückte, wiesen sie allein in Österreich 642 Formen auf¹⁹² — die Kumulierung, aber auch die Subjektivierung hatte ihren Gipfel erklommen.

c) Inhalte.

Auch was die Gegenstände des Kultes anlangt, bedeutet die barocke Andacht vielfach ein Zurückgreifen auf die Gotik, eine Fortführung, aber zum großen Teil auch eine Neuformung, Neufassung gotischer Gedanken und Vorstellungen. Doch auch hier ist es notwendig, daß man sich der Faktoren bewußt wird, die eine Neuformung und eine Neufassung des alten Gutes ermöglichten oder erzwangen. Sie kommen von der Renaissance her, von ihrem ästhetischen Idealismus, von ihrer Liebe zum Schönen, Großen und Herrlichen auf dieser Erde, und der Barock hat dieses Irdisch-Herrliche ausgeweitet, erhöht, irrationalisiert, um die Transzendenz zu erfassen und auszudrücken. Daher umkleidet der Barock alle seine von der Gotik her überkommenen Kulte mit einem festlichen Glanze; oder er faßt — wie er es in seinen Gebeten tut — mehrere kultische Elemente in einem Raum zusammen¹⁹³, oder er löst einen kultischen Inhalt in verschiedene Betrachtungs- und Verehrungsobjekte auf, um diesem Inhalt möglichst von allen Seiten her menschlich, sinnlich, subjektiv näher zu kommen.

¹⁹² So nach E. Benedikt, *Kaiser Joseph II.* (1936) 126.

¹⁹³ Eine charakteristische Erscheinung ist in dieser Hinsicht der landschaftlich auf Bayern beschränkt gebliebene, aber echt barocke Kult der Sieben Zufluchten; vgl. dazu F. Zoepfl, *Die S. Z. und ihr Kult* (Volk u. Volkstum 3 [1938] 263/77). Es werden hier in einem Kult zusammengefaßt: die hl. Dreifaltigkeit, der Gekreuzigte, die Eucharistie, die Muttergottes, die Engel, die Heiligen, die armen Seelen. Gewiß eine recht barocke „Pluralisierung“ (Zoepfl a. a. O. 274); aber sie darf nicht, wie schon einmal bemerkt (Zschr. f. bayr. Landesgesch. 11 [1938] 236), mit einem altchristl. „Pluralitätsglauben“ gleichgestellt werden, der sich etwa in den *multiplicati intercessores* der Meßoration von Allerheiligen kundgibt. Das ist eine ganz äußerliche Angleichung: die alte „Pluralität“ ist immer noch eine logisch bestimmte Einheit, ebenso die vielen Heiligen; der Barock aber faßt willkürlich historisch gewordene Kulte gewissermaßen als selbständige „Wesenheiten“ (so Zoepfl) zusammen, so daß einerseits z. B. Christus dreimal (als Person der Trinität, als Gekreuzigter, als Eucharistie) erscheint, anderseits dogmatisch und kultisch so heterogene Begriffe wie z. B. Eucharistie und Arme Seelen auf eine Stufe gestellt sind. — Ein typisches Ineinandergreifen mehrerer Kulte zu einer Andacht sehen wir z. B. auch in dem „am weitesten verbreiteten Jesuitengebetbuch“, dem *Himmlischen Palmgärtlein* des P. Wilhelm Nakatenus (zuerst Köln 1660, dann unzählige Male [bis 1891!] aufgelegt, auch lateinisch als *Coeleste palmetum* von 1667—1893; vgl. *Lex. f. Theol. u. K.* VII 431), wo sich u. a. (in der mir vorliegenden Ausgabe Köln 1689 S. 581) folgende Übung findet: „Reinigung deß Hertzens von den sieben Haupt-Sünden / durch die sieben Blutvergießungen Christi / bey andächtiger außführung deß H. Vatter unsers: damits also Gott ein angenehmes Opfer sey“.

Alles Streben zielt nach dieser Annäherung, nach diesem Aufgehen: alles soll beschwingt, das Jenseitige und das Diesseitige sollen durch die glorifizierte Schönheit aneinandergebunden sein; daher auch hier die Fülle, die Pracht, die Ekstase.

Wir können dabei von der privaten, persönlichen Andacht und ihren Inhalten absehen; diese Inhalte gehen zum größten Teil im großen Kult auf, münden in den Kult ein oder werden von dorthier angeregt und befruchtet: die Herz-Jesu-Visionen der hl. Margareta Maria Alacoque (1673/75) sind ein typisches Beispiel; sie kamen (geschichtlich gesehen, ihr übernatürlicher Charakter steht dabei nicht zur Frage) aus einer von der Gotik her, seit Mechthild von Hackeborn oder Gertrud d. Gr., bereiteten und im Frühbarock neu gestärkten Atmosphäre¹⁹⁴, aber sie haben auch ihrerseits wieder der barocken, heute geltenden Herz-Jesu-Verehrung den Weg in den kirchlichen Kult gebahnt. Bei solchen Wechselwirkungen genügt es also, wenn wir den größeren der Kreise ins Auge fassen. Freilich können wir auch dann nur einige Symptome herausgreifen und erläutern.

Wir sprachen bei der gotischen Frömmigkeit¹⁹⁵ von der erstarken, ja stellenweise überstark werdenden Bedeutung der Heiligenverehrung. Auch der Barock liebt und verehrt und verherrlicht die Heiligen in überschwenglicher Weise; der Subjektivismus freut sich an der Vielseitigkeit der heiligen Gestalten, ihrer Symbole und Attribute, an dem abwechselnden Ausdruck ihrer Empfindungen in Gesicht und Haltung und Gebärde, in der Spezialisierung ihrer Gaben und helfenden Kräfte; die Kunst trug ihren Teil dazu bei, als Ursache und als Wirkung: sie häufte Bilder der Heiligen in Holz, Stein und Farbe, auf den Altären, an den Wänden, auf den Decken; sie zeigt die Heiligen in ihrem Erdenleben, in allen Phasen ihrer Legende, in der Glorie des Himmels. Sie faßt ihre Gebeine in goldgerahmte Glasschreine, bekleidet sie mit Brokat, schmückt sie mit Steinen und Perlen und stellt sie auf die Mensa des Opferaltars, groß und breit und auffallend. Die auf den Barock folgende Zeit mit ihrer Kritik hat an diesem Übermaß und an dieser Zersplitterung Anstoß genommen¹⁹⁶. Sie gingen denn auch weit über das gotische Maß hinaus. Wohl war auch dort der realistische Zug zur Individualisierung vorhanden und wirksam; aber immer noch standen auch die Heiligen, diese stillen, besinnlichen, 'entwordenen', bei allem Realismus doch unwirklich überhauchten Heiligen im Bereich einer höheren kultischen Macht; sie waren sozusagen an die Öffnung und Schließung des gotischen Flügelaltars gebunden, waren noch ein Teilstück eines verblassenden liturgischen Geschehens. Im Barock war es

¹⁹⁴ Vgl. *Lex. f. Theol. u. K.* IV 1013.

¹⁹⁵ Jb. 6 S. 88.

¹⁹⁶ Vgl. Jb. 10 S. 107 f., Ilse Hoffmann a. a. O. 20.

anders geworden; hier leben die Heiligen unentwegt ein lautes, nie verstummendes Leben; in voller Körperlichkeit, in großen Gebärden, in nicht übersehbarer Haltung ziehen sie den Beter an. Der gotische Heilige war fromm, der barocke Heilige ist mächtig, der gotische Heilige ergriff die Herzen, der barocke reißt sie mit und reißt sie empor, die Dynamik im Heiligen ist stärker, imponierender, unwiderstehlicher geworden.

In der Gotik erstand die neue abendländische Marienverehrung; immer mehr rückte damals die Gottesmutter kultisch zu ihrem göttlichen Sohne hin; in tausend Bildern wurde sie ausgedrückt, in tausend Liedern besungen, in unzähligen Bitten angerufen. Wir haben das Werden und Sprossen dieses betenden, minnereichen Marienfrühlings zu erklären und zu verstehen gesucht¹⁹⁷. Und wieder war der Barock eine Zeit gesteigerter, gehobener, weitgespannter Marienfrömmigkeit. In Wort und Schrift, in Predigt und Lied, in Spiel und Kult, in Wallfahrt und Litaneien, in der großen Kunst der Meister und in den naiven Votivbildern stiller Kapellen, in flehentlichen Bitten, in Danksagungen und Lobpreisungen — überall erklingt der Name Mariens, ein einziger marianischer Hymnus rauscht in gewaltiger Polyphonie durch die Kirche und durch die Herzen der Gläubigen. Beispiele verkümmern in der Vereinsamung, wenn wir sie aus dieser Polyphonie und Symphonie herauslösen. Das Schrifttum allein — von der hochwertigen Literatur bis herab zum frommen Traktätchen — ist unüberschaubar. Titel aufzuzählen ist überflüssig. Da läßt Laurentius von Schnifis seine *Mirantische Mayen-Pfeiff*¹⁹⁸ ertönen, in welcher „Clorus, ein Hirt, der Großmächtigen Himmels-Königin und Mutter Gottes Mariae unvergleichlich Schön- Hoch- und Vermögenheit anmuthig besingt“; das Passauer *Ehren-Kränzlein* haben wir schon genannt. Zu Wemding entsteht (1768) ein *Neu-Marianischer Wunder- und Gnaden-Bronn*, und 1753 erscheint ein eigenes marianisches Gebethbuch für Schwangere. Der Jesuit Paul de Barry unternimmt es in seinem *Paradis ouvert à Philargie par cent dévotions à la Mere de Dieu*¹⁹⁹ in jedem Monat 8 gesonderte Marien-

¹⁹⁷ Vgl. Jb. 6 S. 90.

¹⁹⁸ Vgl. o. S. 114.

¹⁹⁹ Fortsetzung des Titels: *Aisées à practiquer aux iours de ses Festes et Octaves qui se rencontrent à chaque mois de l'année*. 11. Aufl. Lyon 1644. Das Buch ist so eingeteilt, daß in jedem Monat ein Marienfest herausgegriffen (z. B. für Januar der 22. = M. Vermählung) und im Anschluß daran eine Oktav mit verschiedenen Dévotions eingeführt wird. Eine solche Dévotion ist aber jeweils eine Andachtsübung, die 'à l'imitation' eines früheren oder neueren Heiligen geschehen soll, z. B. I 1: Résolution d'aymer la Mere de Dieu, disant souvent, ie veux aymer Marie à l'imitation du dévot Jean Bermans de la Comp. de Jes.; oder II 2: Choisir et prendre la sainte Vierge pour sa bien-aymée, à l'imitation de sainte Edmonde usw. — auch hier also die oben (Anm. 193) gekennzeichnete Zusammenfassung mehrerer Andachtsgegenstände in einem devotionalen Raum.

andachten und Betrachtungen zu schaffen, und anderswo²⁰⁰ beschäftigt er sich ganz eingehend mit der Erscheinung, mit der Macht, mit der Liebe, mit der Würde, mit der Reinheit der Jungfrau und Gottesmutter, der großen Helferin, der unbefleckt Empfangenen. Unzählbar sind die gerade im Barock entstandenen und gesungenen Volkslieder zu Ehren Mariens, zahllos die Verse und Stoßgebete auf Andachtsbildern²⁰¹. Überall in den Kirchen und Kapellen sind jetzt Bilder und Statuen der Gottesmutter, thronend, stehend, als Mutter des Kindes, als schwertdurchbohrte, als Mutter in der Trauer, auf den großen Altargemälden der barocken Klosterkirchen, aber vor allem als Verherrlichte, als *assumpta in coelum*. Jetzt, im Barock, kommt so recht erst die Hochflut der Marienwallfahrten. Die erste Wallfahrtskirche, die in Bayern nach dem Dreißigjährigen Krieg erbaut wird, ein Auftakt der Barockarchitektur, Maria Birnbaum bei Aichach²⁰², ist ein Marienheiligtum. Im Bistum Passau sind nur zwei Marienwallfahrten, Altötting und Kößlarn, mittelalterlich; alle anderen sind barocken Ursprungs²⁰³. Von den 95 Wallfahrtskirchen, die der Barock in Österreich erbaute²⁰⁴ oder

²⁰⁰ *Paulus et Alexis. Deux illustres aimants de la Mere de Dieu* (Lyon 1656). So wird (S. 144) die Frage untersucht, woran man die Gottesmutter erkennen würde, wenn sie unter einer Schar anderer seliger Jungfrauen und Königinnen erscheinen würde. Ausführung und Antwort sind barock: 'Voilà cette aymable Reyne, si elle se presentoit seule ou accompagnée de cent et cent vierges toutes belles et glorieuses comme des Soleils de Paradis, si elle estoit indifferemment dans la troupe et sans rang, à quoy connoistriez vous que c'est Marie? Je suppose que Dieu ne vous auroit pas fait part de ces especes que vous recevrez entrant au Ciel; ie suppose que vous n'en auriez point de revelation que vostre bon Ange ou quelque autre ne vous en diroit mot, à quoy connoistries-vous qui est Marie? à quoy sçaurais-je, qui de toutes ces Reynes tant belles est la Mere de Dieu? Vous la connoistriez, me diriez-vous, à ce qu'elle vous regarderoit plus attentivement et plus amoureusement que les autres'. Dann erscheint die Frage, ob es erlaubt ist, Briefe an die Mutter Gottes zu schicken, ob die Mutter Gottes so gütig und mächtig sei, einen Verdammten aus der Hölle zu befreien, ob Maria uns mehr liebe als wir sie lieben, dann (wieder sehr charakteristisch): 'Nostre Dame ayant le choix de n'estre point la Mere de Dieu qu'elle ne fut tachée du peché originel, qu'est-ce qu'elle choisiroit? La sainte Vierge eut si fort prisé l'amitié de Dieu, mesme un seul moment, que pour n'en être pas prince, elle eut volontiers quitté la divine Maternité et tous les avantages et privileges de cette haute dignité' (S. 103). In einem anderen Teile des Buches werden sämtliche Heiligenfeste des Jahres irgendwie auf Maria bezogen, manchmal sehr künstlich: wieder die barocke 'Pluralität' der Andachtsformen und -objekte unter einem Dache!

²⁰¹ G. Schnürer a. a. O. 312 verweist bes. auf die Andachtsbilder überhaupt zur Hebung der Volksandacht im Barock. Sie „gehen auf spätm. Vorbilder zurück und finden nun in barocker Form wieder starke Verbreitung“.

²⁰² Vgl. A. Mayer-Pfannholz, *Baugeschichte der Wallfahrtskirche Maria-Birnbaum bei Sielenbach* (Beitr. z. Gesch. u. Top. d. Erzbist. München-Freising hsg. v. M. Deutinger 3 F. S. 59 ff.).

²⁰³ Vgl. M. Heuwieser, *Die ältesten Wallfahrten des Bistums Passau* (Volk u. Volkstum 2 [1937]) 269.

²⁰⁴ So S. Squirrell, *Baroque Art* (The Dublin Review 90 [1917] 40/52); vgl. Jb. 7 Nr. 365.

für den Massenandrang erweiterte, sind die meisten der Gottesmutter geweiht, so Maria Enzersdorf, Mariazell, Mariaplein bei Salzburg; Kevelaer am Niederrhein ist seit 1642 das Ziel der Pilger. Neue Andachten und Devotionsformen bilden sich aus. Die 'Maiandacht' in ihrer heutigen Gestalt ist ein Kind des 18. Jh., aus Italien in die übrigen Länder, zunächst Spanien und Frankreich gewandert²⁰⁵. Das Rosenkranzgebet gewann jetzt einen mächtigen Aufschwung: seine kumulative Form entspricht dem barocken Geist; der Seesieg von Lepanto steht schon mitten in der Geschichte des Gebetes, wenn er auch noch einen besonderen Anlaß zu seiner Verbreitung gab. Abraham a Santa Clara meint, wer den Rosenkranz trage, könne nicht verdammt werden; denn dieser sei ein Zeichen der Prädestination und Vorherbestimmung; und ein grober Knopf sei, wer dieses Gebet nicht achte, während die christliche Seele, die immer Rosen im Munde trage, den Titel „Rosamunda“ verdiene²⁰⁶. Ein anderer Prediger versteigt sich im Enthusiasmus für dieses Gebet sogar zu der Behauptung, es sei der Rosenkranz gewesen, der die Judith zu ihrer heroischen Tat befähigt und gestärkt habe²⁰⁷! Hier aber, bei den Andachten, verschafft sich neben dem Kumulationsprinzip auch das Prinzip der Zerlegung des einen kultischen Gegenstands in verschiedene Anschauungsweisen Geltung. Die Gottesmutter erscheint — von den Lokalisierungen der Wallfahrtsbilder abgesehen — immer in neuen, sich allmählich ganz verselbständigenden Eigenschaften: Als Schmerzensmutter, als liebeliche Mutter, als Mutter der Barmherzigkeit, als Königin des Friedens, als Königin des Rosenkranzes, als „Maria Hilf“, als Maria vom guten Rate, als Herrin des Skapuliers, als „Muttermutter vom schwarzledernen Gürtel“ und, jede andere Schau überragend und überhellend, die Unbefleckte Empfängnis²⁰⁸. Und so wird dann auch gerade die Barockzeit eine Periode neuer Marienfeste, die in ihrer Häufung einerseits und in ihrer Spezialisierung andererseits die Barockfrömmigkeit mustergültig widerspiegeln. Das Rosenkranzfest, 1571 durch Pius V. eingeführt, wird 1716 auf die ganze Kirche ausgedehnt; Maria Namen wird seit 1683 allgemein gefeiert; Maria della Mercede (ursprünglich bei den Mercedariern heimisch) wird seit 1696 ein Fest der Gesamtkirche; das Skapulierfest vom Karmel (im Mittelalter nur von den Karmelitern begangen) erstreckt sich seit 1726 auf die ganze Kirche; 1727 wird das Fest der Sieben Schmerzen (die mittelalterliche *compassio*) in der

²⁰⁵ *Lex. f. Theol. u. K.* VI 792.

²⁰⁶ Loidl a. a. O. 62.

²⁰⁷ P. Jerusalem, *Erbauliche Predigten* (1913) 97, 101; die Predigt ist 1779 datiert.

²⁰⁸ Die Verehrung der Virgen Purísima (in Verbindung mit der Eucharistie) als Zentralmotiv spanischer Barockfrömmigkeit hat aufgezeigt H. Hatzfeld (vgl. o. Anm. 136), bes. 269 ff.

ganzen römischen Kirche duplex maius. Das Fest der Immaculata Conceptio, seiner Idee nach schon 1661 durch Alexander VII. erläutert, wird 1708 Gemeingut der katholischen Christenheit. All dieses — und noch viel mehr hier nicht Gesagtes — bestätigt uns die Richtigkeit des Eindrucks und der Erkenntnis, daß der Barock eine Epoche einer gesteigerten, ja fast übermächtigen Marienverehrung geworden ist. Was hebt aber diese Epoche in diesem Punkte von ihrer Vorgängerin, der Gotik, ab? Die Antwort läßt sich bei der ungeheuren Vielheit und Zersplittertheit der Erscheinungen schwer auf eine Formel bringen, aber ein Grundprinzip der Unterscheidung leuchtet vielleicht doch überall durch. Und es ist wieder nichts anderes, als was wir schon immer betonen mußten: die Gotik bleibt — trotz ihres Realismus — transzendent; ihre Madonna ist in Liebe und Schmerz doch immer noch ein Wesen des Jenseits, ein Wesen der Ferne — und soll es bleiben. Die Madonna des Barock ist — in Jubel und Leid, mit durchstochenem Herzen oder als siegreiche Fürstin — ein ideales, wundervolles Wesen des Diesseits, das durch ein gewaltiges Pathos, durch eine zwingende Illusion sich und die Beter ins Jenseits überträgt. In der Gotik ist noch das Numinose das Primäre und drängt nach einem Ausdruck; im Barock ringt ein mächtiger Eindruck (der Eindruck von der göttlichen Schönheit des Menschen) mit unterschiedlichem Erfolge nach religiöser Erhebung. Auch hier birgt sich die halb schöpferische, halb schmerzliche Spannung des ganzen Barock. Es läßt sich auch wohl nicht von der Hand weisen, daß die neuen Marienfeste vielleicht eine deutlichere Verselbständigung der Gestalt Mariens bedingen. Wenn die altchristlichen und auch noch die mittelalterlichen Feste — Verkündigung, Hypapante, Heimsuchung — fast immer (mit Ausnahme vielleicht von Mariä Geburt und Assumptio) die engste Gemeinschaft mit der evangelischen Heilsgeschichte wahren, so treten die sich im Barock ausbreitenden Feste mehr oder minder bewußt aus diesem engen Rahmen heraus: Maria wird, wenn wir so sagen dürfen, selbständiger, selbstwirkender, rückt mehr in einen eigenen kultischen Mittelpunkt hinein. Könnte sich diese Beobachtung halten, so entspräche sie nicht bloß der schon gekennzeichneten Tendenz der barocken Frömmigkeit nach Auflösung des einen kultischen Inhalts, sondern auch manchen Einzelheiten, etwa in barocken Gebeten, die eine solche stillschweigend vollzogene Abwandlung auch wörtlich zu dokumentieren scheinen²⁰⁹.

²⁰⁹ Das wohl am Anfang des 18. Jh. in bayrischen Jesuitenkreisen zusammengestellte Gebetbuch *Allzeit Brinnendes Andachts-Feur das ist Catholische Gebett zu Gott vnd seinen Heiligen an den Feyr- und Fest-tägen deß Jahrs* (o. O. u. J.) bringt z. B. ein „Gebet zu dem Heiligen Abbt und Beichtiger Bernhard“, in dem ganz unauffällig und naiv, aber vielleicht gerade deswegen historisch bezeichnend, das *per Christum Dnm. n.* abgelöst ist von einem ‘durch Jesus und Maria’.

Nun hat freilich — neben der mächtigen Heiligen- und Marienverehrung — auch die Christusfrömmigkeit im Barock nicht geruht; sie hat sogar in dieser Zeit neue und kräftige Antriebe bekommen, hat teilgenommen an der Dynamik, an dem Aufschwelungsdrang, an der Leidenschaftlichkeit des barocken Frömmigkeitswollens. In welcher Richtung aber haben diese neuen Antriebe gewirkt? Es heben sich vielleicht drei Hauptkomplexe heraus, die allerdings auch untereinander in innerer Verbindung stehen:

der leidende Christus und das Herz Jesu;
 der triumphierende Christus (Christkönig);
 der eucharistische Christus.

Die Leiden Christi-Mystik, die Verehrung des kreuztragenden, gemarterten, verblutenden Heilandes trägt im Barock noch weithin die Züge gotischer Frömmigkeit. Der gotische 'Schmerzensmann' 'voll Blut und Wunden'²¹⁰ lebt im Barock, namentlich in der Volksfrömmigkeit weiter: gotischer Realismus und barocker Sensualismus begegnen und ergänzen sich. Nur bedingt der letztere auch hier einige Veränderungen: äußerlich zunächst eine Intensivierung, ein Wachstum der Versinnlichung, eine Mehrung des Bildhaften und Anschaulichen. Wie in den Passionsspielen die außerbiblischen Szenen und Episoden sich mehren und einen immer größeren Raum beanspruchen²¹¹ — wir haben die deutliche quantitativ ansteigende Entwicklung von der einfachsten Linie des liturgischen Spiels zum Realismus der Gotik und von da zur reichen Episodik und Lyrik des Barock —, so gewinnt auch die Gestalt des leidenden Christus selbst neue Motive. Über die Fünfwundenverehrung des Mittelalters hinaus erwuchs jetzt eine Andacht zur „Zungenwunde“, die ein Jude mit einem Dorn gestochen haben soll, und eine besonders gepflegte Verehrung zur „Schulterwunde“ des Herrn²¹², die uns in zahlreichen Gebeten, Bildern und Figuren, so oft beim Heiland im Kerker, an der Geißelsäule, begegnet²¹³. Auch wenn etwa in An-

²¹⁰ Vgl. Jb. 6 S. 91.

²¹¹ Vgl. den Anm. 116 genannten Aufsatz von L. Schmidt.

²¹² Auch diese Verehrung tritt zum erstenmal in der gotischen Mystik auf (Gertrud d. Gr.); es ist aber bezeichnend, daß sie dort mehr privater Natur war, während sie im Barock Gemeingut, ein Kult, wurde; vgl. *Lex. f. Theol. u. K. X.*, Tafel bei Sp. 709; M. Hartig, in: *Volk u. Volkstum* 2 (1937) 313—6.

²¹³ Z. B. im nördl. Vorzeichen der Pfarrkirche zu Lechbruck (Dtsch. Kirchenführer. Reihe Süddeutschland Nr. S 303 [1938]) 10. Dabei ist auffallend, daß in diesem Augenblick des Leidens Christus die Wunde noch nicht haben konnte, wenn sie, wie sonst seit dem MA angenommen, vom Kreuztragen herrührt (vgl. auch das „Gebett zu Christo in der Kreuztragung“ im *Brinnenden Andachts-Feur*: „Sonderbaren schmerzen aber hat das Kreuz verursacht auf deiner schulter, auf welcher es grosse Wunden hat aufgeschlagen“): wir haben eine typische Erscheinung der inneren Loslösung, der bloßen Addition und Häufung der Motive.

mutungen, Betrachtungen und Gebeten über Christi Leiden und Sterben jedem Körperteil besondere Aufmerksamkeit gewidmet, besondere Andacht gezollt und besondere Kräfte zugeschrieben werden, so bedeutet das auch noch eine Erweiterung, Verstärkung und Anschwellung der gotischen Elemente. Auch das Menschlich-Subjektive, das Anschaulich-Nahe hat gegenüber dem Mystisch-Fernen zugenommen²¹⁴. Auf diesem Wege gelangt auch gerade im Barock die Herz-Jesu-Verehrung — offiziell freilich erst nach vielen Kämpfen und heißen Mühen besonders seitens der Angehörigen des Jesuitenordens — zur vollen Entfaltung und zum größten Ansehen. Auch diese Andacht war im Mittelalter vorgebildet²¹⁵ oder besser gesagt: hatte ihren Wurzelboden in der Leidens- und Wundenrealistik der gotischen Christusfrömmigkeit, und in manchen Gebetbüchern des 17. u. 18. Jh. erscheinen noch Herz Jesu-Darstellungen, die unmittelbar an die mittelalterliche Tradition anzuknüpfen scheinen. Und doch hat, im Ganzen gesehen, die Herz Jesu-Verehrung von der Gotik zum Barock einen parallelen Weg etwa zur Marienverehrung zurückgelegt: den Weg von der Einbettung und Eingliederung zur Verselbständigung, zu einer Art Verpersönlichung, die trotz der dogmatisch festgelegten Untrennbarkeit zwischen Person Christi und Herz Jesu vor allem in der Volksfrömmigkeit emporkam.

Neben dem in der Liebe leidenden Christus der in der Herrlichkeit triumphierende Christus! Die Vorstellung des thronenden, in ewigem Glanze verklärten Heilandes, des mächtigen Todesbezwingers in der alles überstrahlenden Glorie seines Sieges mußte gerade dem Barock und vor allem seiner bildenden Kunst besonders nahe liegen; die Kunst hat aber dann wieder auf die fromme Schau und das Beten und

²¹⁴ So steht im *Palmgärtlein* des Wilh. Nakatenus (s. Anm. 193) eine Paraphrase des schon aus dem 12. Jh. stammenden, vor allem aber dann durch das Exerzitienbuch des hl. Ignatius bekanntgewordenen Gebets *Anima Christi sanctifica me*. Die 2. Zeile: *Corpus Christi salva me* ist folgendermaßen erweitert: „Der Leib Christi / zu meinem Heyl gecreutzigt / zu meiner Seelen Speiß und Artzeney dargeben / erlöse mich. Du O Göttliches Haupt mit aller weißheit erfüllet / regiere mich. Ihr / O freundliche Augen / mit Thränen so oft und reichlich begossen / schawet mich gnädiglich an. Du / O kräftige Zung, mit dem Wort deß ewigen Lebens begabet / lehre und unterweise mich. Ihr / O mächtige Händ, dadurch die Blinden sehend / die Lamen gehend / die Krancken gesund gemacht / die Todten aufferweckt / nembt hin alle meine Schwachheiten Leibs und der Seelen. Ihr / O schöne Füß / O vätterliche Knie / die der gantzen Welt das Heyl habt widerbracht / wollet mir zulassen / daß ich euch mit Magdalena umbfahe und küsse / dan bey euch ist gäntzliche Nachlassung meiner Sünd und Missetaten. Du / O milt- und liebreiches Hertz Christi / du herrliches Zimmer der Gottheit / du Altar der unendlichen Liebe / neige dich zu meinem Herten / und zünde solches an mit deinen himmlischen Lieb-Flammen / damit ich nichts anders dan dich allein / O Gott meines Herzens / beständig liebe.“

²¹⁵ K. Richstätter SJ, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters* (1924).

Betrachten zurückgewirkt. Der ewige *rex coelorum*, dem diese Zeit so manche Kirche durch die Portalinschrift übergab²¹⁶, der in wunderbarer Schönheit seines auferstandenen und zum Himmel gestiegenen Leibes leuchtende „Schönste Herr Jesu“ —

Der Leib ist klar / klar wie Cristall /
die Adern roth / roth wie Corall /
Die Seel hindurch glänzt hübsch vnd fein /
wie tausendmal der Sonnenschein . . .²¹⁷,

der „Herrscher aller Herren“ im sichtbarsten und sinnlich vollendetsten Ausdruck seiner Herrschaft und Macht, leuchtend und lichtumflossen, „das schöne Licht“, „die klare Sonne“, „der helle Stern“, —

die Sonn', die ich vermeine,
ist dein liebs Angesicht —,

umjubelt von den Gesängen des „Himmelvolcks dort oben, der Engel Gottes Sabaoth“²¹⁸, umrauscht von den Harmonien und Wonnen der heiligen und seligen Geister —

Bey Dir tut ewig klingen
Der süsse Music Schall /
Bey Dir vor Freuden springen
Die Außewöhlten all . . .²¹⁹

dieses Bild des Triumphes und des Triumphators ist ein Inhalt und Gegenstand der barocken Frömmigkeit geworden wie der barocken Kunst, die es unzählige Male auf Deckenfresken oder im Gesprenge eines goldstrotzenden Hochaltars wiederzugeben versucht und damit die echtste und berechtigste ihrer Apotheosen schuf, freilich mit den Mitteln oder mit den noch gesteigerten Mitteln ihrer weltlichen und weltfrohen Apotheosen. Die göttliche Schönheit des Menschen hat ihr höchstes Ziel, ihren erhabensten Träger, Gott-Christus selbst gefunden. Diese üppige Triumph-Phantasie, diese Vergöttlichung irdischer Vorstellungen und diese Versinnlichung dessen, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, diese Sensualisierung und Irrationalisierung des renaissancistischen Hoheits- und Schönheitsideals, das ist es aber auch, was die barocke Verklärungs-idee und -erscheinung vom Verklärungsgedanken des Mittelalters, vornehmlich der romanischen Zeit, von dem stillen Gott-König am Kreuze, von dem in der Mandorla der Altarapsiden sitzenden Kyrios meilenweit abrückt. Der byzantinische, romanische „Christkönig“, der romanische Verklärte auf dem Himmels-thron in seiner anaturalen Ferne, Strenge und Größe gehört wesentlich

²¹⁶ Schnell a. a. O. (vgl. Anm. 166) 135.

²¹⁷ Aus der Prager *Hymnodia catholica* bei Cysarz III 108.

²¹⁸ Nach Friedr. Spee; Cysarz III 120.

²¹⁹ Aus einem *Geistl. Schwanengesang der Gottliebenden Seelen* bei Wilh. Nakatenus (s. Anm. 193) 1012.

einem anderen Aion, gehört der wirklichen „Hagiographie“²²⁰ an, und so klingen auch die Hymnen und Gebete zu ihm: sakral, logosbeherrscht, objektiv, von der Realität des Nichtsichtbaren durchdrungen. Für den Barock ist alles sichtbar: seine Bilder zeigen es, seine Gebete und Lieder und Betrachtungen beschreiben und schildern es, seine Musik verkündet es sozusagen körperlich fühlbar, wie man sich das ewige und göttliche Leben des verklärten Christus mit menschlichen Augen, menschlichen Sinnen, menschlichem Gefühl vorstellen kann: unendlich herrlich, unendlich festlich, unendlich erhaben — aber gerade deshalb eine unendlich große sinnliche Anspannung fordernd, die das Menschliche und das Göttliche überbrücken soll. Dort, in der Romanik, Entsinnlichung des Sinnlichen, hier, im Barock, Versinnlichung des Übersinnlichen; dort Mysterium, hier die große, entzückende Schau, menschliche Form gewordene Phantasie²²¹.

Der Geist, der nun die eucharistische Christusfrömmigkeit des Barock bildet und beseelt, konnte sich von dieser Richtung nicht ferne halten; so weit der Charakter und die Wesenhaftigkeit überhaupt eine Digression zuließ, ist die neue Frömmigkeit auch den neuen Weg gegangen. Wir sprechen nicht von der dogmatischen, glaubensmäßigen Voraussetzung des Eucharistiekultes; sie hat in den Kämpfen der Gegenreformation eine entschiedene Verstärkung und Festigung erfahren. Notwendig wirkt sich dieser Prozeß und sein Effekt auch im Kult und in der Frömmigkeit aus: auch hier sehen wir allenthalben eine Steige-

²²⁰ In dem Sinne, wie R. Müller-Erb, *Zur Frage Kunst und Christentum* (Hochland 36, 1 [1938/39] 128 ff.) das wirklich religiöse Bild (die 'Ikone') im Gegensatz zu der vor allem seit der Renaissance zur Herrschaft kommenden 'Kunst' nennt. Auf die sich an diesen überkühnen Vorstoß knüpfende Kontroverse (Th. Kampmann, ebd. 385 ff., Th. Haecker ebd. 450 ff., J. Bernhart ebd. 36, 2 S. 103 ff.) können wir hier nicht eingehen; sie ist ohne Frage bedeutsam. Die tiefste Not freilich, aus der Müller-Erbs Angriff gegen die „Kunst“ (und nach ihm muß auch die Arbeit des Barock dazu gehören!) entsprang, darf nie vergessen werden; sie ist eine Folge der Geschichte der christl. Frömmigkeit innerhalb der Welt, also (und vielleicht in vornehmsten Maße) eine Folge des geschichtlichen Verhältnisses der Christen zur Liturgie. Was dieses Verhältnis im Barock anlangt, so sagt Kampmann (388) selbst: „... daß vollends die nachrenaissancistische Kunst, auch die christliche Sujets an sich reißende, ja eben sie, gezeichnet ist teils durch die Schönheit des gefallen Engels, teils durch die Häßlichkeit einer wahrhaft gigantischen Banalität“.

²²¹ Es ist daher abwegig und z. T. geradezu grotesk, wenn Schnell a. a. O. 133 schlechthin den kirchlichen Barock durch enge Fäden mit dem Christkönigtum der romanischen Zeit verbunden sein läßt. Die Argumente sind rein äußerlich und völlig unwirksam, wie es auch schon formal einen groben Irrtum bedeutet, von einer Wiederaufnahme des romanischen Rundbogens durch den Barock (!) zu sprechen. Der (übrigens alles andere als romanische) Rundbogen des Barock ist eine Fortsetzung der Renaissance-Architektur, die ihrerseits auf die Spätantike zurückgriff. „Vielfach läßt sich feinstes Verständnis für die Romanik feststellen“: man wird mit Recht gerade das Gegenteil behaupten dürfen. Das gilt doppelt im Geistigen.

rung, eine Ausdehnung, einen Aufschwung, ja einen gewissen Höhepunkt. Der Barock ist die Zeit des *Auto sacramental* geworden und „die *fiesta del Corpus* übertraf alle übrigen an volkstümlicher Bedeutung“²²². Die Nennung der Fronleichnamsspiele und des Fronleichnamsfestes zwingt aber den barocken Eucharistiekult von selbst in jene historische Linie, die in der Gotik beginnt²²³. Die Sehnsucht nach der Schau, nach Ausstellung, Aussetzung des Heiligen, in diesem Falle der Eucharistie, ist im katholischen Barock noch ins Große, Gewaltige, ins Großartige und Theatralische gewachsen. Nun mehren sich die theophorischen Prozessionen²²⁴ an Zahl, nun erweitert sich ihr Umfang und ihre gottesdienstliche Bedeutung, entfalten sich immer neue Szenen und Bilder in ihren Reihen; in der Fülle von Schaustücken innerhalb der Prozessionen wird die Eucharistie selbst immer mehr zu einem Gegenstand des Sehens, betont und herausgehoben durch die prächtigen Fassungen der Monstranz. Vielfach wird aus der gotischen Sehnsucht eine barocke Lust, aus dem gotischen Streben ein barocker Besitzjubiläum, eine Ovation für das gesehene Heilige, eine elementar menschliche „Dingfreude“ am Schauen und am Geschauten²²⁵. Die Schau, in der Gotik mehr von einer lyrischen Ergriffenheit, wird jetzt zu einer staunenerregenden Dramatisierung²²⁶. Auch die fromme Legende, die in der Gotik von geschauten Wundern erzählte, betritt jetzt mehr und mehr die Bühne und wird zum Spiel, zur Aktion, zur schaubarsten Wiedergabe des Wunders selbst²²⁷. Und aus dem Verlangen, das Heiligste möglichst oft und deutlich zu sehen oder wenigstens zu seiner hehren.

²²² Vgl. L. Pfandl, *Spanische Kultur und Sitte des 16./17. Jh.* (1924) 91; auch H. Hatzfeld (Anm. 136) 269; hier wie dort wird auf die im spanischen Barock immer enger werdende Verbindung von Purísima-Verehrung und Eucharistie hingewiesen.

²²³ Vgl. Jb. 6 S. 94; dazu die Anm. 178 angeführte Studie über die „Heilbringende Schau“ 255 ff.

²²⁴ Vgl. o. S. 129 u. Anm. 182.

²²⁵ Vgl. H. Koren, *Volksbrauch im Kirchenjahr* (1934) 152; hier gehen lebendige Schilderungen barocker Prozessionen voraus, bes. wird auch die Bedeutung der figürl. Darstellungen innerhalb der Prozession erklärt. Der große Umgang in Bozen von 1753 wies nahezu 100 einzelne Figurengruppen auf.

²²⁶ Auch dieser Weg zur Dramatisierung hat in der bildenden Kunst seine Parallele; vgl. unseren Bemerkungen (o. S. 91) J. Streignart, *Rembrandt et l'art dans la Contre-Réforme* (Nouv. rev. théol. 60 [1933]) 28, wo das Dramatische der barocken Religiosität bes. hervorgehoben wird; auch Rembrandt 'va s'étoffer, dramatiser, donner une solennité plus vivante'. Über die dramatisch-theatralischen „Urelemente“ des barocken Gottesdienstes vgl. auch Linus Birchler, *Formen des Gottesdienstes*, in: Osk. Eberle, *Barock in der Schweiz* (1930) 76.

²²⁷ So behandelt das Spiel des Engelberger Benediktiners Marianus Rot: *Panis eucharisticus indigne tractatus* (1621) nichts als eine der vielen spätm. Hostienlegenden (Hostienschändung durch Juden) aus Breslau (dazu jetzt P. Browe SJ, *Die euchar. Wunder des M.A.* [1938] 132 u. R. Bauerreiß OSB, *Pie Jesu* 60); hg. v. J. H. Heß (= Schr. z. dtsh. Lit. hg. v. G. Müller H. 6 [1927]).

verehrungswürdigen Gegenwart immer möglichst eindringend und überzeugend hingeführt zu werden, ergab sich endlich auch die wachsende Bedeutung und Betonung des Hochaltars als Tabernakel im barocken Gotteshaus. „Im Barock rückt der Tabernakel bewußt in die Mitte der Kirche . . . Man wünschte mehr Verehrung und Anblick, als ihn die hangende Taube in der romanischen Zeit bot“²²⁸. Mag die Aufbewahrung der Eucharistie auf dem Hochaltar auch schon früher eingesetzt haben, mögen es auch praktische Gründe gewesen sein — die Masse der Kommunion-Empfänger und der bequemere Zugang des zelebrierenden und austeilenden Priesters zu den jetzt notwendig in großer Zahl aufbewahrten konsekrierten Hostien —, die dem Tabernakel gegenüber dem Sakramentshäuschen den alleinigen und unbestrittenen Vorrang verschafften²²⁹, so spielt doch das barocke Element der Schaufrömmigkeit, der Sensualismus, der in den großartigen Prozessionen wie in den pompösen Spielen am Werke ist, auch hier eine wichtige, mitentscheidende Rolle. Der Tabernakelhochaltar wird zum sichtbaren, majestätischen und überwältigenden Thron des eucharistischen Christus; er prangt jetzt mit seinen Säulen und Baldachinen als ständiger Wohnsitz des Höchsten und Heiligsten, in übergoldeter Fülle, in immer gleichem Glanze, in immer der gleichen Funktion als form- und farbgebordener Lobpreis. Das ist jetzt die Aufgabe des Altares: nicht die frühchristliche und romanische Opferstätte (wenn auch diese Eigenschaft nicht verloren gegangen ist), nicht der gotische, von Zeit zu Zeit sich verhüllende und sich wieder öffnende Flügelaltar — jetzt ist es der Hauptsinn des Altares, die unaussprechliche Herrlichkeit des Himmelsthrones hier auf Erden zu veranschaulichen und durch diese Illusion die Verehrung und Anbetung der gegenwärtigen Eucharistie zu heben und zu fördern. Und es liegt nahe, daß diese Absicht wieder auf die Form und den Charakter der ganzen eucharistischen Frömmigkeit zurückwirken mußte: wie der Opfertisch klein wurde im Vergleich zur Riesenpracht des Aufbaus, so rückt auch die Opferhandlung immer mehr aus dem Mittelpunkt des gläubigen Bewußtseins; an ihre Stelle trat (immer vom subjektiven Standpunkt der Teilnehmer her gesehen) die betende Andacht. Das Mysterium blieb, aber man fühlte es nicht mehr als liturgisches Geschehen, sondern weithin nur als Glorifikation.

6. Das Schicksal der Liturgie.

a) Im religiösen Leben.

Gerade an dieser Stelle können wir fragen: Wie verhält sich nun der Barock, seine Gesinnung, seine Frömmigkeit, die sich in der Kunst,

²²⁸ Schnell a. a. O. 143; die unklare und undeutsche Ausdrucksweise wird wohl das Richtige meinen.

²²⁹ Bes. hervorgehoben von J. Braun SJ, *Der christl. Altar* II (1924) 639 f.

in der Dichtung, in den Formen und Inhalten der Andacht äußert — wie verhält sich dieses alles zur eigentlichen Liturgie, zur Liturgie im Sinne der wirklichen *λειτουργία*, im sakral-objektiven Sinn, als der sich immer wieder objektiv vollziehenden rituellen Hinstellung des christlichen Glaubens- und Erlösungsinhalts, als „Mysterium“, als „Kultmysterium“?

Wir haben gesehen: Die geistigen Grundlinien des Barock und seiner Frömmigkeit sind zunächst Subjektivismus, Sensualismus, Illusionismus. Sie sind ihrer Natur nach dem Wesen und den Forderungen der Mysterienliturgie zuwiderlaufend. Sie kommen aus dem Diesseits, aus dem Willen und den Neigungen und der Lust des Lebens, sind anthropozentrisch; die Liturgie des Mysteriums aber verlangt Objektivität, ist christozentrisch, ist geistige Realität. Die zweifellos mächtige und weitgreifende Aktivität des Barock geht vom Menschen und seinen Trieben, seinem Wünschen, seinem Fühlen, seinen Sinnen aus; das Geschehen im Mysterium hat seinen Ursprung unmittelbar und nur im Göttlichen, die menschliche Symbolhandlung ist dabei nur der Antityp eines Ewigen. Nicht als ob in der katholischen Kirche die Liturgie erstorben wäre oder nicht mehr existierte; nicht als ob sie nicht mehr vollzogen worden wäre: sie wird da sein und wird vollzogen werden, solange die Kirche ist. Aber ihr Wesen kam dem Menschen, auch dem gläubigen Menschen, in weitem Umfang (es gab Ausnahmen, wie wir sehen werden) nicht zum Bewußtsein. Es wurde überstrahlt, überwuchert, überschleiert vom Glanzvollen und Imponierenden, vom Peripherischen, vom Subjektiven. Es brannte wie immer die stille, feierliche Flamme des Mysteriums — aber gesehen, gefühlt, geschätzt und bewundert wurde mehr und mehr das üppige Leuchten und Flimmern eines goldenen, bunten, in tausend Variationen gebrochenen Lichtes, das von allen Seiten her und nach allen Seiten hin flutete und wogte. Es vollendet sich — soweit man überhaupt je von einer Vollendung reden kann — im Barock jener Prozeß, den die Renaissance eingeleitet hat²³⁰: die Scheidung der Bezirke Liturgie und Volksandacht, Gesetz und tägliches Leben. Noch stärker weitet sich der Kreis und mehrt sich die Macht der auf dem Subjektivismus, sei es auch auf einem Kollektiv-Subjektivismus, aufgebauten Frömmigkeit. Immer mehr Ringe legen sich um das alte Zentrum kirchlichen Betens und kirchlichen Gottesdienstes, so daß dieser Kern (unbeschadet seiner steten Existenz und Gültigkeit) optisch und gefühlsmäßig in ein verkleinertes Verhältnis zur anschwellenden Umgebung treten mußte. Er trat zurück, verbarg sich — und selbst da, wo etwa der Barock versuchte, diesem innersten Kern nahe zu kommen, ihn gewissermaßen ans Licht zu heben und zu beleuchten — selbst da geschah es in der Form eines beflügelten Volun-

²³⁰ Jb. 14 S. 171.

tarismus oder eines Sensualismus, der über sich hinaus will; es geschah, daß der Glanz und die Glorie von außen her an das Mysterium herangetragen und hineingetragen wurde, an und in das Mysterium, dessen eigenes, inneres, abgründiges Leuchten man nicht mehr sah und erkannte, auch wenn man um seine Kraft und seine Wesenheit wußte oder wissen wollte.

Denn wir dürfen nicht nur negieren; wir müssen zugestehen, daß auch die Menschen des Barock eine Ahnung von dem Mysterium und eine Sehnsucht nach dem Mysterium hatten. Schon die Tatsache des Ungenügens am Menschen an sich, das Unbefriedigtsein vom Renaissanceideal, die Sprengung der Schranken des 'homme clos' mußte an gewissen Stellen einen Weg freimachen, eine Öffnung schaffen, ein Organ erwecken für andere, jenseits des nur Menschlichen ruhende und wirkende Realitäten; das irrationale Element, das innerhalb der Barockkultur und Barockfrömmigkeit zu finden ist und auf Grund dessen man in grober Übertreibung und Verallgemeinerung gelegentlich den Barock als mittelalterliche Reaktion gegen die Renaissance betrachtet — es war doch unleugbar vorhanden und überwand bis zu einem gewissen Grade die in der Renaissance vorherrschende oder vordringende oder drohende Tendenz einer nur menschlichen Entelechie. All das konnte und mußte — wir dürfen nicht sagen zum Mysterium, zur Liturgie hinführen, aber doch zum Ahnen und Suchen des Mysteriums locken und reizen. Dazu kam dann das im Barock immer wieder bemerkbare Auftreten eines offensichtlichen religiösen Gemeinschaftswillens: die große Barockkirche schloß die betende Gemeinschaft gleichsam in einen mächtigen Raum, zu einem Gebet zusammen, bestürmte sie mit einer Herrlichkeit, umhüllte sie mit einem Jubel²³¹. Die Gemeinschaftsandachten — wie das gemeinsame Rosenkranzgebet bei allen Gelegenheiten — nahmen stetig zu; die Prozessionen scheinen einen einzigen, allen den vielen Teilnehmern gemeinsamen Kult- und Dienstwillen zu bekunden; die Wallfahrtszüge führen ganze Pfarreien und Gemeinden an ein kultisches Ziel, ballen die Menschen ganzer Landschaften an einem Ort zusammen. Bedeutet dieses alles nicht eine Absage an den Individualismus? An den Individualismus, an das Prinzip der gegenseitigen Absonderung vielleicht; aber was dafür eintritt, ist nicht eine objektive und objektivierende Gemeinschaft, sondern, wie wir schon einmal hervorhoben, der Kollektiv-Subjektivismus: Es ist ein

²³¹ Man vgl. den ästhetischen Eindruck eines barocken Prunk-Gottesdienstes in Douai auf den Engländer William Filch, der 1586 Kapuziner wurde, bei H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* II (1932) 154. Er rühmt (vgl. Jb. 14 S. 525) 'la grande solennité de la messe . . . l'autel bien paré, une multitude de cierges sur l'autel et tout en l'autour du chœur . . . le chœur fourni de prêtres, clercs et chantres . . . l'ineffable douce mélodie et l'incomparable et divine harmonie des orgues bien accordées et des voix très suaves'.

unvollendeter Umweg zur liturgischen Gemeinschaft. Und damit scheinen alle zur Liturgie positiven oder positiv scheinenden Strebungen der barocken Frömmigkeit — wenigstens was ihren allgemeinen Charakter betrifft — gekennzeichnet: es sind Zeugen von Spannungen, Bedürfnissen, Nöten, Ahnungen, Zeugen sogar eines Glaubens und einer Gewißheit — aber die Wege zu solchen Zielen wurden nicht zu Ende gegangen; zu weit waren für die allermeisten die Umwege, zu stark und tief locken die Macht und die Pracht des Sensualismus, des Herrlich-Menschlichen, des Irdisch-Schönen, über die jene Umwege führen mußten.

b) Liturgische Tendenzen und Theorien.

Es wäre aber fast ein Wunder zu nennen, wenn in einer Zeit der Antithesen, der Spannungen, der Häufungen, wie es der Barock war, nicht auch die Liturgie im engeren Sinn in den Gesichtskreis wenigstens einiger Menschen oder einiger Gruppen getreten wäre und dort Beachtung und Pflege gefunden hätte. Die von der humanistischen Philologie und Geschichtsforschung begonnene kritische Bearbeitung der alten liturgischen Quellen²³² wurde in der Folgezeit mit Eifer, Begeisterung und Erfolg fortgesetzt, ja man kann — nach dem Umfang und der wissenschaftlichen Bedeutung der Produktionen zu schließen — gerade in der zweiten Hälfte des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jh. auch von einer Hochblüte der Liturgik sprechen²³³. Über Melchior Hittorp gelangt man zu Goars *Εὐχολόγιον* (1647), zu Renaudot und den Brüdern Assemani, dann zu Ménard, zu Mabillon und seinem Schüler Edmond Martène, zu Joseph M. Thomasius und bis herauf zu Martin Gerberts *Monumenta veteris Liturgiae Alemannicae* von 1779, die freilich schon in die Aufklärungszeit einmünden. In Italien tritt der große Historiker und Bibliothekar Ludwig Anton Muratori (1672—1750) mit seiner *Liturgia Romana vetus* in diese Reihe. Neben der Quellenausgabe und -behandlung ist es aber auch der Sinn und das Wesen der Liturgie, die in dieser Periode der Liturgiewissenschaft die Theologen beschäftigen; so herrscht eine lebhafteste Kontroverse zwischen der mystischen und der rein historischen Deutung der Symbole und Riten. Aber die liturgischen Erkenntnisse möchten gelegentlich auch weiter dringen, über die Wände der Bibliothek und der Gelehrtenstube hinaus.

Den Schritt von der Geschichtsforschung in die praktische liturgische Seelsorge wagt etwa der schon genannte L. A. Muratori, wenn er — unter anderem — ein Buch *Della regolata Divozione dei Cristiani* veröffentlicht, das später auch ins Deutsche übertragen wurde²³⁴. Hier

²³² Vgl. Jb. 14 S. 157.

²³³ Vgl. O. Casel OSB, Art. *Liturgiewissenschaft in Rel. in Gesch. u. Gegenwart*² III 1689, wo wir auch einen guten, gedrängten Überblick bekommen.

²³⁴ Diese Übersetzung liegt mir vor: *Die wahre Andacht des Christen. Untersucht und von dem weltberühmten L. A. M . . . unter dem Nahmen Lamindi Pritanii*

nimmt er — maßvoll, vorsichtig und schonend, aber doch ernst und historisch begründend — Stellung gegen die Übertreibung des Marienkults in seiner Zeit²³⁵, gegen die barocke Andachtshäufung und Überschneidung²³⁶, gegen Mißbräuche und Überschreitungen in der Bilder- und Reliquienverehrung²³⁷, gegen das barocke Prinzip der Zerlegung²³⁸, gegen die Bevorzugung der Heiligen im Vergleich zu Gott, selbst in seinem heiligsten Sakrament²³⁹. Er mahnt und arbeitet auch positiv, indem er — wohl weil er es für dringend notwendig hält — sich ausführlich über das hl. Meßopfer und über seinen Wert verbreitet, indem er sogar die Frage beantwortet, „was für einen Teil das Volk, welches der hl. Messe beiwohnt, an derselben habe“, hier auf die Übersetzung

in welscher Sprache beschrieben, neuerlich aber in die teutsche übertragen (Aschaffenburg 1751); vgl. *Lex. f. Theol. u. K.* VII 381.

²³⁵ S. 355: „Aber man muß sich wohl erinnern, daß Maria kein Gott seye . . . Wir müssen sie verehren als unsere Fürsprecherin, nicht aber uns glauben machen, als komme ihr zu, daß sie die Sünden nachlasse, und uns seelig mache. Man höret zu Zeiten sagen, daß sie in dem Himmel befehle: aber mässig sind diese und dergleichen außdrückungen zu nehmen, und zu verstehen, welche einigen Heiligen aus andächtigen Eyffer auß dem Munde gefallen seynd, oder von der kecken Beredsamkeit eines Lob-Predigers außgesagt worden . . .“.

²³⁶ S. 363: „... ist schier in allen Landen der Gebrauch, daß vor dem hochwürdigen Guth die Mutter-Gottes-Lytaney gesungen werde, ehe das andächtige Volk den Seegen empfanget. Dieser Gebrauch ist zwar zu loben, und um so mehr, alsweilen allem Volk diese Arth zu bethen, bekannt ist . . . Es wäre aber doch zu überlegen, ob nicht geziemender wäre, daß die Glaubige eine besondere Lytaney hätten . . .“.

²³⁷ S. 375: „Aber wollte Gott, daß so unsträflich die Lehr der Catholischen Kirchen ist in Betreff der Bildern und heiligen Reliquien; die Andacht des Volcks hierinnfalls eben so wohl eingerichtet wäre.“

²³⁸ S. 381: „Das Volck solte wohl auch dieses einmahl fassen, daß nur eine Mutter Gottes seye, obschon derselben verschiedene Nahmen von verschiedenen Kirchen und Bruderschafften gegeben werden; und daß die Mutter Gottes . . . des Rosencrantzes nicht mehr Gewalt habe weder mehrere Andacht oder Verehrung verdiene, als jene von Berg Carmelo, sondern ebensoviel diese von diesem Orth, als jene von jenem.“ Vgl. o. S. 135.

²³⁹ *Wahre Andacht* S. 382: „Vor allen hernach verdienet einiges Nachdenken die ungereumte Andacht jener dummen Leuthen, welche die unbefleckte Mutter Gottes und andere Heilige mehr als unsern göttlichen Erlöser zu achten scheinen. Man halte nur einen feyerlichen Umgang zu Ehren dieser allerseeligsten Jungfrauen; wie viele werden nicht jene des hochwürdigen Guthes verlassen, um dieser beyzuwohnen. Dieses nemliche thuen sie wohl auch in den Umgang oder Proceßion, welche zu Ehren des Heil. Antonii von Padova gehalten wird; und eben deswegen wurde dieselbe öftters von eyffrigen Bischöffen verboten oder aufgehoben, weilen dessen Fest in die Octav des Frohnleichnams einfiele, allwo man gar oft gesehen, daß alles Volck derselben zulieffe, und jenen feyerlichen Umgang, welcher zu dieser Zeit zu Ehren Jesu Christi unsers HErrn löblich und heilig eingesetzt ist, verliesse. Wann man das Hertz dieses unweisen Volcks einsehen könnte, würde man wohl finden, daß sie mehr Rechnung auf diesen Heiligen machen, weilen sie von ihm Wunder-Wercke erwarten, als auf JEsu Christum den wahren Urheber aller Gnaden und Wunderthaten.“

des Missale zu sprechen kommt und das Muster einer Gemeinschaftsmesse aufstellt²⁴⁰.

Vor allem aber haben wir durch H. Bremond viel Neues und Überraschendes erfahren von liturgischen Erkenntnissen und Bemühungen, wie sie innerhalb der Barockperiode in Frankreich, in der französischen Frömmigkeit, man könnte sogar sagen: im Rahmen der französischen Mystik auftauchen. Selbst wenn wir damit rechnen, daß Bremond den Begriff 'Liturgie' mancherorts noch zu weit faßt, daß er also nicht nur und nicht überall das Kult-Eidos des Mysteriums als Zentrum und Maßstab liturgischen Lebens und Wollens annimmt und daß er daher manches als liturgisch schlechthin betrachtet, was in Wirklichkeit vielleicht doch nur liturgie-angenähert, thematisch mit dem Inhalt oder Wortlaut der Liturgie verwandt war — schon die einmal gebrachte Unterscheidung zwischen 'liturgie canonique' und 'liturgie privée' weist auf die von uns gemeinte Diskrepanz hin —; selbst dann aber müssen wir staunend anerkennen, welche Fülle von liturgischen Anregungen, Wünschen und Versuchen damals in manchen Kreisen der französischen Kirche wach gewesen ist und wirksam werden wollte²⁴¹. Die theologische Wissenschaft ist z. T. liturgiewissenschaftlich orientiert —, über das Historische, Quellenmäßige hinaus: Denis Amelote (1609—78) denkt über das Wesen der hl. Messe im Verhältnis zum Kreuzopfer nach und nähert sich fast dem Begriff des Kultmysteriums; Jacques Jos. Duguet (1649—1733) gibt eine „Philosophie des Opfers“, gibt eine Opfertheorie, bei der die sakramentale Fortsetzung des Todes Christi im Mittelpunkt steht²⁴²; und diese Opfertheorie ist auch vertreten im Katechismus des Oratorianers François Aimé Pouget († 1723). Der große Kanzelredner Nicole Letourneux, eine Zeitlang auch Beichtvater in Port-Royal, gibt gerade in diesen Jahren (1680) sein Buch²⁴³ *De la meilleure Manière d'entendre la Sainte Messe* zum ersten Mal heraus; hier heißt es etwa²⁴⁴: „Die Mehrzahl der Menschen hat keine Ahnung von der Bedeutung des Wortes, das wir so oft bei der Opferfeier sprechen: *Oremus* — es soll heißen, daß ihr euch dem Gebet des Priesters, das ihr durch ihn verrichtet, verbinden müßt und nicht Privatgebete vorziehen dürft; dazu ist nicht die Zeit. Alle anderen Gebete müssen verstummen, wenn der Priester betet und das Opfer für euch vollzieht . . . so wird aus Priester und Volk ein Leib, der Jesus Christus inkorporiert ist . . .“ Oder: „*Le prêtre n'y fait rien à la consécration près que le peuple ne fasse avec lui.*“ Wir wissen, daß damals auch die Übersetzung des

²⁴⁰ Die Ausführungen über das hl. Meßopfer usw. umfassen ein Viertel des ganzen Werkes.

²⁴¹ Eine ganz ausführliche Durcharbeitung des Bremondschen Werkes unter dem Gesichtspunkt der Liturgie in Jb. 14 S. 523 ff.

²⁴² Vgl. E. M. Lange, *Vergessene Liturgiker des 17. Jh.* (Jb. 11 S. 156 ff.).

²⁴³ 'Le fameux livre': Bremond IX 158.

²⁴⁴ Vgl. Lange a. a. O. 161.

Ordo Missae — im Sinne von Letourneux — „in Hunderttausenden von Exemplaren“ verbreitet wurde. „Echt liturgischen Geist“²⁴⁵ verbreitet schon der Kardinal Pierre de Bérulle (1575—1629) mit seinem Oratorium. „Seine ganze Aszetik und Mystik leitet er aus der Liturgie ab.“ „Seine ‘adoration’ und ‘adhérence’ ist die genaue Analogie zum Kultmysterium.“ Nach Charles de Condren († 1641), der Bérulle als General der Oratorianer folgte, ‘le plus haut génie religieux des temps modernes’²⁴⁶, hat der liturgische Opfergedanke das ganze christliche Leben zu formen; bei Jean Jacques Olier († 1657), dem großen Klerikererzieher, „wird klar, wie die Adhärenz-Mystik sich spielend der praktischen Liturgie bemächtigt“²⁴⁷; und wie hier im Prinzipiellen — man möchte sagen: im Systematischen —, so spricht ein liturgie-zugewandter Zug aus einer großen Zahl von einzelnen Äußerungen und Erscheinungen. Bei der großen Mystikerin Marie de l’Incarnation versucht das kontemplative Leben eine vollkommene Ordnung zwischen der individuellen Inspiration und der Autorität der Kirche herzustellen²⁴⁸; eine andere mystische Beterin, Marg. Romanet, empfindet das störend Devotionale und das Mysterium Gefährdende am gotisch-barocken Kruzifix²⁴⁹; wir hören von einer besonderen Tauffrömmigkeit, ja von einer ‘propagande baptismale’²⁵⁰ und von einer Bewegung der häufigen Kommunion²⁵¹.

Es gäbe noch viele andere Beispiele, die man allein aus Bremond gewinnen könnte; und es gäbe auch sicher noch manches über Bremond hinaus. Dürfen uns aber diese — an sich erstaunlichen und im höchsten Grade erfreulichen — Funde und Erkenntnisse verleiten, jene Zeit, also den Barock, als positiv liturgisch, seine Frömmigkeit als allgemein liturgisch orientiert, seine ganze Haltung als liturgie-entstammend anzusehen? Wir müssen uns vor solchen Schlüssen hüten. Der Barock als geistige Form eines Zeitalters ist und bleibt seinem Wesen nach unliturgisch, auch wenn er im breitrollenden Strom seines mächtigen Voluntarismus da und dort liturgisches Gut und liturgisches Fühlen mittragen kann. Da und dort, mehr oder weniger häufig, aber doch verstreut und eingeschränkt.

²⁴⁵ So H. H. in Jb. 14 S. 527.

²⁴⁶ Bremond III 358.

²⁴⁷ Vgl. Jb. 14 S. 529.

²⁴⁸ Bremond VI 175; Jb. 14 S. 533; vgl. o. S. 144 u. außerdem H. Hatzfeld, *Klassische Frauenmystik in Spanien u. Frankreich* (Span. Forsch. d. Görr.-Ges. I 7) 257: „Marie ist immer auf das Was gerichtet, das ihr geschieht, und auf die Gleichheit dieses Geschehens mit den Verheißungen der Schrift und den Mysterien der Kirche . . .“

²⁴⁹ Bremond VI 319.

²⁵⁰ Bremond IX 37.

²⁵¹ Vgl. Bremond IX 73: ‘Au début du XVII^{me} siècle, la cause de la communion fréquente était pleinement gagnée.’ Hier wird auch das Werk des Jesuiten Chr. Machault angeführt: *De frequenti usu sanctissimi Eucharistiae sacramenti libellus* (1655). Über Massenkommunionempfang an bayrischen Wallfahrtsstätten vgl. Schnell a. a. O. 73.

Es ist eine lokale Einschränkung. Hören wir — abgesehen von Muratori — auch sonst viel von einer „Liturgischen Bewegung“ außer in der großen französischen Restauration des 17. Jh.? Haben die liturgischen Gedanken auch in den anderen Ländern so mitgesprochen wie in Frankreich? In Spanien, in Deutschland, in Italien? Steht nicht neben der (lange in den Hintergrund getretenen) metaphysischen Mystik einer Marie de l'Incarnation mächtiger und beherrschender, gewissermaßen für den Barock tonangebend, die psychologische der hl. Teresa²⁵² und die ganz anthropozentrische des Angelus Silesius? Wir können dabei denken, daß ja auch der französische Barock innerhalb des Ganzen eine Sonderstellung durch seine 'Klassik' einnimmt! Und es ist eine zeitliche Beschränkung! Man spricht von einer „kurzen Zeit der Hochklassik“ (1650—1700), in der sich die Messe einer wirklichen liturgischen Deutung erfreut hat²⁵³. Und diese kurze Spanne ist umgeben von rein subjektiver Haltung und Auffassung — auch in Frankreich²⁵⁴. Und endlich: es ist doch auch eine persönliche Einschränkung. Mögen auch von einzelnen Männern her die liturgischen Tendenzen in Wort und Schrift und literarischer Verbreitung ins Volk gedrungen sein, der ganzen Zeit konnten sie doch keineswegs ihren Charakter ausdrücken, die Widerstände der Zeit konnten sie nicht überwinden, ja sie selbst blieben — trotz einer vorübergehenden Blüte — mehr oder weniger stille Opposition gegen die Zeit. Da steht gegen das Oratorium Bérulles und Condrens immer die ganz individualistische Frömmigkeit von Port-Royal, die A-liturgie Pascals, und vor allem die mächtige, ja fast allmächtige Seelenführung der Jesuiten²⁵⁵. Mochten auch die liturgischen und liturgiewissenschaftlichen Bestrebungen vorhanden sein, mochten sie auch bis zu einem gewissen Grade bekannt und ihre Forderungen z. T. erfüllt werden — man kann sich selbst beim Sehen all dieser Erscheinungen nicht des Eindrucks erwehren, als ob sie nur neben der allgemein gültigen Frömmigkeit einhergingen, nur in ihrem Schatten stünden. Es waren Gelehrte, es waren mystische Seelen, die das Mysterium erkannten und ihm dienten, sie gaben sich Mühe zu wirken und errangen unstreitig in Frankreich zu einer bestimmten Zeit manche Erfolge — aber diese Bewegung blieb auf die Dauer und im letzten Sinn doch einsam; es blieb selbst in den Tagen

²⁵² E. M. Lange, Einl. zu Bremend, *Das wesentliche Gebet* (1936) 15; Hatzfeld (Anm. 248) a. a. O.

²⁵³ Jb. 14 S. 537.

²⁵⁴ Vgl. Bremond IX 156: 'À la messe, écrivait François de Sales, je vous conseille plutôt de dire votre chapelet que toute autre prière vocale. Soixante ans plus tard, il eût peut-être dit la même chose, mais sur un ton plus hésitant.'

²⁵⁵ Bremond VIII 262 (vgl. Jb. 14 S. 536) sieht hier 'le théocentrisme cédant sa primauté au culte moral du moi, ou à l'anthropocentrisme'. In diese Sphäre gehört wohl auch der dem Subjekt ziemlichen Spielraum gewährende Probabilismus.

der größten Erfolge ihr gegenüber noch eine gewisse Scheu in der öffentlichen kirchlichen Meinung. Die Kirche 'tolerierete' sie, wenn man sie nicht als halb-häretisch, als jansenistisch, als sektiererisch beargwöhnte oder bekämpfte. Duguets *Année Chrétienne* wird indiziert; das Breve, das Alexander VII. auf Betreiben Mazarins gegen die französischen Liturgiker erließ, nennt sie *filii perditionis*²⁵⁶. Aber auch sonst spüren wir, daß — trotz einer unleugbaren Verbreitung der liturgischen Gebethaltung — diese immer eine Art Ausnahmestellung, eine Sonderart bedeutet; wenn Marg. Romanet für sich die tägliche Kommunion durchdrückte — ihr Beichtvater, der Vertreter der allgemein gültigen Zeithaltung, rät ihr, doch nur *actes de désir* zu erwecken. Das führt uns aber schließlich zu einer sachlichen Einschränkung. Gewiß: wir stoßen oft und vielerorts auf das Verständnis, auf die Erfassung und Auswertung des Objektiv-Sakralen im christlichen Kultmysterium; wir finden oft und oftmals die bewußte und begründete Betonung eines Theozentrismus, der das humanistisch-individualistische Denken und Beten überwinden möchte und gelegentlich auch überwindet. Vorherrschend aber — auch in dieser unzweifelbar 'liturgischen Bewegung' des katholisch-barocken Frankreich — ist doch — das wird bei näherer Prüfung klar — die Anlehnung des Individualistischen, des Subjektiven an die Liturgie, oder vielleicht die Hereinnahme des Liturgischen in das 'panmystische Gebet' des religiösen Subjekts. Bremond mit seiner oben angeführten Unterscheidung von 'liturgie canonique' und 'liturgie privée' lenkt selbst unsern Blick auf diese Tatsache; die 'liturgie privée', die Auffüllung und Erhebung des persönlich-subjektiven Gebets, scheint auf weite Strecken das Hauptziel und der Haupterfolg, nicht das *ἔργον*, die tätige Teilnahme am liturgischen, objektiven Tun der Kirche, nicht das Handeln als Kirche. Die eucharistische Frömmigkeit gibt davon ein deutliches Bild, etwa bei der Frage der häufigen Kommunion: „Die Kommunion erscheint der breiteren Öffentlichkeit weniger ein liturgisches als ein asketisch-mystisches Problem. Die Häufigkeit ist hier eine individuelle und seelenführungsmäßig zu regelnde klassische Mitte und Resultante aus den Komponenten Sehnsucht und Würdigkeit, Gottverherrlichung und Seelennutzen, Hunger und Lauheit, Theozentrik und Anthropozentrik, oui und non, Amour und Révérence, Rigorismus und Laxismus“²⁵⁷. Und so münden auch die Ansätze dieser liturgischen Frömmigkeit häufig genug wieder in die gotisch-

²⁵⁶ Über die Intrigen, die zu dieser Entscheidung führten, vgl. Bremond IX 180 ff. Br. nennt den Kampf Mazarins gegen de Retz u. a. eine 'chantage', eine 'escroquerie'. Es ist aber auch anzunehmen, daß Mazarin seine Intrige auf einem breiteren Boden, der vorwiegenden theologischen und öffentlichen Meinung, aufbauen konnte.

²⁵⁷ So die zusammenfassende Formulierung der Br.schen Aufstellungen in Ib. 14 S. 537.

barocke Linie ein. Gerade aus dem eucharistischen Eifer jener Bewegung entstehen — und das entspricht doch der barocken Schwellungstendenz — neue 'Dévotions', entsteht etwa die 'Adoration réparatrice', die Sühneanbetung der Benediktinerin Cathérine de Bar, oder die 'Dévotion toute particulière à la vue des saintes espèces' von Père Noulleau oder der 'Chapelet du Saint Sacrement'. Es entstehen hier neue Hymnen, die sich an die Liturgie anlehnen, aber doch vom Geist des subjektiven Betens erfüllt sind, es entstehen, wie Bremond wieder selbst sagt, 'prières semi- ou quasi-liturgiques'. Aufs engste verbindet sich die eucharistische und liturgische Frömmigkeit mit der Herz-Jesu-Frömmigkeit — bei Bérulle oder dem hl. Jean Eudes (1601—80) — oder der Infant-Jésus-Verehrung bei Jeanne Péraud (1631—76). Das aber erscheint uns besonders typisch: es ist das Eingehen des Liturgischen in die charakteristischen Bezirke des kirchlichen Barock.

So können wir sagen: Im ungeheuren Kräftesystem oder Kräftegemenge des Barock gab es unzweifelhaft auch eine liturgistische Komponente; aber gegen die Komponenten, die aus dem Subjektivismus und Sensualismus hervorbrachen, kamen solche Einzelbestrebungen nicht auf; die a-liturgischen Elemente waren und blieben die stärkeren, sie geben dem barocken Schwung die entscheidende und nachhaltige Richtung. Es gab liturgiefreundliche Phänomene im Barock, aber der Barock mit seinem Wesen drückt diese Phänomene auch wieder in den Hintergrund, in die Opposition, in die Vergessenheit. Die Liturgie und das Mysterium waren nicht „fremd“, aber sie waren nicht entschieden und lebendig und allgemein genug, um eine Mission — oder auch nur eine weithin gültige Signatur — zu werden. Wäre die lokal und zeitlich, persönlich und sachlich eingeschränkte liturgische Bewegung des Barock durchgedrungen, dann hätte es die große, radikale Negation der vergangenen Frömmigkeit durch die Aufklärung nicht gegeben.

7. Wirkung und Nachleben.

Die Signatur, die der Barock der christlichen, insbesondere der katholischen Frömmigkeit aufgedrückt hat, ist mit dem Zusammenbruch der Barockkultur nicht untergegangen. Zu mächtig, zu elementar war dieses Leben, als daß es mit den Äußerlichkeiten ganz verschwunden wäre, — ja, es hat in die Aufklärung und über die Aufklärung, über die Säkularisation, über die napoleonischen Kriege hinaus, wenigstens in einigen Ländern Europas, in Italien, in Süddeutschland (Bayern und Österreich), in Spanien, noch um die Reste des barocken Lebensstiles gerungen — ein zäher Kampf, der wahrlich nicht immer siegreich, der aber doch für die Vitalität der Barockfrömmigkeit charakteristisch und für die Zukunft bedeutsam war. Noch in den Kirchen des Empire und des Klassizismus hat man — wenn auch in reduzierten Formen —

barocke Altäre und Figuren aufgestellt²⁵⁸. Das Volk wehrt sich bis weit in den Josephinismus und die Montgelaszeit hinein um seine szenischen Andachten, um seine Passions- und Weihnachtsspiele, die so sehr seinem Empfinden entsprechen, die seinen psychischen Bedürfnissen und religiösen Emotionen so weit entgegenkamen. Immer wieder gab es Petitionen, Verbotsübertretungen, Zank und Strafen²⁵⁹. Das Volk, dem der aufklärerische Rationalismus drakonische Gesetze gegen das Wallfahren aufnötigte — ein Vorgehen, das dem deutschen Volkstum und Brauchtum den schwersten Stoß, vielleicht den Todesstoß, versetzt hat²⁶⁰ — das Volk war vom Barock her noch so an seine Wallfahrten gefesselt, daß es sie nicht leicht preisgab oder vergaß. Wo es nur möglich war, wurde eine Wiederherstellung versucht, wie etwa zu Viölau im Schwäbischen²⁶¹; ja zu Neuburg am Inn entstand noch mitten in dieser Periode eine neue Wallfahrt²⁶², die von der liberalen Intoleranz des Staates auf das wütendste bekämpft wurde. Fest hielt das Volk auch — und hier gelang der Widerstand am besten — an der Pracht und dem Formenreichtum und der Farbigkeit der Prozessionen, aber auch gelegentlich an der göttlich-weltlichen Dialektik des Barock. Um nur ein Beispiel zu nennen: welch ein Gemisch von theophorischer Prozession, Bittgang, Ehrenparade und historischem Festzug bietet eine Festlichkeit, die im Juni 1809 zu Hall in Tirol nach der zweiten Befreiung von den Bayern stattfand! Wir lesen²⁶³:

Dort lebte noch die Erinnerung an jenen einstigen Monstrezug, den Ritter Waldauf vor 300 Jahren von seinem Burgsitz Rettenberg aus in Szene gesetzt hatte. Unter einem Sammetbaldachin wurde das Marienbild der Waldaufschen Kapelle auf einem reichverzierten Wagen, den 6 Braune zogen, durch die Stadt gefahren. In buntem Wechsel schritten voran gepanzerte Ritter mit Standarten und Lanzen, Engelchöre und Schäferpaare, die Schulkinder und 12 Zünfte mit ihren Fahnen, Trompeter zu Pferd in alt-

²⁵⁸ Vgl. z. B. die Altäre von Flintsbach (Obb.), die Altäre und Figuren von Lechbruck (Anm. 213), die Statuen von Altfranhofen (Ndb.).

²⁵⁹ Vgl. verschiedenes interessantes Material bei H. Friess (o. Anm. 185): der Fall Geisenhausen (s. o.) war 1803! Über die diplomatischen Winkelzüge Oberammergaus zur Rettung seines Spiels vgl. die hist.-krit. Ausg. d. jetzigen Textes von O. Mausser (1910) S. XII.

²⁶⁰ Vgl. O. Lavffer, *Die Begriffe „Mittelalter“ und „Neuzeit“ im Verhältnis zur deutschen Altertumskunde* (1936).

²⁶¹ Vgl. mein *Wandern u. Sehen* S. 234. Es ist bezeichnend, daß die staatl. Behörden die Erlaubnis zur Zurückholung des Gnadenbildes gaben, jedoch „ohne alles Geräusch“ (was freilich nicht befolgt wurde) — eine heimliche Abwehr der immer noch nicht ganz ausgestorbenen barocken Freude.

²⁶² Vgl. Al. Mitterwieser, *Wallfahrten in der Grafschaft Neuburg* (Ostbair. Grenzmk. 19 [1930] 285 f. = Geschichts- u. Kulturbilder aus der alten Grafschaft Neuburg ob Passau [1930] 65 ff.). Es handelt sich hier um eine i. J. 1802 entstandene Wallfahrt zu einer Quelle („Heiligenbrunn“), die großen Zulauf hatte und von der churbair. Regierung in Verbindung mit der bischöfl. Behörde erst durch 4 Dekrete unterdrückt werden konnte.

²⁶³ Bei Jos. Hirn, *Tirols Erhebung i. J. 1809* (1909) 489.

spanischem Kleid, berittene Bauernbänderien, Bruderschaften, römische, spanische und türkische Reiter. Hinter dem Wagen ging ein Mann mit langem Knebelbart als Ritter Waldauf, dem ein Knappe das Streitroß nachführte, dann Gestalten in alten Trachten, Trompeter und Paukenschläger, Straub mit seiner Schützenkompanie in hechtgrauer Uniform, der Klerus mit der Monstranz, begleitet von den Füsilieren der Stadtmiliz, Stadtrat und Beamtenschaft in Gala, Bauern, bewaffnet mit Hellebarden oder Stutzen, eine endlose Kette von Kranzjungfrauen und anderen Prozessionsteilnehmern.

Mit einer solchen Kraft konnte auch die 'Restauration' des 19. Jh. trotz ihrer ausgesprochenen und laut verkündeten Barockfeindschaft²⁶⁴ nicht aufräumen; ja, durch ihren häufig betonten Konservatismus hat sie wieder manches Barocke — wenn auch in vielfach abgeschwächten, vereinfachten und verdünnten Formen — gerettet. Ja, wenn auch nicht überall der Barock und das barocke, weltfrohe Leben innerhalb der Frömmigkeit so erhalten geblieben ist wie in Österreich, dem „klassischen deutschen Barockland“²⁶⁵, so gibt es gerade in der Volksfrömmigkeit — wir sprechen aus unserer Kenntnis des süddeutschen Lebens heraus, obwohl aus Italien und Spanien noch mehr Belege zu gewinnen wären — auch heute noch zahlreiche barocke Züge: die halbdramatischen, halb eucharistischen Auferstehungsfeiern, die Beliebtheit und Anziehungskraft der hl. Gräber²⁶⁶, das Anwachsen und die Ausstattung der großen Wallfahrten. Bis heute spielt sich in Beuerberg (Isartal) in der Ölbergandacht eine Schauszene mit mechanischen Figuren ab; bis in die jüngste Zeit wurde in einer Kirche des Chiemgaus die Auferstehung des Heilands dramatisiert, indem die Christusfigur aus dem Grab aufgezogen wurde, während hinter jedem der aus Holz ausgesägten Wächter ein Schulbub lauerte, um ihn im richtigen Augenblick mit möglichstem Lärm auf das Pflaster zu schmettern; und in der Nachbarschaft waren bis in die jüngste Zeit die Wächter noch lebendige Männer, die ihren Ehrgeiz drein setzten, beim Niederstürzen einander an Geklirr und Gekrach zu übertreffen! Die Prozessionen der großen Städte in Österreich, Bayern und am Rhein tragen heute noch unverkennbar barockes Gepräge, ausgenommen die nüchterne Kleidung der nicht irgendwie ministrierenden Laienteilnehmer. Aber auch die Prozessionen der kleinen Städte und Dörfer — auch in Mainfranken — füllen die Straßen und Plätze mit einem frohen Durcheinander von Fahnen und Kostümen, von Beten und Singen und Blechmusik und Böllergetöse. Die Marienverehrung, die der Barock auf eine mächtige Höhe brachte, beherrscht heute noch weithin das äußere religiöse Leben

²⁶⁴ Vgl. o. Anm. 84, ferner das Verdikt des Rubens durch Des. Lenz als Cornelius-Schüler, bei G. Schwind OSB, *P. Des. Lenz* (1932) 12 u. 101.

²⁶⁵ Böhm a. a. O. (vgl. o. Anm. 89) 58.

²⁶⁶ Daß sie und ihr Besuch vereinzelt schon im späten MA., allgemein aber erst im Barock aufgetreten sind, zeigt A. Mitterwieser, *Die hl. Gräber der Karwoche in Bayern* (Heimatarbeit u. Heimatforschg. Festg. f. Chr. Frank [1929]) 129 ff.

und Gebaren des Volkes: unsere Maiandachten geben immer noch einen günstigeren Gradmesser für die Volksfrömmigkeit und die Frequenz der Gottesdienste ab als der Besuch der werktäglichen hl. Messen. Die Herz-Jesu-Verehrung, deren Hauptantriebe und Wachstumsmomente in die Barockperiode fallen, erfreut sich heute eines besonderen Aufschwungs und einer besonderen Vertiefung. Wie stark die barocke Tendenz der Spezialisierung und Aufspaltung der sensualistischen frommen Einzelschau bis in die Spätzeit des 19. Jh. lebendig war, mochte der mißglückte Versuch der 'Andacht zum Antlitz Jesu' beweisen²⁶⁷.

So werden wir die Situation wohl in der Hauptsache richtig kennzeichnen, wenn wir die barocke Frömmigkeit als diejenige betrachten, mit der sich die liturgische, die Mysterienfrömmigkeit in erster Linie auch heute noch auseinandersetzen muß. Der Barock war die letzte große, selbständige Form, in der sich der Kult, das gottesdienstliche Leben, die Andacht der Gläubigen in die Kultur hinein begab, mit der sie zusammenschmolz und in der sie sich selbst gestaltete. Was die Gotik angebahnt, die Renaissance noch stärker vermenschlicht hat, ist im Barock zu einer unsagbaren Pracht und Wucht angewachsen. Aufklärung, Romantik und Restauration haben an diesem gewaltigen, imponierenden Bau gerüttelt; sie haben ihm unendlich viel von seiner Herrlichkeit genommen, haben ihn zerstückelt, verunstaltet; sie haben den Barock verlästert und bekämpft, aber sie haben, wie uns eine genauere Kenntnis dieser Strömungen zeigen will²⁶⁸, ihn nicht ganz zerstören können, weil sie die letzten Geheimnisse seiner Kraft nicht erkannten und jenseits ihrer literarisch-intellektuellen oder literarisch-stimmungshaften, also im Grunde kurzlebigen Velleitäten keine eigentlich neue Kraft an die Stelle des Barock setzen konnten, der über sie hinaus lebte, neue Blüten trieb und seine Ehre, die Ehre eines organisch Gewordenen, zu retten vermochte.

Erst das geistige Geschehen der letzten Jahrzehnte scheint an die Wurzel seines Organismus zu rühren. Erst die immer stärker werdende Sehnsucht des Menschen und die Notwendigkeit, über sich selbst hinaus zu blicken und aus sich heraus zu treten, das Subjekt, den anthropozentrischen Standpunkt zu verlassen, ein Objektives, eine geistige, eine überindividuelle Realität mehr und mehr in den Mittelpunkt zu stellen — erst dieser Umschwung des Liberalismus greift auch in den Restkern barocken Wollens und Denkens hinein.

An dieser Zeitenwende steht aber auch, wartend und fordernd, der Primat des Objektiven, der Zug zum Wesentlichen, der in der Liturgie und der liturgischen Frömmigkeit herrschend und formend ist.

²⁶⁷ *Lex f. Theol.* u. K. I 507.

²⁶⁸ Vgl. unsere Aufsätze: *Liturgie, Aufklärung und Klassizismus* (Jb. 9 S. 67 ff.) und *Liturgie, Romantik und Restauration* (Jb. 10 S. 77 ff.).

Glaube, Gnosis und Mysterium.

Von Odo Casel OSB (Maria Laach).

I. Das Kultmysterium in der Gnosis.

In dem „dogmatischen Brief“ Leos d. Gr. an Flavian, einem der „allerwichtigsten päpstlichen Lehrschreiben“¹, heißt es nach den Einführungsworten über Eutyches²:

Gibt es ein größeres Verbrechen, als Gottloses zu denken und Weiseren und Gelehrteren nicht nachzugeben? So unweise werden solche, die, wenn sie durch irgendeine Dunkelheit in der Erkenntnis der Wahrheit gehemmt werden, nicht auf die Worte der Propheten, die Briefe der Apostel, die Aussprüche der Evangelien, sondern sich auf sich selbst stützen. Deshalb sind sie Lehrer des Irrtums, weil sie nicht Schüler der Wahrheit waren. Welche Unterweisung hat jener, der nicht einmal die ersten Sätze des Symbols erfaßte, aus den Blättern des Neuen und Alten Testaments sich erworben?“ (Z. 6—11).

Leo selbst folgt der von ihm als allein richtig bezeichneten Methode, zur Erkenntnis der kirchlichen Lehre *ad propheticas voces, ad apostolicas litteras, ad evangelicas auctoritates recurrere*, indem er nach der Berufung auf das kirchliche Symbol, „das in der ganzen Welt aus dem Munde aller zur Wiedergeburt Berufenen ertönt“ (Z. 11), Worte der Propheten, der Apostel, des Evangeliums anführt. Jedoch benutzt Leo diese Texte nicht etwa in „wissenschaftlicher“ Weise, d. h. er will nicht in philologischer oder philosophischer Beweisführung aus den Texten eine Wahrheit herausstellen. Sie dienen vielmehr zur Bezeugung und Bekräftigung einer im Glauben erkannten und besessenen Wahrheit. Vom Glauben geht Leo aus und sucht an der Hand des Glaubens in dessen Inhalt tiefer einzudringen, wobei die Schriftstellen sowohl bestätigend wie tiefer in die Dogmen hineinleuchtend ihm zur Seite stehen. Das *Symbolum fidei* ist für Leo „des christlichen Glaubens reiner Quell“ (Z. 30); der in ihm ausgesprochene Glaube ist ihm der Ausgangspunkt für das Verständnis der hl. Schrift; denn der aufgestandene Herr „gab (den Jüngern) durch seinen Hauch das heilige Pneuma und eröffnete ihnen durch die Gabe des Lichtes der Erkenntnis

¹ Fr. Diekamp, *Analecta Patristica*. Texte u. Abh. zur griech. Patristik (1938) 94; ebd. 77 das Enkomion des Erzbischofs Gennadios von Konstantinopel auf den Brief Leos; dazu Diekamp 93—6.

² PL 54, 757. *S. Leonis M. tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum* (ep. XXVIII) recensuit C. Silva-Tarouca S. I. (1932) S. 20 f.

(Gnosis) die verborgenen Tiefen der heiligen Schriften“ (Z. 146 f.); wer „das Licht der Erkenntnis (Gnosis) erwerben“ will, muß „auf dem weiten Felde der heiligen Schriften sich abmühen“ (Z. 12).

Wie in seiner *Ep. dogm.*, so hat Leo auch in seinen Predigten in echt römischer Klarheit und Entschiedenheit diesen wahrhaft kirchlichen Weg eingeschlagen: vom Glauben durch das Studium der heiligen Schrift zur vollen Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit. So sagt er z. B. im *Sermo XXVII In Nativ. Dni.* VII cp. 1³:

„Wenn wir zur Erkenntnis (Gnosis) des Mysteriums der Geburt Christi aus der Jungfrau-Mutter hinzutreten, so wollen wir das Dunkel irdischer Beweisgründe von uns fernhalten; der Dunst weltlicher Weisheit weiche vor dem Auge des erleuchteten Glaubens. Denn göttlich ist die Auktorität, der wir glauben, göttlich die Lehre, der wir folgen. Ob wir der Bezeugung des Gesetzes oder den Aussprüchen der Propheten oder dem Schalle des Evangeliums innerlich lauschen — wahr ist, was der selige Johannes voll des heiligen Pneumas rief: 'Im Anfang war der Logos'“ usw.

Oder *In Nativ. Dni* IX cp. 1⁴:

„. . . Daß (in Christus) zwei Substanzen in einer Person zusammengekommen sind, das erklärt keine (rationale) Darlegung, wenn der Glaube es nicht glaubt . . . Freuen wir uns also, daß wir nicht imstande sind, ein so großes Mysterium der Barmherzigkeit auszusprechen; fühlen wir, daß es gut für uns ist, zu unterliegen, indem wir es nicht vermögen, die Erhabenheit unseres Heiles zu erklären. Niemand steht der Erkenntnis der Wahrheit näher, als wer erkennt, daß, so sehr man auch in den göttlichen Dingen vorankommt, doch immer ein Rest zum Suchen übrigbleibt . . .“

Die oben nach Leo gezeichnete Stufenleiter der wahren „Theologie“ hat der hl. Hilarius meisterhaft in kurzen Sätzen aufgezeigt⁵:

„In den göttlichen Dingen (= in der Theologie) darf man nicht nach menschlicher und weltlicher Denkweise reden; auch soll man nicht durch einen gewaltsamen und unklugen Vortrag eine Verkehrtheit herauspressen, die eine dem gesunden Sinne der himmlischen Worte fremde und gottlose Bedeutung hat. Lesen wir, was geschrieben ist, und verstehen wir, was wir gelesen haben — dann werden wir die Pflicht des vollendeten Glaubens erfüllen (*perfectae fidei officio fungemur*). Was wir über die physische Wirklichkeit Christi in uns sagen, ist töricht und gottlos, wenn wir es nicht von ihm gelernt haben . . .“

Also nicht nach menschlicher Logik ist in theologischen Dingen zu entscheiden, sondern nach der Schrift, die aus dem Glauben heraus zu deuten ist; dies führt zur Vollendung des Glaubens (d. h. zur Gnosis).

Schon im I. Buch seines Werkes über die Trinität hatte Hilarius in einleitenden Sätzen zu derselben theologischen Methode gemahnt. I 13 zitiert er Kol. 2, 8—15 und fährt fort:

³ PL 54, 216 C. Vgl. ebd. 231 A.

⁴ PL 54, 226 B. C.

⁵ *De trinitate* VIII 14.

„Der feste Glaube lehnt die verführerischen und unnützen Probleme der Philosophie ab; die Wahrheit gibt sich nicht der Falschheit zur Beute, indem sie dem Truge menschlicher Torheit unterliegt; sie hält nicht Gott innerhalb der Denkweise der gewöhnlichen Erkenntnis fest, bestimmt nicht über Christus gemäß den Elementarlehren der Welt, da doch in ihm die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. Da in ihm die Unbegrenztheit ewiger Macht wohnt, so geht die Macht ewiger Unbegrenztheit über den Umfang des irdischen Geistes hinaus . . . All dies, was über die Erkenntniskraft der menschlichen Natur hinaus von Gott gewirkt wurde, unterliegt auch nicht der natürlichen Denkweise. Denn die Tat einer unbegrenzten Ewigkeit erfordert zu ihrer Bemessung auch eine unbegrenzte Urteilkraft. Wenn Gott Mensch, wenn der Unsterbliche tot, wenn der Ewige begraben wird, so gilt dafür keine Methode des Erkennens, sondern nur die Ausnahmestellung der Macht. Und andererseits, wenn aus einem Menschen Gott, aus einem Toten ein Unsterblicher, aus einem Begrabenen ein Ewiger wird, so ist das nicht nach der Einsicht, sondern nach der Kraft zu bemessen.“

Gegenüber den I 15 charakterisierten Irrlehren, die „die machtvolle Wesenheit Gottes nach der Schwäche ihrer Natur einschränken“ und das Unbegrenzte innerhalb der Grenzen ihres Verstandes einschließen“, „Schiedsrichter in der Religion“ sein wollen, „wo doch der Gehorsam das Werk der Religion sein sollte“, zeigt Hilarius I 18 die wahre Aufgabe der Theologie:

„Ihr, die die Glut des Glaubens und das Suchen nach der von der Welt und den Weisen der Welt ungekannten Wahrheit zur Lesung gerufen hat, müßt daran denken, daß die schwächlichen und törichten Denkweisen irdischer Geister abzulegen und alle Engen unvollkommener Einsicht in frommer Erwartung des Lernens auszuweiten sind. Neue Erkenntniskräfte des wiedergeborenen Geistes sind nötig, damit einen jeden sein Bewußtsein gemäß der ihm geschenkten himmlischen Zeugung erleuchte. Man muß also, wie der hl. Jeremias (23,22) mahnt, zunächst durch den Glauben in der Wesenheit Gottes stehen; wenn man über Gottes Wesenheit hören soll, so muß man seine Erkenntniskraft nach dem regulieren, was der Wesenheit Gottes angemessen ist; regulieren also nicht nach irgendeiner Erkenntnisregel, sondern nach der Unbegrenztheit. Ja wer sich bewußt ist, daß er gemäß dem hl. Petrus in seinem 2. Briefe (1,4) der göttlichen Wesenheit teilhaftig geworden ist, der messe Gottes Wesenheit nicht nach dem Gesetze seiner (eigenen) Wesenheit, sondern wäge die göttlichen Äußerungen nach dem Maße der majestätischen göttlichen Selbstoffenbarung ab. Der beste Leser ist der, der die Erkenntnis der Worte mehr von den Worten erwartet, als daß er sie in sie hineinlegte, der mehr von dannen trägt, als daß er hineintrüge, der nicht den Worten aufzwingt, was er vor der Lesung als deren Sinn angenommen hat. Da die Rede über Gottes Dinge geht, so wollen wir Gott die Selbsterkenntnis zubilligen und seinen Worten in frommer Verehrung huldigen. Denn der, der nur durch sich selbst erkannt worden ist, ist sich selbst Zeuge genug.“

Der Mensch kann und soll also nicht mit seinen rein menschlichen Denkkraften an die göttlichen Dinge herantreten. Vielmehr muß die Gotteserkenntnis der Christen auf dem neuen, in der Taufe

ihm geschenkten Leben, der Zeugung aus Gott, aufbauen; nicht der neutrale, nach menschlich-logischen Gesetzen denkende Geist, sondern der Glaube, durch den der Mensch an Gottes eigener Wesenheit teilhat, kann ihm den Weg zu der tieferen Erkenntnis bahnen. Wie der Herr selbst im Evangelium Mt. 11, 27 lehrt: „Niemand kennt den Sohn außer dem Vater und den Vater außer dem Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“, so durchzieht das ganze Werk des Hilarius über die wahre Sohnschaft in Gott die immer wiederholte Mahnung, daß der Mensch sich in den Mysterien des Glaubens nicht auf seinen bloßen Verstand stützen, vielmehr den Maßstab allein in Gott suchen müsse, d. h. in der göttlichen Offenbarung.

„Töricht ist es“, sagt der Kirchenvater III 18, „die Schmähung der Unterweisung darauf abzielen zu lassen, daß das, was untersucht wird, seiner Wesenheit nach nicht verstanden werden kann . . . Wir, deren Erkenntnis auf sichtbare, körperliche Dinge beschränkt ist, jagen Unsichtbarem nach, versuchen uns an Unfaßbarem.“ Deshalb stellt sich Hilarius III 20 als schlichter Gläubiger dem vorwitzigen Logiker gegenüber:

„Dich, wer immer du seist, der du dem Unerforschlichen nachjagst und strenger Schiedsrichter über die göttlichen Verborgenheiten und Wunderkräfte bist, dich befrage ich, du mögest mir Unerfahrenem, der nur Gott in allen seinen Worten Glauben schenkt, den Grund nur dieser einen Tatsache mitteilen. Auf den Herrn höre ich, und weil ich der Schrift glaube, so weiß ich, daß er nach seiner Auferstehung sich oft vielen Nicht-Gläubigen im Leibe zu schauen gegeben hat (folgt die Erzählung von Thomas) . . .“

24: „Man darf nicht so sehr auf die menschliche Klugheit vertrauen, daß man das, was man weiß, für vollkommenes Wissen hält und in dem, was man im eigenen Geiste überlegt und für abgeschlossene Wahrheit hält, die letzte Seinsbegründung sieht. Denn das Unvollkommene kann das Vollkommene nicht fassen, und wer sein Sein aus einem anderen zieht, kann nicht in abgeschlossener Weise die Erkenntnis seines Urhebers oder die des eigenen Seins erlangen. Sich selbst erkennt er nur soweit, als sein eigenes Sein reicht, und er kann sein Wissen nicht über die Grenzen seiner Natur hinaus ausdehnen. Denn seine Bewegung verdankt er nicht sich selbst, sondern seinem Urheber; und deshalb ist, was in Hinordnung auf ein anderes aus einem Urheber sein Dasein hat, sich selbst gegenüber unvollkommen, da es eben aus einem anderen hervorgeht. Notwendigerweise ist es gerade in dem, worin es vollkommenes Wissen zu haben glaubt, unweise; da es die Begrenzung seines Wesens nicht erwägt und die Dinge in die Schranken der eigenen Schwäche einengt, rühmt es sich fälschlich der Weisheit. Weise zu sein ist ihm ja doch nicht über seine Erkenntniskraft hinaus möglich, und die Schwäche seines Seins ist auch die seines Erkennens.“ Auf solches Denken trifft I Kor. 1, 17—25 zu. „Jeder Unglaube ist daher Torheit; denn er benutzt nur den Maßstab seiner unvollkommenen Erkenntniskraft, wägt alles nach der Einsicht seiner Schwäche ab und glaubt, was er nicht faßt, könne nicht wirklich werden. Quell des Unglaubens ist also das Denken der Schwäche; der Unglaube glaubt, das könne nicht geschehen sein, was er als unmöglich definiert.“

III 26 schließt ab:

„Nichts von den göttlichen Wirklichkeiten ist nach der Einsicht des Menscheingeistes zu behandeln . . . Wenn wir die Erkenntniskraft unserer Torheit richtig erkannt und die Unklugheit unserer natürlichen Beschränktheit erfahren haben, dann werden wir durch die Klugheit göttlicher Weisheit in die Weisheit Gottes eingeweiht werden: dann, wenn wir ohne Maß die Wunderwerke in der Kraft Gottes messen, wenn wir den Herrn der Natur nicht in die Naturgesetze einzwängen, wenn wir nur das in bezug auf Gott für glaubhaft erachten, wofür als Glaubensforderung er selbst uns Zeuge und Urheber ist.“

Wie die Erkenntniskraft, so ist auch unsere Ausdrucksfähigkeit dem Göttlichen gegenüber unzureichend:

IV 2: „Wir wissen wohl, daß zur Erklärung der göttlichen Dinge weder die menschliche Sprache noch die Vergleichsmöglichkeit der menschlichen Wesenheit ausreichen kann. Was unaussagbar ist, das kennt nicht die Grenze und das Maß einer Sinndeutung; was pneumatisch ist, ist unterschieden von der Gestalt und Bildlichkeit körperlicher Dinge.“ Doch sind Worte und Vergleiche aus dem Sprachgebrauch „zwar nicht der Würde Gottes angemessen, wohl aber für die Schwäche unseres Geistes notwendig; wir werden nämlich durch die uns geläufigen Dinge und Worte aussprechen, was wir erkennen und verstehen“.

Ähnlich heißt es X 53, nachdem der „Glaube der Kirche“ in seiner alle Wahrheit vereinenden Kraft gepriesen worden ist:

„Ich weiß wohl, wie sehr die Erhabenheit des himmlischen Mysteriums die Schwäche der menschlichen Einsicht hemmt, so daß wir jenes nicht leicht mit Worten aussprechen oder mit unserer Erkenntnis beurteilen oder gar im Geiste umfassen können . . .“ Am Beispiel von Auge und Sonne zeigt Hilarius: „Eine niedrigere Natur wird den Seinsgrund einer höheren Natur nicht verstehen; himmlisches Sein unterliegt nicht menschlichem Begreifen. Was dem Bewußtsein eines Schwachen unterworfen wird, das bleibt in der Seinslage der Schwäche. Gottes Macht geht über den Menschegeist hinaus; wenn dieser in seiner Schwäche sich zu jenem hin ausstrecken will, wird er noch mehr geschwächt, da er seinen eigenen Besitz verliert, indem das Wesen der göttlichen Dinge ihn erst recht blendet . . .“ Wie man die Sonne nur dann sieht, wenn man sie in rechter Weise und in gebührendem Maße sehen will, durch übermäßiges Streben aber nichts von ihr sieht, „so hast du auch in den göttlichen Dingen die Möglichkeit zur Erkenntnis, wenn du dich in dem Erkenntnisstreben an dein Können hältst“.

Der an der Schrift sich ausrichtende Glaube wird auch X 67—71 als die Quelle des Lebens gepriesen:

„Der Glaube ist ohne Fährlichkeit, und jedes fromme Bekenntnis ruht in Sicherheit im verborgenen Gottesmysterium . . . Im Glauben an dieses Mysterium ist Leben . . .“ (68). „Der ehrfurchtsvolle Glaube zweifelt nicht an der Allmacht Gottes und ist nicht an das Wesen menschlicher Schwäche gefesselt; er verachtet vielmehr das in sich selbst Hinfällige und Irdische und nimmt den Glauben an das göttliche Versprechen über das Maß leiblicher Verfassung hinaus (vgl. Abraham) an . . .“ (70:) „ . . . Fromme Pflicht ist es, nicht zu

zweifeln, Gerechtigkeit, zu glauben, Heil, zu bekennen. Nicht ins Ungewisse zu zerfließen, nicht auf dummes Gerede hin sich zu erhitzen, nicht nach irgendwelchem Verstandesdenken die Wundertaten Gottes nachzuprüfen, nicht die Macht mit Grenzen einzuengen, nicht die Gründe unerforschlicher Mysterien zu berechnen — den Kyrios Jesus zu bekennen und an ihn als den von Gott Wiederauferweckten zu glauben, das ist das Heil. Welcher Unsinn ist es, daran herumzudeuteln, wer und welcher Art Jesus ist, da doch das Heil aller darin liegt zu wissen, daß er der Kyrios ist! Ferner, welcher hohler Irrtum des Menschen ist es, über seine Auferstehung zu disputieren, da doch der Glaube an seine Auferstehung zum Leben genügt! In der Einfalt also steht der Glaube, im Glauben die Gerechtigkeit, in dem Bekenntnis die fromme Pflichterfüllung. Gott ruft uns nicht durch schwierige Untersuchungen zum seligen Leben und quält uns nicht mit dem Vielerlei beredter Gelehrsamkeit. Frei und eben ist uns der Weg zur Ewigkeit: wir müssen nur an Jesus als den von Gott Wiederauferweckten glauben und ihn als Kyrios bekennen . . .“

Unter Berufung auf I Tim. 3, 16 nennt Hilarius XI 9 die „Heilsökonomie der Fleischesannahme durch den Herrn“ ein *sacramentum pietatis* — ein unübersetzbares Wort, das man am ehesten mit „Mysterium der Liebeshuld (Gottes)“ wiedergeben könnte⁶, und sagt u. a.:

„Der Apostel zweifelt nicht an dem allgemeinen Eingeständnis, daß das Mysterium unseres Heiles (d. h. der an uns ausgeführte Heilsplan Gottes) nicht eine Schmach der Gottheit sei, sondern eine große Heiligtat⁷ der Liebeshuld. Nicht ist diese also eine zwangsläufige Notwendigkeit, sondern eine Liebeshuld; nicht eine Schwäche, sondern einer großen Liebeshuld Heiligtat; eine Heiligtat, die nicht mehr im Mysterium verborgen, sondern im Fleische geoffenbart ist; nicht mehr schwach durch die Fleischesnatur, sondern im Pneuma gerechtfertigt. Durch die Rechtfertigung des Pneumas sollte unserem Glauben die Schwäche des Fleisches fernbleiben, durch die Offenbarung des Fleisches das Mysterium nicht verborgen sein, durch des Mysteriums unerkennbaren Grund sollte sich das bloße Bekenntnis auf die große Liebeshuld in der Heiligtat richten. So hat der Apostel die Stufenfolge des ganzen Glaubens eingehalten: was Liebeshuld ist, soll Heiligtat sein; was Heiligtat ist, soll Erkenntnis im Fleische sein; was Erkenntnis im Fleische ist, soll Rechtfertigung im Pneuma sein; denn die Heiligtat der Liebeshuld, die im Fleische

⁶ Wenn A. Antweiler (BKV 2. Reihe Bd. VI S. 237 ff.) s. p. meist mit „Geheimnis des Glaubens“, einmal mit „Gottesfurcht“, übersetzt, so scheint mir dies schon wegen der in dem Zusammenhang schon oft verwendeten *fides* unzutraglich. I Tim. 3, 16 *μὴτα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* ist *εὐσεβεία* am ehesten mit „Religion“ (im Sinne der aktiven Gottesverehrung) wiederzugeben. In der latein. *pietas* ist wohl eher die göttl. Liebeshuld. Gnade herauszuhören. *μυστήριον* ist mit *sacramentum* übersetzt, vgl. dazu Jb. 8 S. 225 ff.

⁷ Zum formellen Unterschied von *myst.* benutzt Hilarius *sacramentum*, das aber hier den weiteren Sinn „Mysterium“ hat; an dieser Stelle soll es wohl gegenüber der scheinbaren Schwäche der Fleischwerdung Gottes die dahinterstehende geheimnisvolle Welt der göttlichen Größe und Heiligkeit bezeichnen. Es ist also keineswegs mit „Sakrament“ wiederzugeben, aber überhaupt nicht mit einem deutschen Worte umschreibbar. „Heiligtat“ ist ein bloßer Versuch, der das „Heilige“, das „ganz Andere“ in der „Tat“ Gottes andeuten soll.

geoffenbart wird, wird, damit sie wahrhaft Heiligtat sei, durch die Rechtfertigung des Pneumas im Fleische geoffenbart. Und damit nicht jene Offenbarung im Fleische in ihrer Eigenschaft als Rechtfertigung im Pneuma unbekannt bliebe, so wurde die Heiligtat, die im Fleische geoffenbart, im Pneuma gerechtfertigt, von den Engeln geschaut, den Völkern gepredigt und in der Welt geglaubt wurde, eben diese wurde in Herrlichkeit aufgenommen, so daß sie in allem eine Heiligtat großer Liebeshuld sei: während sie im Fleische geoffenbart, im Pneuma gerechtfertigt wird, von den Engeln geschaut worden ist, den Völkern gepredigt, in dieser Welt geglaubt, in Herrlichkeit aufgenommen wird. Denn der Schau folgt die Predigt, dieser der Glaube, und alles vollendet die Aufnahme der Herrlichkeit, weil auch die Aufnahme der Herrlichkeit eine Heiligtat der Liebeshuld ist und wir durch diesen Glauben an den Heilsplan dazu vorbereitet werden, der Herrenherrlichkeit gleichgestaltet aufgenommen zu werden. Eine Heiligtat großer Liebeshuld ist also des Fleisches Aufnahme, weil durch die Aufnahme des Fleisches die Offenbarung der Heiligtat im Fleische sich vollzieht. Jedoch darf die Offenbarung im Fleische nicht anders bekannt werden denn als eine Heiligtat großer Liebeshuld; denn seine Offenbarung im Fleische ist Rechtfertigung des Pneumas und Aufnahme der Herrlichkeit. Mit welcher Aussicht ist in unserem Glauben das Mysterium des liebevollen Heilsplanes eine Schwäche der Gottheit, wo doch durch die Aufnahme der Herrlichkeit die Heiligtat großer Liebeshuld zu bekennen ist? Und da nunmehr nicht Schwäche, sondern Heiligtat, nicht Notwendigkeit, sondern Liebeshuld vorliegt, müssen wir nun den Grund des Evangelienwortes (Joh. 20, 17; vgl. XI 8) suchen, damit nicht das, was das Mysterium unseres Heiles und unserer Herrlichkeit ist, der gottlosen Predigt als Anlaß diene“⁸.

Trotz ihrer Dunkelheit sagt diese Stelle klar aus, daß die Fleischwerdung Gottes ein Mysterium Gottes ist d. h. aus der unerforschlichen Tiefe der göttlichen Agape hervorgeht, also nicht unserem menschlichen Denken und Abwägen unterliegt. Selbst die entschleierte Wahrheit ist nicht sofort unserem Verständnis zugänglich, wie Hilarius XI 23 sagt:

„(Der Apostel weiß wohl), daß manches nicht sofort beim Hören verstanden wird . . . Hören bezieht sich auf den Laut, Verstehen auf den Sinn, wobei Gott den nach Verständnis Begierigen das Verständnis entschleiert . . . Die Gottesgabe des Verständnisses ist ein Geschenk des Glaubens, durch den die Schwäche unserer Sinne die Gnade der Entschleierung erhält.“ (XI 38:) Die Worte: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ (Mt. 13, 43) beziehen sich nicht auf das leibliche Hören; „der Kyrios wies vielmehr auf die Wissenschaft vom Mysterium hin und verlangte das Horchen auf die Glaubenslehre“.

Über die „vollkommene Fülle“ und die „unerforschbare Tiefe“ der göttlichen Wesenheit spricht Hilarius XI 44—9 in ehrfurchtsvoller Ergriffenheit; es erscheint ihm gottlos, „über jene Wesenheit, die die Fassungskraft des menschlichen Denkens übersteigt, mit Worten etwas aussagen zu wollen, deren Sinnbildskraft noch geringer als ihr Inhalt ist“.

⁸ Die Übersetzung ist nur ein Versuch. Die von Antweiler (s. Anm. 6) ist mir unverständlich.

„Uns (d. h. Hilarius und den Gläubigen) steht der Hauch unzertrennlichen Glaubens bei, der durch die Gabe des eingeborenen Gottes dauernd ist und uns in unbeirrbarer Fahrt zur Ruhe hinführt“ (XII 2).

Auf die spitzfindigen, aus der Logik genommenen Einwände der Arianer gegen die Ewigkeit der Sohnschaft antwortet Hilarius (XII 19):

„Zunächst wäre es darauf angekommen, daß die Menschen, die sich zu einer ehrfurchtsvollen Wissenschaft von den göttlichen Dingen bekannten, dort, wo die Wahrheit der evangelischen und apostolischen Predigt hervorleuchtete, die gewundenen Problemstellungen einer überschlauen Philosophie ablehnten und vielmehr dem Glauben, der in Gott ist, sich anschließen. Das Sophisma einer syllogistischen Fragestellung kann ja leicht einen schwachen Geist des schützenden Glaubens berauben, da eine verfängliche Aufstellung eine einfältige und der Frage sich anpassende Antwort schließlich schon durch die Frageart ihrer Kraft beraubt, so daß, was die Antwort an Bekenntniskraft verliert, das auch dem Bewußtsein verlorengeht.“ Hilarius erläutert das an einem Beispiel und erinnert an die Warnung des Apostels Kol. 2, 8 f. (20:) „Man muß sich also vor der Philosophie hüten, die Bestrebungen menschlicher Überlieferungen muß man nicht so sehr meiden als ablehnen. Man darf ihnen nicht so nachgehen, als seien sie siegreich und nicht vielmehr trügerisch. Wir, die wir Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit verkünden, müssen billigerweise die menschlichen Wissenschaften nicht so sehr fliehen als vielmehr widerlegen und die einfältigeren Geister schützen und unterrichten, damit sie nicht von jenen ihrer Kraft beraubt werden . . . Den Glauben hat der Apostel nicht waffenlos und von aller Begründung entblößt zurückgelassen; wenn er auch für das Heil die Hauptgrundlage bildet, so wird er doch, wenn er nicht durch die Wissenschaft sich unterrichten läßt, zwar im Widerstreit eine sichere Zuflucht bieten, aber nicht die dauerhafte Sicherheit geben, obzusiegen; er wird eine Fliehburg für die schwachen Geister sein; nicht bleibt in ihnen die unerschrockene Tapferkeit, da sie ja die Burg haben. Die frechen Wortgefechte gegen Gott sind also abzuschlagen, die Bollwerke trügerischer Beweise abzureißen, die gottlos sich überhebenden Geister zu zerschmettern, und dies nicht mit den Waffen des Fleisches, sondern denen des Pneumas, nicht mit der Wissenschaft der Welt, sondern der Weisheit des Himmels; so hoch die göttlichen Dinge über die menschlichen erhoben sind, ebenso sehr ragt der himmlische Wesensgrund über irdische Bemühungen hinaus. (21:) Der unruhige Eifer des Unglaubens soll also weichen; er glaube nicht, wir leugneten das ab, was er nicht versteht, was wir allein in richtiger Weise verstehen und glauben . . .“ Dieser Glaube ist allein imstande, die menschliche Unzulänglichkeit auszugleichen: (52:) „Ich jedenfalls werde, solange ich in diesem mir von dir geschenkten Hauche leben werde, dich, heiliger Vater, allmächtiger Gott, wie als ewigen Gott, so auch als ewigen Vater bekennen. Nie werde ich so weit in Torheit und Gottlosigkeit vorstoßen, daß ich, mich zum Schiedsrichter über deine Allmacht und deine Mysterien aufwerfend, meine schwache Erkenntnis sich über die ehrfürchtige Einsicht von deiner Unbegrenztheit und den mir mitgeteilten Glauben an die Ewigkeit emporheben lasse, so daß ich etwa behauptete, du seiest je einmal ohne die Weisheit und

die Kraft und deinen Logos, meinen eingeborenen Gott und Kyrios Jesus Christus, gewesen. Denn die unserer Natur gemäße schwächliche und unvollkommene Sprechweise tut meiner sich auf dich beziehenden Erkenntnis nicht derart Eintrag, daß die Armut der Sprache den Glauben zum Schweigen abdrosselte. Denn wenn Logos und Weisheit und Kraft in uns als unser Werk unserer inneren Bewegung ist, so ist doch bei dir die vollendete Zeugung des vollkommenen Gottes, der dein Logos, deine Weisheit und Kraft ist; er, der sich auf Grund dieser Namen deiner ewigen Wesenheiten als aus dir gezeugt erweist, ist also auf ewig von dir unzertrennlich . . .“

Um den Glauben, den man nach der tiefsinnigen Darlegung Kap. 53 selbst in natürlichen Dingen nicht entbehren kann, betet daher Hilarius am Schlusse seines gewaltigen theologischen Werkes (57:)

„Bewahre, bitte ich, unbefleckt diesen meinen ehrfürchtigen Glauben...“

Schon vorher (VI 37) hatte er gesagt:

„Dieser Glaube ist die Grundlage der Ekklesia; durch diesen Glauben sind die Pforten der Hölle schwach gegen sie. Dieser Glaube hat die Schlüssel des Himmelreiches. Was dieser Glaube auf Erden löst oder bindet, das ist im Himmel gebunden oder gelöst. Dieser Glaube ist die Gabe der väterlichen Offenbarung, Christus nämlich nicht lügenhaft eine aus dem Nichts gewordene Kreatur zu nennen, sondern ihn gemäß seinem eigenen Wesen als Sohn anzuerkennen (vgl. Mt. 16, 16 ff.) . . . Das ist die Offenbarung des Vaters, das die Grundlage der Ekklesia, das die Sicherheit der Ewigkeit. Deshalb hat er (Petrus) die Schlüssel des Himmelreiches, deshalb sind seine irdischen Entscheidungen himmlisch. Ein seit Aionen verborgenes Mysterium hat er durch Offenbarung gelernt, hat den Glauben ausgesprochen, die Wesenheit verkündet, Gottes Sohn bekannt . . .“

De fide war daher wahrscheinlich der ursprüngliche Titel des Werkes über die Trinität⁹. Nur aus dem auf die Schrift gegründeten Glauben war die wahre Gottheit Jesu Christi zu erkennen, die von den Arianern mit dem Methoden des jüdischen und hellenischen Rationalismus bekämpft wurde.

Wir haben absichtlich einige Stellen aus diesem Werke ausgewählt und übersetzt. Es ist das vielleicht glänzendste Werk der anti-arianischen Polemik¹⁰; wegen seiner dunkeln und schwierigen Sprache wohl wenig gelesen, legt es die theologischen Methoden der alten Kirche gegenüber den Angriffen des Rationalismus aufs klarste dar. Grundlage der Theologie ist der Glaube, der sich der göttlichen Offenbarung öffnet; auf ihm baut die tiefere Erkenntnis auf, die sich vor allem um das Verständnis der hl. Schrift bemüht, wobei das Alte Testament allegorisch auf Christus gedeutet¹¹, das Neue

⁹ O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* III² (1923) 377.

¹⁰ Vgl. ebd. 381.

¹¹ Vgl. dazu des Hilarius um 365, also nach *De trinitate* entstandenen *Tractatus super psalmos* (rec. A. Zingerle CSEL vol. XXII), bes. die Einleitung *instructio psalmorum* 5: *Non est uero ambigendum, ea, quae in psalmis dicta sunt, secundum evangelicam praedicationem intellegi oportere, ut ex quacumque licet persona prophetiae spiritus sit locutus, tamen totum illud ad cognitionem aduentus domini nostri Iesus Christi et cor*

Testament als die Erfüllung der alttestamentlichen „Mysterien“ genommen wird; bei dieser Erklärung der Schriften kann die Erprobung in den Methoden der weltlichen Wissenschaft nützlich sein, wie auch alle Stilmittel der Rhetorik dem erhabenen Zweck der Glaubensdarlegung gerne dienen; entscheidend ist jedenfalls nicht die philosophische Dialektik, sondern die Offenbarung des Wortes Gottes¹².

Hilarius folgt in seiner Praxis nur der allgemeinen theologischen Methode der Väter, die zuerst in ausführlicher und wissenschaftlicher Form von den großen Alexandrinern ausgebildet wurde, Clemens und Origenes. Wir zeigen dies zunächst an einigen aus Clemens ausgewählten Stellen. Aus einer, soweit es der Stil der *Stromateis* zuläßt¹³, zusammenhängenden Darlegung über Glaube und Gnosis in ihrem gegenseitigen Verhältnis (*Strom.* V § 1—12) heben wir folgende Sätze heraus:

„... Man muß wahrhaft dem Sohne glauben, daß er Sohn ist und daß er kam und wie und weshalb, und betreffs der Passion, Gnosis aber muß man darüber haben, wer der Sohn Gottes ist. Es gibt schließlich weder Gnosis ohne Glauben noch Glauben ohne Gnosis. So ist der Vater nicht ohne den Sohn; wenn er Vater ist, ist er des Sohnes Vater, der Sohn aber ist über den Vater der wahre Lehrer. Und damit einer dem Sohn glaube, muß er Gnosis vom Vater haben, bei dem auch der Sohn ist. Wiederum damit wir Gnosis vom Vater erhalten, müssen wir dem Sohne glauben, was der Sohn Gottes lehrt. Aus dem Glauben zur Gnosis, durch den Sohn der Vater! Gnosis des Sohnes und des Vaters aber ist das nach dem gnostischen und wahrhaft gnostischen Maßstab sich vollziehende Ergreifen und Erfassen der Wahrheit durch die Wahrheit. Wir also sind es, die gläubig sind im Ungelauten und Gnostiker in dem, was über die Gnosis hinausgeht, d. h. in dem, was der Masse als unbekannt und unglaublich gilt, von wenigen aber geglaubt und in Gnosis erfaßt wird; Gnostiker aber sind wir nicht dem Worte nach, da wir Werke für uns eintragen lassen, sondern durch die Schau selbst. 'Selig, wer in das Ohr Hörender spricht' (Sir. 25,9). Der Glaube ist das Ohr der Seele, und der Kyrios meint diesen Glauben, wenn er sagt: 'Wer Ohren hat

porationis et passionis et regni, et resurrectionis nostrae gloriam virtutemque referatur. Der Weltgeist kann die Prophetie nicht verstehen, das Siegel des Mysteriums nicht lösen. *Sunt enim uniuersa allegoricis et typicis contexta uirtutibus: per quae omnia unigeniti dei filii in corpore et gignendi et patiendi et moriendi et resurgendi et in aeternum cum conglorificatis sibi, qui in eum crediderint, regnandi et ceteros iudicandi sacramenta panduntur.* ... Vgl. 6.

¹² Vgl. zu Hilarius als Theologen A. Antweiler in der Allg. Einleitung zu seiner Übersetzung (die freilich sehr oft nicht befriedigt) BKV 2. R. Bd. V, I. Bd. (1933) S. 25—33. Wenn A. Hilarius „zu den positiven Theologen“ zählt, nicht „zu den spekulativen“, so trägt er wohl spätere Maßstäbe in das Werk des Kirchenvaters hinein. Nach altchristlicher Auffassung ist das Werk des Hilarius durchaus gnostisch“.

¹³ Vgl. darüber Jb. 12 S. 27—9.

zu hören, der höre' (Mt. 11, 15), auf daß der Gläubige verstehe, was er sagt, so wie er es sagt . . ." Man kann einen doppelten Glauben unterscheiden, der doch nur einer ist (2, 5 f.): „Der gewöhnliche Glaube liegt wie eine Grundlage darunter . . ., der ausgezeichnete aber baut sich darauf auf und vollendet sich mit dem Gläubigen zusammen und wird wiederum zusammen mit dem aus dem Studium erworbenen (Glauben) vollkommen gemacht . . ." (5, 2:) „Wir wissen, daß die mit dem Glauben zusammengehende Untersuchung, die auf der Grundlage des Glaubens die erhabene Gnosis der Wahrheit aufbaut, das Beste ist." (5, 4:) „Wir halten ihnen (den Gegnern) den unwidersprechlichen Satz entgegen, daß Gott es ist, der spricht und über jede einzelne Frage meinerseits sich in der Schrift äußert. Wer ist nun so gottlos, daß er Gott nicht glaubt und von Gott Beweise fordert wie von Menschen?" (7, 3:) „Man muß einen gesunden und unwiderruflichen Entschluß auf die Jagd nach dem Guten richten, wozu wir vor allem der göttlichen Gnade bedürfen sowie der richtigen Lehre und des reinen Gehorsams und des Zuges des Vaters zu sich selbst hin . . ." (7, 8:) „Da die Seele zu schwach war, die Wirklichkeit zu erfassen, so bedurften wir eines göttlichen Lehrers; der Heiland wird herabgesandt, der Lehrer und Chorführer im Erwerb des Guten, die verborgene heilige Kunde von der großen Vorsehung . . ." (9, 2:) „Der Apostel mahnt, 'unser Glaube solle nicht aufruhn auf der Weisheit von Menschen', die sich anheischig machen, zu überreden, 'sondern auf der Macht Gottes' (I Kor. 2, 5), die allein und ohne die Beweise durch den bloßen Glauben heilen kann." (11, 1:) „Wir behaupten also, daß der Glaube nicht untätig und für sich allein, sondern mit der Untersuchung zusammen vorschreiten müsse. Ich bin nicht der Meinung, man solle überhaupt nicht suchen; heißt es doch: 'Suche, und du wirst finden' (Mt. 7, 7) . . ." (12, 1:) „Das Forschen über Gott, wenn es nicht zum Streite, sondern zum Finden hinstrebt, ist heilsam . . ." (12, 2:) „Die in wahren Forschergeist Forschenden loben den Herrn und werden erfüllt mit der von Gott kommenden Gabe, d. h. der Gnosis, und ihre Seele wird leben."

Das Buch VII 55—7 bringt eine noch klarere Darlegung derselben Sache: „Die Gnosis ist, kurz gesagt, eine Vollendung des Menschen als Menschen, die durch die Wissenschaft von den göttlichen Dingen sich erfüllt sowohl in bezug auf den Charakter und die Lebensart und die Lehre, in Harmonie und Übereinstimmung mit sich selbst und dem göttlichen Logos. Durch sie nämlich wird der Glaube vollendet, da der Gläubige nur durch sie vollkommen wird. Der Glaube ist ein ins Innere gelegtes Gut; ohne über Gott zu forschen, bekennt er dessen Dasein und preist ihn als den Seienden. Es ist daher notwendig, von diesem Glauben auszugehen, in ihm durch die Gnade Gottes zu wachsen und, soweit das möglich ist, die Gnosis über ihn zu erwerben. Die Gnosis aber unterscheidet sich — so behaupten wir — von der Sophia, die durch Belehrung uns inne wird. Soweit nämlich etwas Gnosis ist, soweit ist es auch in jeder Hinsicht Sophia, soweit aber Sophia, keineswegs schon Gnosis. Denn nur in der (Sophia) des ausgesprochenen Logos tritt der Name der Sophia in Erscheinung. Jedoch Grundlage der Gnosis ist, zu glauben und nicht über Gott Zweifel zu hegen; beides aber ist Christus: die Grundlage und

der Aufbau, er, durch den Anfang und Ende ist. Und die Spitzen werden nicht gelehrt, der Anfang und das Ende, ich meine: Glaube und Agape; die Gnosis aber wird aus der Überlieferung weitergegeben und gemäß der Gnade Gottes denen, die sich der Belehrung würdig machen, wie ein Depositum eingehändigt, und aus ihr leuchtet die Würde der Agape auf von Licht zu Licht. Es heißt ja: 'Dem Besitzenden wird hinzugegeben werden', dem Glauben die Gnosis, der Gnosis die Agape, der Agape das Erbteil. (56:) Dies aber geschieht, wenn einer dem Kyrios anhängt durch Glaube, Gnosis und Agape und mit ihm dorthin emporsteigt, wo der Gott und Wächter unseres Glaubens und unserer Agape ist. Von ihm aus wird am Ende die Gnosis denen übergeben, die dazu geeignet und in diese Ordnung eingefügt sind, weil sie größerer Vorbereitung und Vorübung bedürfen sowohl für das Hören des Gesagten als auch für die Lebenshaltung und auch dazu, daß sie durch ihre Anspannung zu einer größeren als der gesetzlichen Gerechtigkeit vorschreiten . . . (57,3:) Der Glaube ist also sozusagen eine abgekürzte Gnosis der wesentlich-notwendigen Dinge, die Gnosis aber eine starke und sichere Beweisführung für das durch den Glauben Aufgenommene, die sich durch die Herrenlehre auf dem Glauben aufbaut, so daß sie zur Unerschütterlichkeit und zur wissenschaftlichen Erfassung hinführt. Mir scheint die erste heilbringende Umwandlung jene vom Heidentum zum Glauben zu sein, wie vorher gesagt; die zweite die vom Glauben zur Gnosis; diese aber, die sich zur Agape vollendet, macht das Erkennende zum Freunde für das Erkannte. Ein solcher nimmt vielleicht schon hienieden die Engelgleichheit voraus . . ."

Hier wird auch die Stellung der weltlichen Wissenschaft, d. h. für Clemens der griechischen Philosophie, innerhalb der Gnosis klar: Sie ist dienendes Hilfsmittel, keineswegs entscheidendes Kriterium. Dieses ist vielmehr der Kyrios, d. h. die Christusoffenbarung, die in der Schrift niedergelegt ist (*Strom.* II § 48, 1 ff.):

„... Glaubwürdig ('gläubig', *πιστή*) ist die Gnosis, die die wissenschaftliche Beweisführung für die gemäß der wahren Philosophie überlieferte Lehre ist. Als solche aber bezeichnen wir einen Satz, der aus zugegebenen (Wahrheiten) den umstrittenen die Glaubwürdigkeit verleiht . . . (3:) Vielleicht gibt es nur bei uns eine wahre Beweisführung, da sie aus den göttlichen Schriften gegeben wird, den heiligen Büchern und der gemäß den Aposteln 'gottgelehrten' (I Thess. 4,9) Sophia. (4:) Ein Studium ist es auch, den Geboten zu gehorchen, d. h. Gott zu glauben. Und der Glaube ist eine Macht Gottes, da er die Kraft der Wahrheit ist.“ (49,2:) „Die zur (bloßen) Meinung führende Beweisführung ist menschlich und entsteht aus den rhetorischen Kunstgriffen und dialektischen Syllogismen. (3:) Die höchste Art der Beweisführung, die wir als wissenschaftliche andeuteten, flößt durch die Darbietung und Auseinanderlegung der Schriften der nach Wissen verlangenden Seele Glauben ein, und dies ist dann Gnosis. Denn wenn das zu der Forschung Benutzte als wahr hingenommen wird, da es göttlich und prophetisch ist, so wird auch das aus ihnen gefolgerte Ergebnis folgerichtig als wahr gefolgert werden: die Gnosis ist also mit Recht für uns Beweis.“

Zu ihrer Ausdeutung können alle weltlichen Wissenschaften ihr Bestes beisteuern, ohne jedoch je ihre dienende Stellung zu verlassen. Die griechische Philosophie erscheint bei Clemens in doppelter Hilfsstellung; sie kann auf den Glauben vorbereiten, oder sie hilft bei dem Erwerb der Gnosis im eben angedeuteten Sinne. Zu der ersten Rolle vgl. etwa *Strom.* VI 42, 1, wo Gott als Schenker der beiden Testamente und der hellenischen Philosophie an die Hellenen bezeichnet wird. Ferner 44, 1:

„Wie zur rechten Zeit jetzt die Predigt gekommen ist, so wurden zur rechten Zeit den Barbaren Gesetz und Propheten, den Hellenen aber die Philosophie gegeben, die die Ohren an die Predigt gewöhnen sollte.“ (62, 1:) Der Gnostiker sinkt nicht mehr zur hellenischen Philosophie zurück, die nur eine „Elementarlehre und Vorschule der Wahrheit“ ist (vgl. 67, 1: „Unterstufe der christusgemäßen Philosophie“). (123, 1:) „Da nun auch gemäß Platon man nur entweder von Gott oder von seinen Abkömmlingen das Wahre lernen kann, so suchen wir mit Recht die Zeugnisse aus den göttlichen Logia aus und rühmen uns, in der Wahrheit belehrt zu werden durch den Sohn Gottes . . . Was aber beim Finden der Wahrheit mithilft, auch das ist nicht zu verwerfen. Die Philosophie, die die Vorsehung und die Belohnung des gotterfüllten Lebens, aber auch die Bestrafung des gottfernen lehrt, gibt eine in allgemeinen Umrissen gehaltene Theologie, geht aber nicht auf genaue und das Einzelne berücksichtigende Fragen ein.“ (VII 20, 2:) „Die hellenische Philosophie reinigt gewissermaßen und gewöhnt die Seele im voraus an die Aufnahme des Glaubens, auf dem dann die Wahrheit der Gnosis aufbaut.“ Vgl. auch 11, 2: „Den einen gab er Gebote, den anderen Philosophie, und begrenzte den Unglauben bis zur Parusie; wer von dieser an ungläubig ist, ist ohne Entschuldigung. Denn sie führt durch den zweifachen Fortschritt, den hellenischen oder den barbarischen, zur Vollendung durch den Glauben . . .“

Zu der erwähnten zweiten Funktion der griechischen Philosophie vgl. etwa *Strom.* VI 80 ff.:

Der Gnostiker soll die Wissenschaften studieren, aber (83, 1:) er wird sie „nicht als etwas Erstrangiges betrachten, sondern als etwas Nötiges und Zweitrangiges und durch die Umstände Bedingtes . . .“. (92, 1:) Eine Gemeinde, in der die Wissenschaft gepflegt wird als Untergrund für die Gnosis, beschreibt Ps. 44, 10: „Die Königin stand zu deiner Rechten in golddurchwirktem Gewand, umhüllt mit bunten (Kleidern)“, d. h. den hellenischen und den prunkenden [hier wohl: die theoretischen Wissenschaften gegenüber den mehr praktischen?], 'in goldenen Fransen, umhüllt mit bunten (Kleidern)'. 'Die Wahrheit aber kommt durch den Kyrios' (vgl. Joh. 1, 17)“.

So entsteht die wahre christliche Philosophie als die höchste Gnosis (vgl. *Strom.* II 47, 4; VI 54, 1), die Lehre des Kyrios: *Strom.* VI 122, 2; 123, 1. V 87, 1: „Man muß also durch Christus die Wahrheit erkennen und so heil werden, auch wenn man etwa die hellenische Philosophie studiert hat; denn jetzt wurde offenbar gezeigt, 'was in anderen Generationen den Menschenkindern nicht kundgetan wurde; jetzt wurde es enthüllt' (Eph. 3, 5)“.

So ist denn die Gnosis die Vollendung des Glaubens (*Strom.* VI 165, 1), und der Glaube wird zur „gnostischen Pistis“ (VI 66, 2 u. 76, 4) ¹⁴.

¹⁴ Weitere Texte und Ausführungen zu Clemens Alex. s. etwa bei Einar Moland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology* (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademie i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse 1938 No. 2) 75–84: *Faith and Knowledge in Relation to the Gospel*. — Giuseppe Lazzati, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino* (Pubblicazioni dell' Università Cattolica del S. Cuore, Serie quarta: Scienze filologiche Vol. XXXII. Milano 1939), der S. 62–71 über das Verhältnis von Glaube und Gnosis bei Cl. spricht, betont wohl etwas zu sehr den „Intellektualismus“ des Cl., sagt aber doch, daß Cl. „è anzitutto religioso, volendo con ciò dire che alla religione chiede la soluzione dei massimi problemi, e solo in secondo piano filosofo“, und nennt mit Recht als „idea centrale“ des Denkens des Cl. „il suo Cristocentrismo“. — Auch Aug. Mayer OSB, *Gottähnlichkeit als menschliche Vollendung, ein christliches Ideal in seiner Berührung mit Gnostizismus und griechischer Philosophie bei Kl. v. Al.* (*Nova et vetera*, Festschrift der Abtei Metten [1939] 44–64) betont S. 61 mit Recht den christlichen Sinn der Lehre des Cl., auch wo er griechische Philosopheme benutzt. — Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères Grecs, Contribution historique à la doctrine de la grâce* (Paris 1938) 159–71 meint, daß der clementinische Begriff von Vergöttlichung durch die Gnosis „s'inspire du platonisme et du stoicisme plus que de la révélation chrétienne“. Dieser Irrtum kommt daher, daß Gross in der Gnosis „surtout . . . assimilation intellectuelle à la divinité“ sieht, während es sich doch um eine gnostische d. h. seinsmäßige Annäherung an Gott handelt; vgl. etwa *Strom.* VI § 103, 6–104, 3, wo es u. a. heißt: τῇ δικαίᾳ ψυχῇ θεία τις ἀγαθωσύνης δύναμις . . . ὅλον ἀπαυγάσματος νοεροῦ καθάπερ ἡλιακῆς ἀέας ἐναποσημαίνεται τι, δικαιουσίνης σφραγίδα ἐπιφανῆ, φῶς ἠνωμένον ψυχῇ δι' ἀγάπης ἀδιαστάτου, θεοφοροῦσης καὶ θεοφοροῦμένης. ἐνταῦθα ἡ ἐξομοίωσις ἢ πρὸς τὸν σωτήρα θεὸν ἀνακύπτει τῷ γνωστικῷ . . . Vgl. 105, 1 ἰσάγγελος μὲν ἐνταῦθα: φωτεινὸς δὲ ἦδη καὶ ὥς ὁ ἥλιος λάμπων . . . Über den „Zustand“ (ἔξις) des Gnostikers vgl. etwa *Strom.* IV § 136, 4 τὸ αἰετὸν νοεῖν, οὐσία τοῦ γνωστικοῦ κατὰ ἀνάγκαν ἀδιάστατον γενομένη καὶ αἰδίου θεωρία, ζωσα ὑπόστασις μένει; ferner VI 78, 4 ἡ γνώσις . . . ἐκ τῆς ἀδιαλείπτου μελέτης εἰς ἔξιν ἔρχεται, — ἐν ἔξει τελειωθείσα τῇ μυστικῇ ἀμετάπτωτος δι' ἀγάπην μένει . . . (gegen Gross S. 171, der in der Gnosis bei Cl. keinen „habitus physique“ sieht, sondern „une marque d'ordre purement moral“). — Noch weniger befriedigend ist die Darstellung bei Anders Nygren, *Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christl. Liebe* II (1937) S. 148–54 Glaube u. Gnosis bei Cl. Alex. u. 154–64 Gnosis u. Agape bei Cl. Alex., der im „Glauben“ des Cl. einen „im höchsten Grade nomistisch abgestumpften Glauben“ und in seiner „Gnosis“ eine Auswirkung des Erosmotivs sieht; sie sei „im Grunde nur ein anderer Name für“ den Eros, eine „sich beständig nach Gott streckende Sehnsucht“, ein „dynamisches Prinzip“, „innerste Kraft in der Bewegung, die den wahren Gnostiker immer höher hinauftreibt . . .“; so herrsche bei Cl. der hellenistische *ordo salutis* mit den Stufen 1. Glauben, 2. Erkennen, 3. Lieben (Begierde), 4. Gott besitzen, wobei die in diesem Leben höchste Stufe, die Agape, das „Verlangen nach Gott“ sei. Um die Falschheit dieser Konstruktion zu erkennen, braucht man nur etwa *Strom.* II § 30 f. (über die Pistis) und VI § 71–8 zu lesen, wo gerade das Gegenteil des vom Verf. Behaupteten steht u. die Gnosis-Agape (beide sind im Grunde identisch) als von jeder Begierde frei geschildert wird. Wir können leider den ganzen Text nicht bringen u. weisen nur hin etwa auf § 72, 1 οὐτ' οὖν ἐπιθυμία καὶ ὁρᾷ ἐνὶ περιίπτει (ὁ γνωστικός) . . . συνὼν ἦδη δι' ἀγάπης τῷ ἔραστῳ, ᾧ δὴ ᾗκεῖται κατὰ τὴν αἴρεσιν . . . 73, 2–6 εἰ γοῦν ἡ πᾶσα οἰκείωσις ἢ πρὸς τὰ καλὰ μετ' ὁρᾷ εἰς γίνεται, πῶς ἀπαθὴς μένει, γαστήρ (die

Dieselben theologischen Grundsätze wie Clemens hat in der uns hier beschäftigenden Frage sein Schüler und Nachfolger Origenes. Auch für ihn ist der Glaube Ausgangspunkt aller theologischen Erkenntnis. So beginnt gleich sein großes systematisches Werk Über die Grundwahrheiten (*De principiis*) in der Vorrede:

„Die da glauben und überzeugt sind, daß die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus da ist und daß Christus die Wahrheit ist, nach seinem eigenen Worte: 'Ich bin die Wahrheit', die empfangen die Erkenntnis (*scientia* = Gnosis), die die Menschen zum guten und seligen Leben auffordert, nicht anderswoher, sondern nur aus den Worten und der Lehre Christis selbst. Mit den Worten Christi aber meinen wir nicht bloß jene, die er als Menschgewordener und im Fleische Wohnender gelehrt hat; auch vorher schon war nämlich Christus, der Logos Gottes, in Moses und den Propheten. Denn wie hätten diese ohne den Logos Gottes über Christus prophetisch sprechen können? Um dies zu beweisen, wäre es nicht schwierig, aus den göttlichen Schriften zu zeigen, wie Moses und die

Gegner), ὁ τῶν καλῶν ὁρεγόμενος; ἀλλ' οὐκ ἴσασιν, ὡς ἔοικεν, οὗτοι τὸ ἕτερον τῆς ἀγάπης: οὐ γάρ ἐστιν ἔτι ὄρεξις τοῦ ἀγαπῶντος ἡ ἀγάπη, στερκτικὴ δὲ οἰκειώσεις, εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως' (Eph. 4, 13) ἀποκαθελκύει τὸν γνωστικόν, χρόνον καὶ τόπου μὴ προσδεόμενον. ὁ δ' ἐν οἷς ἔσται, δι' ἀγάπης ἡδὴ γινόμενος, τὴν ἐλπίδα προειληφὼς διὰ τῆς γνώσεως, οὐδὲ ὁρεγεταιί τις, ἔχων ὡς οἶόν τε αὐτὸ τὸ ὁρεκτικόν. εἰκότως τοίνυν ἐν τῇ μὲν ἔξει μένει τῇ ἀμεταβόλῃ, γνωστικῶς ἀγαπῶν, οὐδ' ἄρα ζηλώσει ἐξομωθῆναι τοῖς καλοῖς εἶναι, δι' ἀγάπης ἔχων τοῦ κάλλους. θάρρους τὸ καὶ ἐπιθυμίας τίς ἐτι τούτῳ χρεῖα τὴν ἐκ τῆς ἀγάπης οἰκειώσιν πρὸς τὸν ἀπαθῆ θεὸν ἀπειληφότι καὶ διὰ τῆς ἀγάπης πάντων εἰς τοὺς φίλους ἐγγεγραφότι; 74, 2 τίς γὰρ ὑπολείπεται ἐτι τούτῳ εὐλογος αἰτία ἐπὶ τὰ κοσμικὰ παλινδρομεῖν ἀγαθὰ τῷ τὸ ἀπρόσιτον ἀπειληφότι ἡὼς, καὶ μηδέπω κατὰ τὸν χρόνον καὶ τὸν τόπον, ἀλλ' ἐκεῖνη γε τῇ γνωστικῇ ἀγάπῃ, δι' ἣν καὶ ἡ κληρονομία καὶ ἡ παντελής ἔπειτα ἀποκατάστασις, βεβαυόντος δι' ἔργων τοῦ μισθαποδότου, ὁ διὰ τοῦ ἐλῆσθαι γνωστικῶς διὰ τῆς ἀγάπης ἡθάσας προεῖληφεν ὁ γνωστικός; . . . Der so wichtige Begriff der γνωστικῇ ἀγάπῃ wird noch weiter charakterisiert § 76, 1, wo es vom Gnostiker heißt: τῷ γε μὴ παρόντι, ὅλως δὲ ἤδη συνόντι τῷ ἐραστῷ; oder 76, 3, wo er „Freund Gottes“ ist; nach 4 ἔχει δι' ὧν ἔργων ὁν ἡγάπησεν . . . ἀπειληγῶς διὰ πίστεως γνωστικῆς, ὁ τοῖς ἄλλοις ἄδηνον. καὶσιν αὐτῷ δι' ἀγάπην ἐνεστὸς ἡδὴ τὸ μέλλον . . . Die πίστις γνωστικῇ ist hier = γνώσις und diese = ἀγάπη. Cl. spricht also ganz im Sinne des NT u. insbesondere des Paulus (vgl. Prucker unten Anm. 23); man lese etwa Eph. 3, 14—9, wo es u. a. heißt: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθμενωμένοι, ἵνα ἐξισχύσῃτε καταλαβεσθαι . . . τί τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος, γινῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῇτε εἰς πᾶν τὸ πλῆρωμα τοῦ θεοῦ. Zu übersetzen ist u. a.: „zu erkennen (= gnostisch zu erfassen) die überragende Gnosis-Agape Christi . . .“ τῆς γνώσεως ist nicht etwa Komparativ, sondern erklärender Genetiv zu ἀγάπῃ; die gnostische Agape Christi ist ein sein smäßiges Verhältnis zu Christus, durch das Christus „in den Herzen wohnt“ d. h. pneumatisch-wirklich gegenwärtig ist (vgl. dazu Prucker 127—9). Könnte ἀγάπη allein noch voluntaristisch verstanden werden, so wird das durch den Genetiv γνώσεως ausgeschaltet. Der Besitz Gottes durch die Gnosis-Agape macht jede Begierde, also auch das Eros im Sinne Nygrens, überflüssig.

Propheten vom Pneuma Christi erfüllt sowohl sprachen als auch alles taten, was sie taten . . .“

Da aber auch innerhalb der Christenlehre verschiedene Meinungen entstanden sind, „die kirchliche Predigt aber sich erhält, die durch die Nachfolgereihe von den Aposteln her überliefert ist und bis heute in den Ekklesien dauert, so darf man nur jene Wahrheit glauben, die in nichts von der kirchlichen und apostolischen Überlieferung abweicht“.

Glaube und Überlieferung sind also die Norm der Wahrheit. Origenes spricht nun über den Ausbau des Glaubens zur Gnosis:

„Man muß wissen, daß die heiligen Apostel bei ihrer Predigt des Christusglaubens gewisse Punkte, die sie für notwendig erachteten, allen Gläubigen, auch denen, die in der Unterrichtung der göttlichen Erkenntnis sich nachlässig zeigten, offen übergaben, indem sie die Begründung ihrer Behauptung denen zu untersuchen überließen, die besondere Gaben des Pneumas erhalten sollten und insbesondere die Gnade des Logos, der Gnosis und Sophia durch das heilige Pneuma empfangen hätten; von anderen Dingen aber sagten sie wohl das Dasein aus, ihre Beschaffenheit und ihren Ursprung aber verschwiegen sie, offenbar, damit die Eifrigeren unter ihren Nachfahren, die Liebhaber der Weisheit wären, eine Übungsmöglichkeit hätten, worin sie die Frucht ihrer Begabung zeigen könnten, jene nämlich, die sich würdig vorbereiteten und fähig wären, die Weisheit aufzunehmen.“

Für Origenes ist demnach die von Christus kündende Schrift Hauptquelle der Theologie, die Schrift freilich in pneumatischer Sicht, wonach auch das Alte Testament vom Pneuma Christi erfüllt ist und die Propheten nicht geringere Gnosis von Christus hatten als die Apostel¹⁵. Das 4. Buch *De princ.* ist daher der Methode der Schriftdeutung gewidmet. Es heißt dort u. a.:

Die Schrift muß pneumatisch verstanden werden; sie ist nicht Menschenwerk, sondern „aus der Anhauchung des heiligen Pneumas durch den Willen des Vaters des Alls durch Jesus Christus“ geschrieben und teilt „mystische Oikonomien“ mit, aber in dunklen Symbolen. Auch der Sinn der Evangelien, „weil Sinn Christi, bedarf der Gnade, die dem gegeben war, der sagte: ‘Wir haben den Sinn Christi, damit wir das von Gott uns Geschenkte erkennen; und dieses reden wir, nicht in gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern in der Gelehrsamkeit des Pneumas’ (I Kor. 2) . . .“ Die Schrift bedarf des „Schlüssels der Gnosis“ (nach Luk. 11, 12) (*De princ.* IV 2, 2f.; vgl. *Joh.-komm.* X § 131).

Hier wird verlangt, daß der wahre Theologe nicht bloß seinen natürlichen Verstand anwende und die weltliche Wissenschaft in die göttlichen Dinge hineintrage, daß er sich vielmehr vom Pneuma Gottes tragen und erleuchten lasse. Dieses, wenn man so sagen darf, subjektive Element der theologischen Wissenschaft, das persönliche Ergriffensein vom heiligen Pneuma, tritt schön hervor z. B. ebd. IV 1, 6:

„Wer mit Sorgsamkeit und Achtsamkeit die prophetischen Schriften liest, der fängt aus dem Lesen selbst einen Funken der Gottbegeisterung auf

¹⁵ Vgl. die Ausführungen im *Joh.-Komm.* VI § 15—30.

und wird sich eben durch diese Erfahrung überzeugen, daß die uns anvertrauten Gottesworte nicht Schriften von Menschen sind.“

Es zeigt sich also klar, daß die Theologie, die „Gnosis“, nichts anderes ist als das Weiterleuchten und Aufflammen des im Glauben geschenkten göttlichen Gnadenfunkens. Freilich gehört zur Theologie die Anstrengung des menschlichen Geistes, der dabei, wie Origenes es auch in seiner Lebensarbeit zur Genüge bewiesen hat, alle Mittel der menschlichen Wissenschaft, der Philosophie und Philologie, ausnützen kann. Sie bleiben aber Hilfsmittel; entscheidend ist Christus d. h. die göttliche Offenbarung des Vaters durch den menschengewordenen Sohn, der zuerst durch Gesetz und Propheten, dann persönlich im Fleische zu den Menschen sprach und nach seiner Ökonomie, durch die Passion erhöht und zum Pneuma geworden, die Kirche durch seine pneumatische Gegenwart erfüllt, belehrt und zu ihrem Ziel hinführt.

Unter „Christus“ ist demnach nicht bloß Jesus zu verstehen d. h. der im Fleische wandelnde Lehrer und Prediger des Evangeliums, sondern Christus in seiner ganzen Wirklichkeit, die seine göttliche Wesenheit als Logos und Gottessohn, seine Präexistenz in der Heilsführung des Alten Bundes, seine Menschwerdung in der Niedrigkeit des „Fleisches der Sünde“ bis zur Passion und sein verklärtes Dasein als Kyrios und als Pneuma umfaßt. Dieser Christus ist oberste Richtschnur und Quelle aller Theologie, weil er ja die Wahrheit selbst ist. So heißt es im Johanneskommentar VI 38f.:

„Es ist wohl zu bedenken, daß die wesenhafte Ur-Wahrheit, das, wenn ich so sagen darf, Ur-Bild der in den logosbegabten Seelen wohnenden Wahrheit, — von ihr ausgehend sind ja den Wahrheitsdenkern wie Abbilder jener (Ur-Wahrheit) eingeprägt —, nicht durch Jesus Christus oder überhaupt durch jemanden, sondern von Gott aus entstand. Denn wie auch der im Urbeginn bei Gott seiende Logos und die Sophia, die 'Gott zum Urbeginn seiner Wege machte' (Prov. 8, 22), nicht durch jemanden (ist), so (ist) auch die Wahrheit nicht durch jemanden. Die bei den Menschen seiende Wahrheit aber entstand durch Jesus Christus . . .“

So ist denn Jesus Christus die Wahrheit; die Menschen können nur durch ihn an der Wahrheit teilhaben. Jesus Christus, der Kyrios, das Pneuma, ist demnach einzige Quelle aller Gotteserkenntnis, gemäß dem Johanneswort (1, 17): „Gnade und Wahrheit entstand durch Jesus Christus“. Auch für Origenes ist wie für Clemens der Kyrios, d. h. der pneumatische Herr Jesus Christus, das oberste Kriterium aller theologischen Wissenschaft. Danach richtet sich ihre Methode¹⁶. Es gilt zunächst Christus durch den Glauben anzuerkennen; dann die im Glauben zuerst nur gehorsam angenommene Wahrheit tiefer zu

¹⁶ Zur theologischen Methode des Origenes vgl. Molland (s. oben Anm. 14) 85—164. Wir geben hier nur einige Hauptbelege.

erforschen mit Hilfe des Gebetes und der Vertiefung in die heiligen Schriften, bei deren Studium alle wissenschaftlichen Mittel verwendet werden können. Jedoch genügt keineswegs die intellektuelle Beschäftigung mit den Glaubenswahrheiten. Der Theologe muß vielmehr lebendig in die Christuswirklichkeit hineinwachsen. So verbindet sich für Origenes die Theologie mit dem Leben der Frömmigkeit. Die Gnosis wächst mit der Christusvereinigung. Christus wird zunächst in seiner Menschheit erfaßt und geglaubt, dann aber in seiner Gottheit anerkannt und immer tiefer erkannt. Mit der Christusliebe wächst die Theologie, die demnach nicht bloß rationale Verstandesbemühung in kalter „Objektivität“ ist, sondern Ergriffenwerden des ganzen Menschen von dem Lichte der göttlichen Gnade. Theologie ist daher bei den Vätern zugleich aktive Frömmigkeit und Mystik, mit einem Worte: Gnosis, die demnach keineswegs „Intelktualismus“ ist, sondern lebendiges und liebendes Einswerden mit der göttlichen Wahrheit¹⁷. Nur der „Pneumatiker“, d. h. der mit dem Leben des dreifaltigen Gottes Erfüllte, kann wahrhaft Theologe sein, d. h. ein „über und aus Gott Redender“, ein wahrer *θεολόγος*. Diese Theologie spricht sich am ersten und klarsten in der *θεολογία* des Gebetes der Ekklesia aus d. h. in dem liturgischen Lobpreis Gottes; dieser blüht aus der liebenden Einsicht in die trinitarische göttliche Wesenheit (Theologie im engeren Sinne) und in die Oikonomia (d. h. den Heilsplan Gottes mit der Menschheit) hervor; die Gnosis gipfelt in der Sophia, d. h. der rechten Lehrweisheit in den göttlichen Dingen, und der Agape, d. h. der Gottes- und Nächstenliebe. Einige Seiten dieser Theologieauffassung belegen wir noch durch Texte:

In echt hellenischem Wissenschaftsstolz hatte Kelsos zwar zugegeben, die „Barbaren“, die nicht von der griechischen Bildung Berührten, hätten wohl die Fähigkeit, „Lehrsätze (*δόγματα*) zu finden“, aber hinzugefügt, „das von den Barbaren Gefundene kritisch zu beurteilen, als sicher hinzustellen und sich praktisch auswirken zu lassen verständen die Hellenen besser“. Origenes antwortet darauf u. a. (*C. Cels.* I 2):

„...es gibt eine eigene Beweisführung für die Christuslehre (*τοῦ λόγου*), die göttlicher ist als die aus der Dialektik strömende hellenische. Diese göttlichere Art nennt der Apostel (I Kor. 2, 4) die Beweisführung 'des Pneumas und der Macht', des 'Pneumas' wegen der Prophetien, die den Leser vor allem in bezug auf die Christuswirklichkeit zum Glauben bringen können, der 'Macht' aber wegen der wunderbaren Machterweise, die sich ereignet haben, wie sich beweisen läßt unter vielem anderen auch aus den Spuren, die sich noch heute bei den nach dem Willen der Lehre Lebenden finden“¹⁸.

Worin die christliche „Philosophie“ besteht, sagt Origenes ebda. I 9:

¹⁷ Zu diesem Begriff von Gnosis vgl. unten Anm. 19.

¹⁸ Vgl. auch *C. Cels.* III 68 § 261, 4 f. Koetschau; VI 2 S. 71, 23 ff.

„Im Christentum wird sich . . . nicht weniger (als bei den Griechen) Nachprüfung des im Glauben Umfaßten, Erklärung der Rätselbilder bei den Propheten und der Gleichnisse in den Evangelien und tausend anderer Dinge, die symbolisch geschehen und verordnet worden sind, finden“.

Die christliche Lehre ist nicht dem bloßen Verstande zugänglich, sondern setzt eine Gnade voraus (C. Cels. VI 2):

„Das Gotteswort (hier speziell I Kor. 2,4) sagt, daß das gesprochene Wort, wenn es auch an sich noch so wahr und glaubwürdig ist, nicht dazu ausreicht, in die menschliche Seele einzudringen, wenn nicht dem Sprechenden von Gott her eine Macht gegeben werde und über dem Gesprochenen eine Gnade aufblühe, und diese wächst nicht ohne Gott in den wirksam Sprechenden. Der Prophet sagt ja im 67. Psalm: 'Der Kyrios wird das Wort geben den Frohböten in großer Macht.'“ Beifällig zitiert daher Origenes mit Kelsos das Wort Platons aus dem 7. Brief (p. 342 CD), wonach die wahre Weisheit, das „erste Gut“, wie Kelsos denkt, nicht „mit Worten aussprechbar“ ist, „sondern aus vielem Zusammensein mit der Sache selbst und dem Zusammenleben plötzlich in der Seele entsteht, wie ein von einem springenden Funken entzündetes Licht, und sich selbst nährt“¹⁹. Des-

¹⁹ Im Urtext heißt es: ὅτι τὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἐαυτὸ ἡδὴ τρέφει. Vgl. *Symposion* p. 210a—212b, wo nach dem allmählichen Aufstieg des Geistes zu immer reinerer und höherer Erkenntnis (den ἐρωτικά) das plötzliche Eintreten der Schau des Ur-Schönen (die τέλεα καὶ ἐποπτικά) u. a. folgendermaßen geschildert wird: . . . πρὸς τέλος ἡδὴ ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, . . . πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὕτε γιγνόμενον οὕτε ἀπολλύμενον, οὕτε αὐξανόμενον οὕτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δ' αἰσχρόν. . . ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν. . . Wer diese Schau hat, σχεδὸν ἂν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους, und von ihm gilt, daß er γυνῶ αὐτὸ τελειῶν ὁ ἔστι καλόν; er schaut (θεωμενῶ) das Ur-Schöne, ihm ist gegeben, αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἁμεικτον, „bei ihm zu sein“ (συνεῖναι) und aus dieser Vereinigung „wahre Tugend zu zeugen“, αἶτε τοῦ ἀληθοῦς ἐγ ἀπτομένω; so wird er „gottgeliebt“ und „unsterblich“. Derselbe Aufstieg wird, wieder unter Verwendung des Bildes vom γάμος, geschildert in der *Politeia* VI p. 490, wo es u. a. heißt: ὁ ὄντως φιλομαθής . . . ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνουτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὁ ἔστιν ἐκάστον τῆς φύσεως ἁψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιοῦτον· προσήκει δὲ ξυνγενεῖ· ᾧ πλησιάσας καὶ μιγείς τῷ ὄντι ὀντως γεννηθήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέξουτο καὶ οἷτω λήγοι ὠδίνος, πρὶν δ' οὐ (vgl. auch p. 496a). Diese Schau des allein wahrhaft Seienden d. h. Gottes ist die platonische θεωρία. Vgl. dazu A. J. Festugière OP, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Le Saulchoir, Bibliothèque de philosophie II; 1936); zu den obigen Texten vgl. insbesondere S. 191; 228; 262; 425; 354 u. a. Festugière hebt mit Recht hervor, daß zu dieser platonischen Gnosis die gefühlte und erfahrene Gegenwart des Erkannten gehört; so z. B. S. 187: Zur Beschauung „il faut encore le sentiment de présence, grâce auquel on s'assure qu'on touche l'Être même, l'Être existant . . . la seule aperception de l'ordre sans le sentiment de présence ne suffit pas à constituer le θεωρεῖν si ce n'est dans un sens analogique et dérivé. On n'a pas dépassé l'intellection des essences, on n'a pas senti l'Être comme existant“. Im *Symposion* findet man „l'accent de l'homme qui a

halb habe Gott sich den Würdigen und Bereiteten „zu schauen gegeben“, „nicht den Augen des Leibes, sondern dem reinen Herzen“ (C. Cels. VI 3–5). An Platons Sprache klingt an, aber tatsächlich vom NT inspiriert ist es, wenn Origenes z. B. in der *Matth.-erklärung* Tom. XII 10 ed. Klostermann S. 84, 24 ff. sagt: „Wenn wir wie Petrus sprechen (nämlich: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes), indem nicht Fleisch und Blut uns enthüllt, sondern von dem himmlischen Vater ein Licht unserm Herzen aufleuchtet, dann werden auch wir dem Petrus gleich . . . , da der himmlische Vater von den Himmeln aus . . . eine Offenbarung entschleiert hat, die in die Himmel hinaufführt, die jeden Schleier von den Herzen wegnehmen, aber das Pneuma der Sophia Gottes und der Entschleierung annehmen.“ Damit ist aber keineswegs das exakte Studium der Theologie unnötig geworden; im Gegenteil sagt Origenes im Anschluß an das von Kelsos gebrachte Zitat Platons aus dem 7. Brief S. 344 B, wonach „deren Klugheit aufleuchte, die Frage und Antwort verwenden“, daß der göttliche Logos „uns zur Dialektik auffordert“ (C. Cels. VI 7). Gemäß den von Kelsos erwähnten grie-

vu, touché, senti“. Hier ist, im Anschluß an Platon, sehr gut der Unterschied des rationalen, diskursiven Nach-Denkens über eine Sache, des Begreifens ihrer Definition, von der erfahrungsmäßigen unmittelbaren Schau des Gegenstandes, der dadurch dem Schauenden gegenwärtig wird, so daß dieser mit ihm einswerden kann, gekennzeichnet. Das genannte Buch legt diesen Sinn der platonischen *θεωρία*, die den Gipfelpunkt der platonischen Philosophie bildet, in genauer Analyse der Texte dar. Ich kann hier nur einige Stellen kurz anführen. S. 191: „C'est que l'Être le plus haut, Un et Bien, est, au juste, un ineffable. On le touche, on s'y unit par la *θεωρία*, on ne peut le définir. Circonscrit, il ne serait plus qu'une essence. Or il domine toutes les essences, étant le principe qui les détermine en tant qu'essences et qui le pose dans l'être . . .“ S. 226 Beschreibung der „intuition finale“. S. 233: „On ne voit que si l'on se trouve en présence de l'être même . . . Sans ce contact, au sommet, il ne pourrait être question de *θεωρία* . . .“ S. 261–5 über das „Gefühl der Gegenwart“ und die unmittelbare Schau als das Wesensmerkmal der *θεωρία*, wo es u. a. heißt: „Ce n'est plus l'essence du Beau qui m'apparaît . . . Que dire maintenant de l'objet, sinon qu'il est là, comme l'être absolument simple, absolument premier: je sens sa présence, je le touche, il existe, le sentiment de cette existence me remplit d'une joie totale“. Das erste Sein, das Eine und Gute, ist „le vrai Dieu de Platon“ und wird so zum Gegenstand der religiösen *θεωρία*. Die Vereinigung mit ihm ist die vollkommene Seligkeit und „consiste dans le sentiment d'une présence; l'être est immédiatement saisi comme existant“ (S. 288); es ist Erkenntnis nicht wissenschaftlicher, sondern höchster Art, aber Erkenntnis (Gnosis). Diese letzte Schau ist „un phénomène inattendu et en quelque sorte gratuit“ (343)! Sie ist also nicht das Ergebnis der eigenen Leistung, die nur vorbereitende (reinigende, sammelnde, zusammenschauende) Kraft hat, sondern in letzter Linie eine Gabe der Gottheit, deren plötzlich aufstrahlendes Licht die Seele durchdringt und beseligt. — Diese kurze Darlegung, zu deren Ergänzung wir auf Festugières ausgezeichnetes Buch verweisen, zeigt, mit wie großem Rechte die Kirchenväter auf der platonischen Philosophie aufbauten, wo es sich darum handelte, die Christusoffenbarung mit der wissenschaftlichen Forschung in Einklang zu bringen und letztere zum Ausbau eines theologischen Systems zu benutzen, wie wir das zuerst bei Clemens und Origenes sehen. Es war nicht Übernahme hellenischer Weisheit, sondern Einbau höchster menschlicher Erkenntnisse in den über allem menschlichen Denken stehenden Reichtum der Offenbarung Gottes.

chischen Denkern unterscheidet auch Origenes (VI 13) eine „göttliche“ und eine „menschliche Weisheit“. Erstere wird „durch Gottes Gnade“ denen geschenkt, die sich „zu ihrer Aufnahme fähig machen“; letztere ist die Übungsstätte (*γυμνάσιον*) der Seele“; Ziel ist die göttliche *Sophia*. Diese ist, „verschieden vom Glauben, das erste unter den sogen. Charismen Gottes²⁰; nach ihr das zweite ist für die, die solches genau zu erfassen verstehen, die sogen. *Gnosis*, und das dritte ist, da auch die Einfacheren, indem sie nach ihrer Kraft zur Gottesverehrung hinzutreten, ihr Heil finden müssen, der Glaube. Deshalb heißt es bei Paulus: (folgt I Kor. 12, 8 f.).“ Nicht alle, die den Glauben haben, besitzen auch die *Sophia*: „Einige wissen in ihrer großen Einfalt nicht Rechenschaft zu geben von dem, was sie tun (oder 'glauben', nach der Vermutung Koetschus), halten aber fest an dem, was sie überkommen haben, andere aber verstehen dies mit unverächtlichen, und zwar auch tieferen und, wie ein Hellene sagen würde²¹, esoterischen und epoptischen Beweisgründen . . .“ (*C. Cels.* III 37).

Dabei kann die Schulung im wissenschaftlichen Denken helfen. Ja die hellenische Philosophie enthält darüber hinaus gewisse Wahrheitsmomente (*C. Cels.* IV 30 gegen Schluß):

„Wir bekennen aus Wahrheitsliebe von einigen griechischen Philosophen, daß sie Gott erkannten, da 'Gott ihnen offenbarte' (Röm. 1, 19)“ — was freilich nicht zur wahren Gottesverehrung führte.

Wie Origenes die griechische Philosophie einschätzte, zeigt sich an seiner Einordnung der philosophischen *λόγοι* in die Stufenfolge der Wahrheits-erkenntnis im *Johanneskomm.* II 30, wonach die einen am Logos selbst teilhaben, die anderen an dem fleischgewordenen Logos,

„und solche der dritten Stufe schließen sich Logoi an, die in etwa am Logos teilhaben, da sie jeden (menschlichen) Logos überragen, und vielleicht sind dies die Anhänger der bei den Hellenen rühmlich bekannten und hervorragenden Philosophenschulen“. Jedoch reichen diese in ihrer Erkenntnis bei weitem nicht an den wahren Logos heran; ihre Logoi „haben wohl irgendwie am Logos teil, sind aber Logoi zweiten und dritten Ranges neben dem vor allem stehenden Logos“, heißen zwar Logoi, sind aber nicht in Wahrheit Logoi, sondern eher *ἄλογοι λόγοι* (ebd. II 23)²².

In Origenes spricht ein Mann, der mit der gesamten wissenschaftlichen Kultur seiner Zeit, d. h. vor allem mit der griechischen Philosophie getränkt, aber auch dem religionsgeschichtlichen und historischen Wissen ganz vertraut war; von seiner „großen Erfahrungheit in der hellenischen Wissenschaft“ spricht z. B. Eusebios in der Kirchengeschichte VI 19, 11. Nicht etwa ein „primitiver“ Geist hat den Glauben und die *Gnosis* an die Stelle wahrer Wissenschaft gesetzt, sondern ein

²⁰ Origenes richtet sich hier nach I Kor. 12, 8 f. Anders, und vielleicht richtiger im Sinne des ganzen NT, Clemens, *Strom.* VII 55, wo die *Gnosis* die *τελειώσις τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου* ist, der die *Sophia* nachgeordnet ist; s. oben S. 165 f.

²¹ Man beachte, wie hier Origenes griechische Terminologie auf christliche, schon vorhandene Tatsachen anwendet!

²² Daß Origenes noch weniger als Clemens die Wahrheit von der weltlichen Philosophie erwartet, zeigt Molland a. a. O. (Anm. 14).

auf der Höhe einer ganz reifen, ja überreifen Bildung Stehender hat in ihm die wahre Sophia gesehen, da er gerade wegen dieser Überreife die Erlösung des Denkens in der Hingabe an die göttliche Offenbarung fand. Das griechische Denken, das alle Stadien der Forschung und der Wahrheitssuche durchlaufen hatte, fand seine Stillung und Erfüllung in dem göttlichen Logos, der Fleisch geworden war und seine Doxa hatte schauen lassen. Nicht müde Resignation, sondern tiefste Erfüllungsfreude betet den Logos an, der sich in Christus der Welt gezeigt hat. Alle Schätze der Welt mußten ihm dienen, alle Wahrheitskeime der Weltweisheit sein Gefolge bilden, das den Fürsten um so höher erhob, je mehr die Wahrheitssucher in ihm nicht den gewaltsamen Durchhauer der Knoten, sondern die innerlichste Beantwortung ihrer Fragen und die glücklichste Stillung ihrer Sehnsucht erblickten.

Denn wenn Origenes und mit ihm alle Kirchenväter in dem „Kyrios“ die letzte Wahrheit und das Kriterium alles Wahrheitsuchens fanden, so ist damit nicht eine äußerliche Glaubensauktoriät an die Stelle philosophisch-wissenschaftlicher Untersuchung gesetzt. In ihm tritt vielmehr ein neues und zwar unendlich tieferes Erkenntnisprinzip an die Stelle der isolierten menschlichen Vernunft. Diese hat nunmehr wiederum sich aus ihrer Vereinzelung gelöst und sich dem göttlichen Geiste unter- und eingeordnet, so daß sie zu universaler Weite und Größe ausgedehnt ist. Sie wird nicht abgesetzt oder eingengt durch ihren „Glaubensgehorsam“, sondern vielmehr über sich selbst hinausgetragen und so zu einer Schau befähigt, die sie aus eigener Kraft nie gehabt hätte. Nicht die Wissenschaft wird also abgelehnt, wohl aber die selbstherrliche Wissenschaft von der Beschränkung auf unzureichende Kräfte befreit. Die moderne „voraussetzungslose“ Wissenschaft, die sich seit der Gotik und vor allem der Renaissance immer mehr von der alten „Fessel“ befreit und dafür freilich viel schwerere Fesseln eingetauscht hat, indem sie sich auf die bloße *ratio* einengte, sieht in der Glaubenswissenschaft nur die Versklavung des freien Menschengeistes. Aber selbst die Theologie hat sich bis zu einem gewissen Grade von dem modernen Ideal der „Wissenschaftlichkeit“ blenden und verführen lassen. Woher kam das? — Abgesehen von der verführerischen Kraft, die seit dem Paradies in der Freiheit von jeder Bindung liegt, abgesehen auch von der Emanzipation des Individuums und seiner bewußten Kräfte, Verstand und Wille, wird vor allem dabei mitgewirkt haben, daß der „Kyrios“ nicht mehr in seiner vollen Wesenheit erkannt wurde. Man sah in Jesus den Lehrer und Bringer neuer Wahrheiten und Moralsätze, aber nicht das innerste Leben des Logos und der Sophia; man entfernte sich daher von seiner Gnosis.

Die Kirchenväter sahen, wie wir oben darlegten, in Jesus nicht bloß den Menschen als Lehrer und sittliches Vorbild, sondern vor allem den zum Pneuma gewordenen Gottessohn, der uns zum Lichte, zur Wahrheit und zum Leben wird. Sie schlossen sich dabei an das Neue Testament, vor allem an Paulus²³ und Johannes, an. Denn diese beiden großen Kündler von Jesus Christus lehrten zwar die volle Menschwerdung des Sohnes Gottes, sahen aber in ihm nicht bloß den Menschen, sondern die Epiphanie des ewigen Gottes: „Und der Logos ward Fleisch, und wir schauten seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit“ (Joh. 1, 14). Paulus wünscht, daß die Christen „belehrt (seien) in Agape zur reichen, vollen Einsicht, zur Erkenntnis des Mysteriums Gottes: Christus, in dem alle Schätze der Sophia und Gnosis verborgen sind“ (Kol. 2, 2f.). Diese beiden Sätze sollen hier für viele als prägnanter Ausdruck der neutestamentlichen Christologie genügen. Von dem fleischgewordenen Logos, dem Sohne Gottes, oder, nach mehr pneumatischer Sprachweise, dem Kyrios, dem erhöhten Menschen Jesus, sagt uns Johannes, daß er uns das Pneuma sendet, das uns in alles einführt, was der Menschensohn gelehrt hat (Joh. 14 ff.), und Paulus, daß er selber das Pneuma ist (II Kor. 3, 17), durch das der Schleier von unserem geistigen Auge genommen wird, so daß wir nun mit entschleiertem Antlitze die Schrift verstehen und als ihren letzten Inhalt die Glorie des Kyrios schauen, durch den wir Zutritt zum Vater haben. Pauli „Rede und Predigt“ bestanden „nicht in überzeugen wollenden Weisheitsworten, sondern in der Aufzeigung von Pneuma und Macht, damit euer Glaube nicht beruhe auf der Weisheit von Menschen, sondern auf der Macht Gottes. Weisheit reden wir unter den Vollkommenen. Weisheit aber nicht dieses Aions oder der Fürsten dieses Aions, die zugrunde gehen; sondern wir reden Gottes Mysterienweisheit, die verborgene . . . denn uns hat Gott durch das Pneuma den Schleier weggezogen. Denn das Pneuma erforscht alles, auch die Abgründe Gottes . . . Wir aber haben nicht das Pneuma der Welt

²³ Zur paulinischen Lehre von der Gnosis Gottes und Christi d. h. der ntl. Theologie vgl. das gute Buch von Eugen Prucker OESA, *Γνώσις Θεοῦ. Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen Begriffs beim Apostel Paulus und bei seiner Umwelt* (Cassiciacum . . . Bd. IV [1937]): Die Gnosis ist nicht theoret. Wissen von Gott oder diskursives Forschen nach ihm, sondern existenzielles Erfassen und Ergreifen der Christustatsache, lebendige Gemeinschaft mit Gott, Teilnahme an seinem Wesen. Pistis und Gnosis sind Stufen der Erkenntnis, wobei Gnosis, die im Grunde mit der Agape identisch ist, die vollendete und dauernde Verbindung mit Christus darstellt. Das theoretische und voluntative Moment in ihr ist dem seismäßigen untergeordnet. Gnosis ist also ein mystischer (u. zugleich ethischer) Begriff. Pr. hat dies in genauer Interpretation aus Paulus bewiesen.

empfangen, sondern das aus Gott stammende Pneuma, damit wir Gottes Gaben an uns erkennen. Und dies reden wir auch, nicht in gelehrten Reden menschlicher Weisheit, sondern in der Gelehrsamkeit des Pneumas, indem wir Pneumatisches mit Pneumatischem vergleichen . . .“ (I Kor. 2,4—16). „Nicht im Worte (im Denken, *ἐν λόγῳ*) ist die Königsherrschaft Gottes, sondern in der Macht“ (ebd. 4,20). Diese Sätze sind die Grundlagen der neutestamentlichen und damit aller echten Theologie: Menschliches Denken reicht nicht an die Gotteswahrheit heran; nur aus Gott und in Gott kann unser von Gott erleuchteter Geist an diese Offenbarung heranreichen, und innerhalb dieser gottgeschenkten Erkenntnis gilt es, Geoffenbartes mit Geoffenbartem zu vergleichen und dadurch immer tiefer in Gottes Tiefen hinabzuleuchten.

Der Kyrios, der erhöhte Herr, ist also der Schlüssel zur Schrift und demnach zur Theologie. In schlichter Erzählung berichtet uns Lukas (24,25—7; 32; 44—7) das gleiche, was Paulus und Johannes in tiefster theologischer Durchdringung lehren: daß nämlich der Aufgestandene den Jüngern den „Sinn öffnete, die Schriften zu verstehen“, und zwar sie von Christus zu verstehen. Auch Joh. 2,22 sagt uns: „Als er von den Toten erweckt wurde, erinnerten sich seine Jünger, daß er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Logos, den Jesus gesagt hatte“.

Wie sehr die Kirchenväter in ihrer theologischen Lehrmethode auf dem Neuen Testament aufbauten, zeigt z. B. die Erklärung des Origenes zu dem soeben zitierten Vs. Joh. 2,22²⁴), wo es u. a. heißt, „nach dem anagogen (d. h. zu dem höheren pneumatischen Verständnis emporführenden) Sinne“ beziehe sich dieser Text auf die Auferstehung des „ganzen Herrenleibes“ d. h. der Ekklesia, der sich erst dann die irdischen Schatten und Bilder der Schrift in ihrer Wirklichkeit offenbaren würden; erst dadurch werde der eigentliche Glaube an das Wort Jesu eintreten:

„Denn wie kann man von jemandem im eigentlichen Sinne sagen, er glaube der Schrift, wenn er den in ihr enthaltenen Sinn des heiligen Pneumas nicht schaut? Daß man diesem mehr glaube als der Absicht des Buchstabens, ist ja der Wunsch Gottes. Demgemäß muß man sagen, daß keiner, der noch im Fleische wandelt, an den pneumatischen Inhalt des Gesetzes glaubt, den er sich nicht im geringsten vorstellen kann . . . Mit dem Geiste des Geglauten schauen muß derjenige, der selig sein soll wie die Apostel . . .“

Erst die mit dem Kyrios auferstandene und vom Pneuma erfüllte Kirche wird also den vollen Glauben und die letzte Gnosis besitzen. Durch die Teilnahme an dem verklärten Kyrios beginnt dieser Besitz aber schon hienieden. Genau wie im Neuen Testament steht hinter der

²⁴ Origenes, Joh.-Komm. X § 298—306; auch vorher § 228—32.

Glaubensgnosis als ihr Vermittler und Vollender der Kyrios, der nicht nur über den Christen steht als ihr König und Lehrer, sondern sie auch durchdringt und erfüllt als ihr innerstes pneumatisches Lebensprinzip.

Diese Lehre der Kirchenväter wie auch der besten späteren Theologie²⁵ sei an einigen wenigen Stellen des Origenes, der gerade darin den späteren Vätern Quelle und Vorbild war, erläutert:

²⁵ Vgl. dazu die Zusammenfassung der Lehre M. Scheebens über die Theologie als Wissenschaft durch A. Kerkvooorde OSB in dem Aufsatz *Les bases spirituelles d'une œuvre théologique. M.-J. Scheeben (1835—1885)*. II (Nouv. Rev. Théol. 71. Jg. Bd. 66 [1939] 674—80); am Schluß heißt es: „La théologie possède tous les attributs de la sagesse elle-même. Elle ne s'occupe pas des choses créées, mais de Dieu; elle voit tout ce qui existe dans ses principes les plus sûrs, ses motifs les plus profonds, ses dernières fins, elle considère tout en Dieu, tout cela parce qu'elle trouve son origine dans la Sagesse même de Dieu, tout en étant une science vraiment humaine. C'est ainsi que nous pouvons appeler la théologie une science humano-divine, analogue à la Sagesse de Dieu incarnée. «*Le Christ nous est devenu Sagesse de Dieu*» (I Cor. 1,30) et il contient pour nous «*tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu*» (Col. 2,3). Par la foi nous le recevons en nous avec sa lumière et il devient mystiquement notre sagesse. Cette sagesse s'incarne pour ainsi dire dans nos pensées et nos représentations humaines; elle est elle-même l'idéal de notre connaissance et forme le point central de toute la théologie, dont la base est cette Incarnation du Fils de Dieu“ (Sperrungen von mir). Daß Scheeben sich aufs engste an die Kirchenväter angeschlossen, ist bekannt. — Eine Übersicht über die entsprechende Lehre J. A. Möhlers s. b. Yves de Moncheuil SJ, *Freiheit und Mannigfaltigkeit in der Einheit* in dem Sammelband *Die Eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838—1938* besorgt durch Herm. Tüchle (1939) 258—82, bes. 264 ff., wo Möhler ausgiebig zu Worte kommt u. es u. a. heißt: „Für Möhler ist in der Theologie absolut nicht mehr vorhanden als im Glauben. Man bilde sich also nicht ein, unter den Namen von Folgerungen neue Wahrheiten hinzuzufügen, auch wenn man sie nur als sekundär, und die aus dem Glauben stammenden Wahrheiten als die wesentlichen Erkenntnisprinzipien bezeichnet. . . . Der Glaube . . . gibt alles. Es 'scheint der christliche Religionsphilosoph mehr als der einfache Gläubige . . . zu wissen; aber er scheint es nur'. Er besitzt nicht mehr; er besitzt das gleiche, nur anders . . .“ In den Sätzen Möhlers „liegt zugleich, daß es wenigstens in Sachen der Religion eine andere Erkenntnisform als die diskursive und analytische gibt, die doch auch wahrhaft diesen Namen verdient.“ . . . „Das Werk des spekulativen Theologen ist nicht ein Amalgam von Glauben und Philosophie, sondern ein vertiefendes Durchbetrachten des Glaubens . . .“ (Nach M.) „ist 'die Gnosis der Reflex des ganzen gläubigen Gemütes', der Gläubige sucht 'das allgemeine Bewußtsein zu einem absolut individuellen zu machen'. Er wird demnach für die Ausfaltung seines Glaubens den ganzen Reichtum seines Geistes ausnützen: 'Da der Glaube das ganze Sein und Wesen des Menschen durchdringt, so konnte namentlich die Philosophie nicht unabhängig neben ihm im Menschen sich befinden; diese mußte von jenem gleichfalls durchdrungen werden, oder, wenn die Gnosis der Reflex des ganzen gläubigen Gemütes ist, so konnte die philosophische Bildung des Christen, im Falle er eine erhalten hatte, nicht unterdessen abgelegt werden; die Ideen der Vernunft mußten sich mit dem Glauben vermählen, und ihre gegenseitige Durchdringung, wobei, wie

Von dem erhöhten Herrn sagt Origenes, *De princ.* II 11, 6 S. 190, 18 ff. K.:

„Er ist überall und durchdringt alles; nicht sollen wir fernerhin ihn in jener Kleinheit schauen, in die er unsertwegen sich begab, d. h. nicht in jener Umgrenzung, die er in unserer Leiblichkeit auf Erden unter den Menschen hatte, so daß er auf einen Ort beschränkt wäre.“

IV 4, 3 S. 352, 24 f. K.: Das Wort des Johannes (im Joh.-ev. 1, 26 f.) „In eurer Mitte steht, den ihr nicht kennt . . .“ „konnte nicht von jenem gesagt werden, der abwesend war, was die leibliche Anwesenheit betrifft, daß er also mitten unter denen stände, unter denen er leiblich nicht anwesend war. Es zeigt sich also, daß der Sohn Gottes im Leibe ganz und überall ganz gegenwärtig war.“ Vgl. dazu *C. Cels.* II 9: „Wenn er (Joh. Baptista) gedacht hätte, nur dort sei der Sohn Gottes, wo der sichtbare Leib Jesu war, wie hätte er dann gesagt: ‘Mitten unter euch steht, den ihr nicht kennt’? Und Jesus selbst hebt den Sinn seiner Jünger zu erhabenerem Denken über den Sohn Gottes empor, indem er sagt: ‘Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, dort bin ich mitten unter ihnen’. Dorthin zielt auch die Verheißung an die Jünger: ‘Siehe ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions’ (Mt. 28, 20). Dies sagen wir nicht, um den Sohn Gottes von Jesus zu trennen, denn nach der Oikonomia ist erst recht die Seele und der Leib Jesu eins mit dem Logos Gottes geworden . . .“ (Demgegenüber hat nie ein Jude den Sohn Gottes als Logos anerkannt! *C. Cels.* II 31.) „Der Sohn Gottes (*θεοῦ παῖς*) war nicht nur damals, sondern ist immer mit seinen Jüngern, indem er das Wort erfüllt: ‘Siehe . . . (Mt. 28, 20)’. Und wenn ‘der Rebzweig keine Frucht bringen kann, wenn er nicht im Weinstock bleibt’ (Joh. 15, 4), so ist es klar, daß auch die Jünger des Logos, die geistigen Rebzweige des wahren Weinstocks, des Logos, keine Früchte der Tugend bringen können, wenn sie nicht in dem wahren Weinstock bleiben, dem Christus Gottes, der auch mit uns, die wir örtlich unten sind, ist, der mit den überall an ihm Hangenden (wörtlich: ihm Angewachsenen) ist und sogar auch mit den ihn nicht Kennenden überall ist. Töricht ist es, da der, der den Himmel und die Erde erfüllt und gesagt hat: ‘Erfülle ich nicht den Himmel und die Erde? spricht der Herr’ (Jerem. 23, 24), mit uns ist und uns nahe ist — ich glaube nämlich an sein Wort: ‘Ein naher Gott bin ich, und kein Gott von ferne, spricht der Herr’ (ebd. 23, 23) —, daß man dann zu beten sucht zu dem, was nicht das All durchdringt: Sonne oder Mond oder einer der Sterne“ (*C. Cels.* V 12). „Es wird so sein, daß seine (des in Jesus wohnenden Gott-Logos) Strahlen nicht in jenem allein (in dem

sich von selbst versteht, der Glaube als maßgebend erschien, war dann in diesem Falle eben auch Gnosis. Es liegt übrigens . . . gar nicht im Begriff der Gnosis der ältesten Kirche, daß sie mit einer gewissen Philosophie verbunden werden mußte; im Gegenteil, sie ist selbst die höchste Philosophie. Mit anderen Worten: Die Philosophie, sofern sie als Tätigkeit des menschlichen Geistes betrachtet wird, spielt dabei nur die Rolle einer Denkmethode und eines Organisationsprinzips; der Glaube allein liefert den ganzen Gehalt. Jene wehrt vom Geiste des Theologen nur den Irrtum ab, der den Glauben verneint, also etwas Negatives, keine Qualität“ (Sperrungen von mir). Daß diese alte Auffassung von Theologie in unseren Tagen wieder auflebt, zeigt u. a. das Buch von M.-D. Chenu OP, *Une École de Théologie. Le Saulchoir* (1937); vgl. die Bespr. und Inhaltsangabe durch Friedr. Stegmüller in der Theol. Rev. 1939 Sp. 48—51.

Menschen Jesus) verschlossen sind und man nicht glauben darf, es könnte das diese Strahlen aussendende Licht nirgendwo anders sein, da es doch der Gott-Logos ist“ (*C. Cels.* VII 17)²⁶.

Der in uns wohnende Logos-Christus ist das erleuchtende Moment in der tieferen theologischen Erkenntnis. So heißt es z. B. *C. Cels.* V 1 in einer Art Gebet um das göttliche Licht:

„Da es Gottes Werk ist, unsichtbar gemäß seinem Pneuma zusammen mit dem Pneuma Christi in denen zu wohnen, bei denen er das für notwendig hält, . . . so gebe Gott mir, nicht mit unserem, von der Gottheit leeren und entblößten Geiste und Worte an unsere Aufgabe zu gehen. Der Glaube derer, denen wir zu helfen wünschen, 'ruhe nicht auf Menschenweisheit', vielmehr möchten wir den 'Geist Christi' empfangen von dessen Vater, der ihn allein gibt, und, erhoben zur Teilhabe an dem Logos Gottes, 'jede Höhe, die sich gegen die Gnosis Gottes erhebt', niederreißen . . .“ Von dieser Teilhabe (*μετοχή*) sagt Origenes ebd. VI 64:

„Nicht hat Gott teil an der Substanz; man hat eher Anteil an ihm, als daß er Anteil hätte, und Anteil an ihm haben die, die das Pneuma Gottes besitzen. Auch unser Heiland hat nicht Anteil an der Gerechtigkeit; vielmehr ist er Gerechtigkeit, und die Gerechten haben Anteil an ihm . . .“ (65:) „Wenn er (Kelsos) sagt, daß er (Gott) durch das Denken (den 'Logos') nicht erreichbar ist, dann unterscheide ich und sage: Wenn man den in uns befindlichen Logos meint, sei es der innewohnende oder der ausgesprochene, so sagen auch wir, daß Gott dem Logos unerreichbar ist; wenn wir aber das Wort bedenken 'Im Urbeginn war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos' und zeigen, daß diesem Logos Gott erreichbar ist und nicht nur von ihm (dem Logos) erfaßt wird, sondern auch von jenem, dem er den Vater enthüllt, so werden wir den Satz des Kelsos als falsch erweisen . . .“.

Der Logos wird hier gleichgesetzt mit dem Pneuma Gottes; beide Worte bezeichnen hier die geistiges Leben und Licht spendende Gotteskraft (vgl. *Joh.-komm.* XIII 140), ohne daß der trinitarische Sinn ausgeschaltet wäre. Zum tieferen Verständnis zitieren wir noch einige Sätze aus *C. Cels.* VI 69 ff. Kelsos hatte als christliche Lehre ausgegeben:

„Da Gott groß und schwer zu schauen ist, so legte er sein Pneuma in einen uns ähnlichen Leib und sandte es herab, damit wir von ihm hören und lernen könnten“. Origenes verbessert das zunächst dahin, daß auch der Sohn groß und schwer zu schauen sei; ferner daß Gott „den Beschaulichen mit dem Herzen, d. h. dem Geiste, beschaubar ist, aber nicht mit jedem beliebigen, sondern mit dem reinen Herzen. Denn es ist nicht recht, daß ein beschmutztes Herz auf Gott schaut; rein muß das sein, was das Reine würdig

²⁶ Vgl. auch *Joh.-Komm.* VI § 154—6, wo ausdrücklich vom Gott-Menschen gesagt wird, „daß er solche Macht besitzt, daß er, der seiner Gottheit nach unsichtbar ist, jedem Menschen gegenwärtig ist und sich so weit ausdehnt wie die ganze Welt, was in den Worten ausgesprochen wird: 'In eurer Mitte steht er'. . . . Und damit niemand glaube, derjenige, der unsichtbar ist und zu jedem Menschen und zur ganzen Welt hinreicht, sei verschieden von dem Menschgewordenen, auf der Erde Erschienenen und mit den Menschen Verkehrenden, fügt er . . . hinzu: der nach mir kommt', d. h. nach mir sich offenbaren wird“.

beschaut.“ „Wenn Kelsos verstünde, was wir über das Pneuma Gottes sagen, und daß die, 'die vom Pneuma Gottes geführt werden, diese Söhne Gottes sind', dann hätte er nicht von sich selbst als unsere Ansicht aufgestellt, daß Gott sein Pneuma in einen Leib legte und es herabsandte. Immer ja teilt Gott von seinem Pneuma den der Teilhabe Fähigen mit, das in die Würdigen einströmt, ohne sich zu trennen oder zu teilen . . .“ Insbesondere für das theologische Schriftverständnis beruft sich Origenes auf II Kor. 3,15—17: „Wenn wir uns zum Kyrios hinwenden — 'der Kyrios aber ist das Pneuma' — 'dann wird die' auf den Herzen liegende 'Hülle weggenommen', 'wenn Moses gelesen wird'“. Über die verschiedenen Gestalten, die Jesus in der Erkenntnis des Anfängers und des Fortgeschrittenen annimmt, vgl. *C. Cels.* VI 77; nach dem *Joh.-Komm.* XIX § 38 f. ist „der Eingeborene Gottes“ die Leiter, die auf verschiedenen Stufen zu Gott emporführt, wobei die Menschheit die unterste Stufe ist, oder er ist der Weg zur Tür usw. Im *Joh.-Komm.* I § 165 ist er das Erkenntnislicht: „Wie beim Aufleuchten der Sonne das Licht des Mondes und der Sterne verblaßt, so bedürfen die von Christus Erleuchteten und seine Strahlen Aufnehmenden in keiner Weise des Dienstes der Apostel und Propheten . . ., weil sie vom Urlichte belehrt werden“. Solches Licht ist nach ebd. II 49 f. an erster Stelle der „Logos im geöffneten Himmel“ (nach Apok. 19,11 ff.); „der irdische ist nicht so wie der im Himmel, da er Fleisch geworden ist und durch Schatten, Typen und Bilder ausgesprochen wird“ (er ist, wie wir oben sahen, die erste Stufe zu dem himmlischen).

Sollte nach all diesen Zeugnissen noch ein Zweifel daran bestehen, daß für Origenes die theologische Erkenntnis nicht ein bloß rationales Denken über göttliche Dinge, sondern ein Berühren, ja Sicheinverleiben der göttlichen Wahrheitssubstanz ist, so wird wohl folgender Text ihn zerstreuen, den uns der *Joh.-Komm.* XIX § 22—25 bietet, nachdem er den Unterschied von Glauben und Gnosis betont hat:

„Sieh zu, ob nicht auch in anderer Weise die Schrift von denen, die mit einer Sache vermischt und vereint sind (*ἀνακεκραμένους τινι καὶ ἐνωθέντας*), sagt, daß sie jene Sache erkennen, mit der sie vermischt wurden und an der sie teilhaben (*ἀνεκράθησαν καὶ κοινωνήμασιν*). Bevor diese Vereinigung und Teilhabe (*ἐνώσεως καὶ κοινωνίας*) sich vollzogen hat, erkennen sie die Sache nicht, wenn sie auch die Wesenszüge von etwas erfassen (*καὶ τοὺς λόγους καταλαμβάνουσιν περὶ τίνος, οὐ γινώσκουσιν ἐκεῖνο*). Als Adam von der Eva sagte: 'Das ist nun Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch', kannte (*ᾔδει*) er das Weib nicht. Als er nämlich sich mit ihr verband (*ἐκολλήθη*), da heißt es: 'Es erkannte (*ἔγνω*) Adam sein Weib Eva'. Wenn etwa einer sich daran stößt, daß wir für die Gnosis Gottes als Beispiel diese Worte 'Es erkannte usw.' genommen haben, so denke er zunächst an das Wort 'Dieses Mysterium ist groß'; zweitens stelle er daneben das Wort des Apostels über Mann und Weib, wo er vom Menschen und vom Kyrios dasselbe Wort gebraucht: 'Der der Dirne sich verbindet, ist ein Leib, und wer mit dem Kyrios sich verbindet, ist ein Pneuma'. Wer also der Dirne sich verbindet, soll die Dirne erkennen, und wer mit dem Weibe, das Weib; mehr aber noch und in heiliger Weise soll der, der dem Kyrios sich verbindet, den Kyrios erkennen. Wenn sich dies aber so verhält, so kannten die

Pharisäer weder den Vater noch den Sohn, und wahr redet der, der sagt: 'Weder mich kennt ihr noch meinen Vater'. Wenn wir aber nicht so (ich meine nach der letzten Auffassung) das Erkennen als ein Vermischt- und Vereint werden auffassen, dann möge einer das Wort erklären: 'Jetzt aber Gott erkennend, vielmehr von Gott erkannt' und das andere: Der Kyrios kannte die Seinigen'. Nach unserer Ansicht nämlich erkannte der Kyrios die Seinigen, indem er mit ihnen sich vermischte und ihnen teilgab (μεταδεδωκώς) an seiner Gottheit und sie, wie das Evangelienwort sagt, in seine Hand nahm . . .“ Kürzer ist derselbe Gedanke ausgesprochen im *Joh.-Kommentar* X § 173, wo Origenes versichert, er werde, obwohl unwürdig, nicht „müde werden, die Logoi des Lebens berührend, zu versuchen, die Kraft in Besitz zu nehmen, die von ihnen auf den im Glauben sie Anfassenden herabströmt.“ Die Worte *ψηλαφᾶν, λαβέσθαι, ἅπτεσθαι, δύναμις ἀπορρέουσα* sprechen deutlich genug von dem konkreten und bei allem Spiritualismus geradezu „handgreiflichen“ Denken des Origenes.

Eine bei aller pneumatischen Feinheit und Höhe so konkrete und physische Berührung mit Christus und dadurch mit Gott neigt von Natur dazu, sich nicht in rein spiritualistischen Beziehungen zu erschöpfen, sondern sich im konkreten Kult darzustellen und zu verwirklichen. Ohne eine solche kultische Betätigung der Gottbeziehung wäre diese in Gefahr, sich in der dünnen Luft subjektiver Abstraktion zu verflüchtigen. Davor aber bewahrt den Origenes mit allen Kirchenvätern die Erscheinung des Logos im Fleische, die Menschwerdung und Oikonomia Christi, die in seinem Kreuzesopfer gipfelte. Sie ist der Weg, die Leiter, die unentbehrliche Vorstufe zu aller Einheit mit dem geistigen Gott. Gewiß ist die erste Berührung zwischen Gott und Mensch, der Glaube, wie auch ihre letzte Einigung, die Schau Gottes, etwas Unsichtbares, aber doch durchaus Objektives. Wenn man auch heute noch zuweilen von der angeblichen „Vergeistigung“ und „Verflüchtigung“ des Christentums durch Origenes und andere Kirchenväter reden hört, ist das nur eine Übertragung des modernen „Geistes“ auf das altchristliche „Pneuma“, das aber ganz konkret und substantiell zu nehmen ist, da es ja im Grunde mit dem menschengewordenen Logos Gottes gleichgesetzt wird. Vor der „Pneumatisierung“ liegt als notwendige Voraussetzung der Weg der Menschwerdung Gottes und des Kreuzesopfers Christi. Beide sind in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit und übergeschichtlichen Auswirkung uns zugänglich außer durch den Glauben durch das aus dem Glauben wesende Kultmysterium, in dem wir an der Oikonomia Christi durch sichtbare Riten teilhaben. Sie sind Symbole pneumatischer Wirklichkeit, aber zugleich reale Vermittler göttlicher Gnadenkraft, wie Origenes von der Taufe im *Joh.-Komm.* VI § 166—8 sagt:

„...Das Wasserbad ist zwar ein Symbol der Reinigung der Seele, die jeden von der Bosheit kommenden Schmutz abwäscht, aber nichtsdestoweniger

auch an sich für den, der sich der göttlichen Macht der Epiklesen der anbetungswürdigen Trinität darbietet, Ursprung und Quell göttlicher Gnadengaben . . .“

Dasselbe gilt von allen Mysterien des kirchlichen Kultes, besonders auch von der Eucharistie. Erfreulicherweise wird neuerdings immer mehr anerkannt, daß Origenes auch in diesem Punkte durchaus mit der Kirche ging und über seiner spiritualistischen Ausdeutung den Realismus keineswegs vernachlässigte²⁷. Um das zu erhärten, stellen wir einige Texte zusammen, die wir diesmal, zur Erleichterung der Nachprüfung, im Urtexte abdrucken:

Zunächst einige Texte, die klar von der Eucharistie im realistischen Sinne zeugen:

In Matth. comm. (GCS Orig. XI, *Mt.-erklärung II Die lat. Übers. der Commentariorum series* ed. Klostermann [1933]) ser. 82 S. 194, 21 ff.: Si autem potes spiritalem mensam et cibum spiritalem et dominicam intellegere cenam, quibus omnibus dignificatus fuerat (Iudas) a Christo, abundantius videbis multitudinem malitiae eius, quibus magistrum et concibum divinae mensae et calicis (et hoc in die paschae) tradidit salvatorem . . . tales sunt omnes in ecclesia, qui insidiantur fratribus suis, cum quibus ad eandem mensam corporis Christi et ad eundem poculum sanguinis eius frequenter simul fuerunt.

Die letzten Worte können sich nur auf die Kommunion im Sinne des zunächst äußerlichen Kommunionempfanges beziehen. Wenn dieselbe Kommunion im ersten Satze *mensa spiritalis* oder *cibus spiritalis* genannt wird, so widerspricht dieser „Spiritualismus“ also keineswegs der realistischen Auffassung. Im Gegenteil kommt es nach Origenes darauf an, den realen Eucharistiegenuß pneumatisch d. h. nach seiner tieferen Bedeutung zu erfassen (vgl. in *Lev.* VII 5; in *Matth.* XI 14).

Von der Kommunion im Gottesdienst spricht auch die

Homil. in Exod. 13,3 S. 274,7 ff. Baehrens: nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo, cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decadat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur . . .

Neben den Mysterienritus der Kommunion stellt das Hören des Wortes Christi die

Homil. in Numer. 16,9 S. 152,4 ff. B.: „Bibere“ autem dicimur „sanguinem Christi“ non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones eius recipimus, in quibus vita consistit . . .

Von einem wirklichen, materiellen Altar im Kultraum zeugt die

Homil. in lib. Iesu Nave II 1 S. 296,19 ff. B.: Cum vero videris . . . altaria non cruore pecudum respergi, sed „pretioso“ Christi „sanguine“ consecrari . . ., tunc dicito quia Iesus post Moysen suscepit et obtinuit principatum, non ille „Iesus filius Nave“, sed Iesus filius Dei.

²⁷ Vgl. u. a. H. Urs v. Balthasar SJ in der (im übrigen oft nicht befriedigenden) Auswahl aus Origenes *Geist und Feuer* (o. J. [1938] S. 32): „ . . . daß Origenes überall, auch bei der Eucharistie, den sakramentalen Realismus zugrunde legt und zum Teil wesentlich stärker betont als spätere Väter . . .“

Vom Essen wirklicher Brote, die unter Danksagung dargebracht werden, daher selbst „Danksagung“ heißen und die innere Danksagung symbolisieren, sprechen zwei Stellen aus dem Buche *Gegen Kelsos*:

VIII 33: τῷ τοῦ παντός δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίωμεν σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἁγίον τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ἡγίους προθέσεως αὐτῷ χρωμένους.

VIII 57: ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας ἄρτος „εὐχαριστία“ καλούμενος.

Ebenfalls ganz konkret zu nehmen ist der Text *In Ps. 37 (38) hom. 2,6 (XII 268 Lomm.)*:

communicare non times corpus Christi accedens ad eucharistiam, quasi mundus et purus.

Hierher gehört auch, trotz der mystischen Ausdeutung, *Hom. in Levit. 13,5 S. 477,6 ff. Baehrens*:

cum accipis panem mysticum, in loco mundo manduces eum, hoc est ne in anima contaminata et peccatis polluta dominici corporis sacramenta percipias: „quicumque“ eqs. (I Kor. 11,27).

In ähnlicher Weise vereinigt der folgende Text den sakramentalen Realismus mit der moralischen Ausdeutung:

In Matth. tom. X 25 (Orig. X Mt.-erklärung I Die griechisch erhaltenen Tomoi ed. Klostermann S. 34, 13 ff.): . . . μέλλων τοὺς τῆς εὐλογίας ἄρτους διδόναι τοῖς μαθηταῖς, ἵνα παραθῶσι τοῖς ὄχλοις, „ἐθεράπευσε τοὺς ἄρρωστους“, ἵν' ὑγιάναντες τῶν τῆς εὐλογίας μεταλάβωσιν ἄρτων· οὐ γὰρ δύνανται οἱ ἔτι ἄρρωστοι χωρῆσαι τοὺς τῆς Ἰησοῦ εὐλογίας ἄρτους. ἀλλὰ καὶ ἐάν τις, θέον ἀκούειν τοῦ „δοκιμαζέτω δὲ ἕκαστος ἑαυτόν, καὶ οὕτως ἐσθιέτω ἐκ τοῦ ἄρτου“ καὶ τὰ λοιπά, τούτων μὲν μὴ κατακούῃ, ὥς ἔτυχε δὲ μεταλαμβάνῃ ἄρτου κυρίου καὶ ποτηρίου αὐτοῦ, ἀσθενῆς ἢ ἄρρωστος γίνεται ἢ καὶ ἐκ τοῦ (ἵν' οὕτως εἴπω) καροῦσθαι ὑπὸ τῆς τοῦ ἄρτου δυνάμεως κοιμώμενος.

Tiefer und ausführlicher ist die Ausdeutung des Sakramentes an folgender Stelle:

In Matth. ser. 85 S. 196, 19 ff.: Panis iste, quem deus verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de deo verbo procedens et panis de pane caelesti . . . et potus iste, quem deus verbum sanguinem suum fatetur, verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium . . . et est potus iste generatio vitis verae quae dicit: „ego sum vitis vera“, et est sanguis uvae illius, quae missa in torcular passionis protulit potum hunc; sicut et panis est verbum Christi factum de tritico illo quod „cadens in terram“ „multum reddidit fructum“. non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus corpus suum dicebat deus verbum, sed verbum in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. nam corpus dei verbi aut sanguis quid aliud potest esse, nisi verbum quod nutrit, et verbum quod „laetificat cor“? cur autem non dixit: hic est panis novi testamenti, sicut dixit: hic est sanguis novi testamenti? quoniam panis est verbum iustitiae quam manducantes animae nutriuntur, potus autem est verbum agnitionis Christi secundum mysterium nativitatis eius et passionis. quoniam ergo testamentum dei in sanguine passionis Christi positum est ad nos, ut credentes filium dei natum et passum secundum carnem salvi efficiamur, non in iustitia, in qua sola sine fide passionis salus esse non poterat,

ideo tantum de calice dictum est: *hic est calix testamenti*; 86. *amen dico vobis, quod amodo non bibam de generatione vitis huius, nisi cum bibam illud vobiscum novum in regnò patris mei*. Sed et de pane dictum est apud Lucam similiter: „desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum. dico vobis quod amodo non manducabo illud, nisi inpletum in regno dei.“ ergo manducabit salvator et bibit panem illum et potum paschalem renovatum „in regno dei“, et manducabit et bibit cum discipulis suis . . . ergo inplebitur „in regno dei“ hoc pascha et manducabit eum (panem) Iesus cum discipulis suis et bibit; et quod dicit apostolus: „nemo vos iudicet in esca et in potu et cetera quae sunt umbra futurorum“ revelationem [wohl zu lesen: relationem] habet ad futura mysteria de escis et potibus spiritualibus, quorum umbra fuerunt quae de escis et potibus in lege fuerant scripta . . . Et quod dicit: *accipiens Iesus panem*, similiter et *accipiens calicem*, qui parvulus quidem est „in Christo“ et in Christo adhuc carnalis, intellegat communiter; prudentior autem quaerat, a quo *accipiens Iesus*. deo enim dante accipit et dat eis qui digni sunt a deo accipere panem et calicem . . . et semper Iesus <edentibus> his, qui secum pariter agunt festivitatem, *accipiens panem* a patre *gratias* agit, et frangit, et dat *discipulis* suis secundum quod unusquisque eorum capit accipere, et dat *dicens: accipite et manducate*, et ostendit, quando eos hoc pane nutrit, proprium esse *corpis*, cum sit ipse verbum, quod et nunc necessarium habemus et cum fuerit „in regno dei“ inpletum. sed nunc quidem nondum inpletum, tunc autem inpletum, cum et nos praeparati fuerimus ad capiendum pascha plenum, quod venit ut inpleat, qui non venit „solvere legem, sed adimplere“, et nunc quidem implere „quasi per speculum in aenigmate“ inpletionis: tunc autem „facie ad faciem“ implere, „cum venerit quod perfectum est“. Si ergo et nos volumus *panem* benedictionis accipere ab Iesu qui consuetus est eum dare, eamus „in civitatem“ in domum cuiusdam ubi facit Iesus „pascha cum discipulis“ suis . . . , ubi *accipiens* a patre *calicem et gratias agens*, dat eis qui cum ipso ascenderint, *dicens: bibite, quia hic est sanguis meus novi testamenti*. qui et bibitur et effunditur: bibitur quidem a discipulis, *effunditur* autem in *remissionem peccatorum* commissorum ab eis, a quibus bibitur et effunditur. si autem quaeris, quomodo etiam *effunditur*, discute cum hoc verbo etiam quod scriptum est: „quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris“. si autem *sanguis testamenti* infusus est in corda nostra in *remissionem peccatorum* nostrorum, effuso eo potabili sanguine in corda nostra, remittuntur et delentur omnia quae gessimus ante peccata. ipse autem qui accepto calice dicit: *bibite ex hoc omnes*, nobis bibentibus non discedit a nobis, sed bibit eum nobiscum (cum sit in singulis ipse), quoniam non possumus soli et sine eo vel manducare de pane illo vel bibere *de generatione vitis* illius verae. nec mireris quoniam ipse est et panis et manducat nobiscum panem, ipse est et potus generationis de vite et bibit nobiscum. omnipotens est enim verbum dei et diversis appellationibus nuncupatur, et innumerabilis est ipse secundum multitudinem virtutum, cum sit omnis virtus unus et ipse.

Wenn wir diesen schwierigen Text analysieren, so erkennen wir bald, daß auch hier der „Spiritualismus“ den Realismus durchaus voraussetzt. Das ergibt sich schon daraus, daß er eine Exegese von Mt. 26,26—29 ist; ferner aus der Unterscheidung des Verständnisses der „Kleinen“ u. „Fleischlichen“, die aber doch „in Christus“ sind, also zur Kirche gehören, u. der „Weiseren“;

jenes Verständnis ist das „gewöhnlichere“, das niedrigere, was aber keineswegs die Wahrheit ausschließt, sondern die Voraussetzung für die höhere Wahrheit ist. Jenes nimmt einfachhin im Glauben das eucharistische Brot und den eucharistischen Wein als Leib und Blut Jesu Christi an; das höhere durchdringt in der Glaubensgnosis das Mysterium und dringt bis zur pneumatischen Schicht vor, die unter dem Symbol verborgen ist. Der Spiritualismus würde ohne den Realismus in der Luft hängen. Ganz dieselbe Auffassung vertritt des Origenes Lehrer Clemens, der z. B. *Paidag.* I § 36, 2f. „fleischlich“ nennt „die jüngst in die Lehre Genommenen (*κατηχουμένους*) und noch in Christus Unmündigen“; „Pneumatiker“ sind die, „die dem heiligen Pneuma (oder: durch das h. P.) fest glauben“, „fleischlich“ aber die „jungen Katechumenen“ (*νεοκατηχίτους*) und „noch nicht Gereinigten“. Demgemäß erklärt er § 42 die Eucharistie zunächst nach dem wörtlichen Verständnis: „Der Logos (!) ist alles für den Unmündigen: Vater, Mutter, Zuchtmeister und Ernährer. Er spricht: 'Ihr werdet mein Fleisch essen und mein Blut trinken'. Diese uns wohlbekommenden Speisen schenkt uns der Kyrios, reicht Fleisch und gießt Blut ein, und nichts fehlt den Kindern zum Wachstum . . .“ Dann aber fährt er fort: „Aber du willst vielleicht nicht so denken; vielleicht ist das die gewöhnlichere Auffassung (*κοινότερον δὲ ἴσως*). Höre auch so: Unter dem Fleisch allegorisiert er uns das heilige Pneuma . . ., unter dem Blut läßt er uns den Logos vermuten (gibt uns ein Bild des Logos, *αἰνίττεται*)“ usw. Wie diese beiden Auffassungen einander nicht ausschließen, vielmehr die erste in der zweiten nur ihre Vertiefung und Vollendung findet, so ist es auch bei Origenes. Wenn nun bei der tieferen Deutung in dem Brot und Wein der Eucharistie der „Logos“ gefunden wird, so ist damit zunächst wohl der „Gott-Logos“ gemeint, der ja „das Brot als seinen Leib bekennt“. Aber schon damit ist gesagt, daß in erster Linie nicht der trinitarische Logos als solcher genannt wird, sondern der fleischgewordene. Der Kyrios Christos ist also das Brot. Aber auch hier wird noch ein Unterschied gemacht. Das eucharistische Brot ist „Logos, der vom Gott-Logos ausgeht, und Brot, das vom Himmelbrote kommt“ und als solches „Seelennahrung“; der eucharistische Trank ist „Logos, der die Herzen der Trinkenden tränkt und wunderbar berauscht“. Damit soll gewiß nicht gelehrt werden, daß die Eucharistie etwas von Christus Verschiedenes sei; wir werden den Gedanken des Origenes wohl richtig treffen, wenn wir annehmen, daß er in der Eucharistie Christus als den sich den Gläubigen Mitteilenden sieht, d. h. daß er neben Christus, dem persönlichen Pneuma, das den Gläubigen durch Christus mitgeteilte Pneuma sieht, also das durch den Genuß des Herrenleibes und Herrenblutes geschenkte Christusleben, das von Christus ausgeht und insofern von ihm unterschieden werden kann, das aber doch im Grunde mit ihm eins ist. Weiter sagt uns Origenes, daß die Eucharistie die Frucht des Leidens Christi ist; ist doch dieses Brot aus dem „in die Erde gefallenen“ Weizen d. h. aus dem menschgewordenen und nach der Passion begrabenen Christus gebacken und dieser Wein aus der „in der Kelter der Passion“ ausgepreßten „Traube“ d. h. aus Christus, der sich als den wahren Weinstock bezeugte und am Kreuze sein Blut vergoß, entstanden. Nun verstehen wir auch die folgenden Worte, die keineswegs leugnen, daß Brot und Wein der Eucharistie Leib und Blut des

Herrn seien. Geleugnet wird nur, daß das sichtbare Brot und der sichtbare Trank als solche, d. h. in ihrer materiellen Existenz, Leib und Blut des Gott-Logos seien. Leib des Gott-Logos ist vielmehr der „Logos (im oben näher bezeichneten Sinne), als dessen Mysterienbild jenes Brot gebrochen werden sollte“, m. a. W. das zum Genuß gebrochene Brot der Eucharistie ist das sakramentale Symbol des den Gläubigen sich mitteilenden Logos-Christus. Blut des Gott-Logos ist der „Logos, als dessen Mysterienbild jener Trank vergossen werden sollte“, m. a. W. der im Kelche strömende Wein ist das sakramentale Symbol des für die Gläubigen sein Blut hingebenden Logos-Christus. Leib und Blut des Gott-Logos sind der Logos-Christus, insofern er die Seelen ernährt und erfreut, d. h. sie mit dem Leben und der Freude des Pneumas (Lebens) Christi erfüllt. — Die folgenden Ausführungen zeigen noch deutlicher, wie sehr für Origenes die Menschwerdung und vor allem die Passion Voraussetzung der Eucharistie sind. Weil der Wein als Sakrament des Blutes besonders klar auf die die Menschwerdung voraussetzende Passion hinweist, und weil der Neue Bund mit uns im Blute Christi geschlossen ist, weil also die „Gnosislehre (λόγος γνώσεως) von Christus in bezug auf das Mysterium seiner Geburt und Passion“ uns aus dem Kelche in besonderer Weise entgegenstrahlt, deshalb hat der Herr vom „Blute des Neuen Bundes“, nicht aber vom „Brote des N. B.“ gesprochen. Das Brot stellt die „Gerechtigkeit“ dar, von der die Seelen sich nähren; weil diese aber „ohne den Glauben an die Passion“ nicht heilmachen kann, d. h. ohne den Glauben an „den dem Fleische nach geborenen und getöteten Sohn Gottes“, so wird nur der Kelch des Blutes „Kelch des Bundes“ genannt. Am Kelch erweist sich die Eucharistie am augenfälligsten als Frucht der Passion Christi und damit als „österlicher Trank“ (*potus paschalis*). Brot und Wein werden nicht etwa bloß gereicht, sondern jenes wird „gebrochen“, dieser „vergossen“; vom Wein = Blut heißt es nachher nochmals ausdrücklich, daß er nicht nur „getrunken“, sondern auch „vergossen wird“, und zwar „zum Nachlaß der Sünden jener, von denen er getrunken und vergossen wird“. Also die von dem Weine Trinkenden vergießen auch das Blut! Dieses Vergießen des Blutes wird so gedeutet, daß es „in unsere Herzen vergossen wird“. Wenn dem Worte damit ein vom Sinne der Schrift zunächst verschiedener Sinn gegeben wird — denn beim letzten Abendmahl bedeutet das „Vergossenwerden“ des Blutes die mystische oder sakramentale Voraussetzung der wirklichen Blutvergießung am Kreuze —, so bleibt doch etwas von dieser Bedeutung auch bei Origenes erhalten, da das Blut Christi doch nur dann in unsere Herzen gegossen werden kann, wenn es auch im Sakrament in „flüssigem“ Zustande ist; Origenes sieht also auch in der Eucharistiefeier ein „Flüssigwerden“ des Blutes Christi, natürlich in sakramentaler Weise; es wird ihm also die im Tode Christi geschehene Blutvergießung in der Eucharistie gegenwärtig²⁸. Von hier aus wird es noch klarer, inwiefern Origenes in

²⁸ Wie sehr für Origenes die Eucharistie als Speise mit der Schlachtung Christi als des Gotteslammes zusammengehört, zeigt auch der Joh.-Komm. X 99: „Wenn der Logos Fleisch wurde und der Kyrios sagt: Joh. 6, 53—6, so ist zu sagen: Ist nicht dies das Fleisch des die Sünde der Welt tilgenden Lammes, und dies das Blut, von dem man auf die beiden Pfosten und die Oberschwelle in den Häusern streichen muß, in denen wir das Pascha essen? Und muß man nicht von dem Fleische dieses Lammes essen in der Weltzeit, die da Nacht ist? . . .“ Zu

dem eucharistischen Kelche den Kelch des Bundes sieht, weil ja „der Bund Gottes im Passionsblute Christi mit uns geschlossen ist, damit wir durch den Glauben daran, daß der Sohn Gottes dem Fleische nach geboren ist und gelitten hat, das Heil erlangen“. — Brot und Wein der Eucharistie sind für Origenes die Erfüllung des atl. Pascha, wie es der Herr selbst gesagt hat in den Worten: „Gar sehr trug ich Verlangen darnach, dieses Pascha mit euch zu essen“. Ihr Empfang ist aber erst eine unvollkommene Erfüllung „wie im Spiegel und Rätselbild“. Die vollkommene Erfüllung wird im Himmelreiche sein: „Von jetzt ab werde ich es nicht mehr essen, bis es erfüllt ist im Reiche Gottes“. Das Essen und Trinken auf Erden, selbst das der Eucharistie, ist also nur ein Schatten des „pneumatischen Essens und Trinkens“, so wie das atl. Essen und Trinken von jenem ein Schattenbild war. Das „volle Pascha“ wird einst in der Schau „von Angesicht zu Angesicht“ stattfinden, wenn „das Vollkommene“ da ist. Dort auch wird aus dem Vergossenwerden des Blutes Christi das Eingegossenwerden der Agape. Man darf aus solchen Texten aber nicht etwa eine Geringschätzung des kirchlichen Kultes durch Origenes erschließen. Er „will“, wie ich Jb. 14 S. 33 (s. die ganze Darlegung mit den zugehörigen Texten) schrieb, „damit nicht etwa sagen, daß erst im Jenseits das Fest gefeiert wird, sondern daß sich dort all das bis zum Letzten erfüllt, was im Pneuma schon jetzt göttliche Wirklichkeit ist“. S. 34: „Origenes unterscheidet also drei Dinge: die atl. Feier etwa des Pascha als Typus (Schatten), die kirchliche Liturgie als Erfüllung des Typus und Christuswirklichkeit, aber noch mit irdischen Symbolen gemischt; schließlich die ewige himmlische Feier, in der sich das kirchliche Fest nach seiner vollen Wirklichkeit entfaltet. Die beiden letzten sind wesenhaft eins und stehen dem Typus als Wirklichkeit gegenüber . . .“ So ist denn die Lehre von der Eucharistie an dieser wie an anderen Stellen des Origenes eine „Spiritualisierung“ nur insofern, als die hinter dem unbedingt vorausgesetzten Realismus, ohne den jene in der Luft schweben würde, stehende pneumatische oder göttliche Wirklichkeit aufgedeckt wird.

Als das wahre Pascha erscheint Christus, der sich in der Eucharistie uns mitteilt, auch an folgenden Stellen:

In Matth. comm. ser. 10 ed. Klostermann S. 21, 11 ff.: *manducant etiam pascha immolatum Christum pro nobis, qui dixit: „nisi manducaveritis carnem meam, non habetis vitam in vobis“. et per hoc quod bibunt sanguinem eius, verum potum, unguent superlimina domorum animae suae . . .*

Ebd. ser. 79 S. 189, 28 ff.: *celebramus pascha Christo nobiscum coëpulate secundum voluntatem agni dicentis: „nisi manducaveritis carnem meam“ eqs.*

Das kirchliche Osterfest ist Symbol des ewigen Himmelsfestes, der Genuß des eucharistischen Brotes und Weines Mysteriendarstellung der ewigen Einigung:

Homilia XIX 13 zu Jerem. 20 S. 169, 22 ff.: *Ἰησοῦς τὰ ἐν τῇ τῇ ἐορτῇ ἧς τὸ σὺμβολὸν ποιοῦμεν τὸ πάσχα μέλλον ἐορτάζειν μετὰ τῶν μαθητῶν κτλ. εἰὰν δὲ ἀναβῇς μετ' αὐτοῦ, ἵνα ἐορτάσῃς τὸ πάσχα, δίδωσί σοι τὸ ποτήριον τῆς διαθήκης τῆς*

Christus als Lamm vgl. ebd. VI 270—300. Ebd. 233—7 über Taufe und Eucharistie (Pascha). Vgl. auch ebd. XIX 39.

καινης, δίδωσί σοι καὶ τὸν ἄρτον τῆς εὐλογίας, τὸ σῶμα ἑαυτοῦ καὶ τὸ αἷμα ἑαυτοῦ χορίζεται. S. 176, 4 ff.: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τελειούμενοι δικαιωθείμεν ἅγιος τῶν ἑορτῶν τῶν ἐπορευομένων καὶ τοῦ πάσχα τοῦ ἐκεί . . . Vgl. ebd. Hom. XII 2 S. 87, 26 ff. Joh.-Komm. X 67—117.

Es kommt darauf an, das Pascha und die Eucharistie „nach seinem verborgenen (mystischen) Sinne“ zu feiern:

Homil. XII in Jerem. 12 zu Jer. 13, 12—7 S. 99, 27 ff. Kl.: ὁ ἀκούων τῶν περὶ τοῦ πάσχα γενομένων τῶν νεκρῶν μένως, ἐσθίει ἀπὸ τοῦ προβάτου Χριστοῦ (τὸ γὰρ „πάσχα ἡμῶν ἐτέθη Χριστός“), καὶ εἰδὼς τὴν σάρκα τοῦ λόγον ὅποιον ἐστί, καὶ εἰδὼς ὅτι „ἀληθὴς ἐστί βοῶσις“, μεταλαμβάνει ταύτης· νεκρῶν μένως γὰρ ἤκουσε τοῦ πάσχα.

Contra Celsum VI 44: Die (nicht wesenhafte, sondern akzidentelle) Güte τῶ μὲν, ἢν οὕτως οὐνοῦσσω, τὸν ζῶντα ἄρτον ἀναλαμβάνοντι εἰς τὴν τήρησιν αὐτοῦ οὐκ ἂν ποτε ἀποσυνβαίνει. εἰ δέ τι ἀποσυνβαίνει, παρὰ τὴν αἰτίαν ἐκείνου ἀποσυνβαίνει, καθυμνήσαντος περὶ τὸ μεταλαμβάνειν τοῦ ζῶντος ἄρτον καὶ τοῦ ἀληθινοῦ τοιοῦτο· ἀπ' ὧν τρεφόμενον καὶ ἀρδόμενον ἐπισκευάζεται τὸ πτερόν κτλ.

Auch der für den Mysterienkult so ausschlaggebende Begriff des kulturellen Gedächtnisses wird von Origenes auf die Eucharistie angewendet:

Homil. in Levit. 13, 3 S. 471, 20 ff. B.: si referantur haec (nämlich die 12 Schaubrote, die dem Herrn in *commemorationem* vorgelegt werden, damit *memoria duodecim tribuum apud eum* [scil. Deum] *semper habeatur, quo velut exoratio quaedam et supplicatio per haec pro singulis fieri videatur* — also eine Art gegenständlichen Gedächtnisses!) ad mysterii magnitudinem, invenies „commemorationem“ istam habere ingentis repropitiationis effectum. Si redeas ad illum „panem, qui de coelo descendit et dat huic mundo vitam“, illum panem propitiationis, „quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius“, et si respicias illam „commemorationem“, de qua dicit Dominus: „hoc facite in meam commemorationem“, invenies quod ista est „commemoratio“ sola, quae propitium facit hominibus Deum. Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his, quae lex scribit, futurae veritatis invenies imaginem praeformatam.

Die Gedächtnisbrote des Schaubrottisches waren also ein Vorbild des kirchlichen Mysteriums, der Eucharistie; diese aber enthält die Menschwerdung und das versöhnende Blutopfer Christi: auch hier die oben erwähnten drei Stufen des Christusmysteriums, Vorbild, Kultmysterium und volles Christusmysterium, wobei das kirchliche Kultmysterium das symbolisch-reale Sakrament des Heilswerkes Christi ist.

Diese Texte des Origenes zeigen zur Genüge, daß für den großen Alexandriner genau wie für die andern Kirchenväter die Mysterienlehre kirchliche Überlieferung ist, da er von ihr nicht als von eigener Spekulation, sondern als von selbstverständlichem Besitz spricht.

Man wird nicht einwenden, daß die Eucharistie als solche d. h. die Gestalten von Brot und Wein = Leib und Blut des Herrn in ihrer ruhenden Existenz für Origenes das „Gedächtnis“, das „Mysterium“ u. dgl. seien. Zu klar reden die Texte von der Gedächtnishandlung, der Mysterienhandlung, von dem, was mit den eucharistischen Symbolen geschieht. Wie sollte auch ein ruhender Gegenstand als solcher eine Handlung wie die Menschwerdung oder den Versöhnungstod Christi enthalten! Genau wie

alle Kirchenväter meint Origenes, wo er von der Eucharistie spricht, in erster Linie die Handlung, die darin geschieht, d. h. die eucharistische Opferhandlung; erst in zweiter Linie, und von jener Handlung aus gesehen, kann die eucharistische Speise als solche „Eucharistie“ heißen; schon der Name, der zunächst eine Handlung, die Danksagung, bezeichnet, weist nachdrücklich darauf hin. Diese Überlegungen bestätigen, daß Origenes in der eucharistischen Handlung die Gegenwärtigsetzung des aus der Menschwerdung und dem Opfertode Christi bestehenden Heilswerkes erblickte; m. a. W. die „Messe“ war ihm das Mysterium, die sakramentale Gegenwärtigsetzung des in dem Opfertode gipfelnden Heilswerkes; wie seine ganze Theologie aber zeigt, war ihm der Kreuzestod nur die Durchgangsstufe für die Offenbarung Jesu als des Logos-Christus im Aion der Auferstehung (vgl. etwa Johanneskomm. I § 43); es gehören also der Opfertod und die Erhöhung Christi zusammen; wenn das Kultmysterium den Tod enthält, dann auch die Verklärung.

Schon unsere notwendigerweise kurze Darlegung zeigt, wie sehr dem Origenes — und darin folgen ihm alle Kirchenväter — die Sakramente nicht bloße Hilfsmittel bei der Gnadenführung der Gläubigen sind, sondern im Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Lebens stehen. Sie ergeben sich mit wesenhafter Notwendigkeit aus der Oikonomia der Menschwerdung und des Opfertodes des Herrn, die ihn und mit ihm die Kirche zur Verklärung und zur Ewigkeit beim Vater führt. Gerade die Sichtbarkeit des Heilswerkes in dem Menschen Jesus Christus verlangt neben dem Glauben sichtbare Symbole und Kanäle des göttlichen Lebens, das durch den Kyrios der Kirche zufließt. In ihnen bleibt das Heilwirken Christi beständig in der Kirche lebendig. Es ist ja nicht so, als ob der Herr einmal die Welt erlöst und sie dann sich selbst überlassen hätte, indem er höchstens noch vom Himmel her durch seine Vertreter die Kirche lenkte, die dann auch in seinem Auftrage und in seiner Auktorität Gnaden austeilten. Nein, der Kyrios ist, wie er es vorausgesagt hat, beständig unmittelbar in seiner Gemeinde gegenwärtig und wirksam, „immer lebend, um für sie einzutreten“ (Hebr. 7, 25). Sie ist tatsächlich Christi Braut und angetraute Gattin, die sein Leben beständig von ihm empfängt und es an die einzelnen Gläubigen weitergibt. Diese Lehre, von der das Neue Testament erfüllt ist und die den Gläubigen erst das Recht gibt, sich nach Christus zu nennen — im anderen Falle wäre es richtiger, sie „Gottesverehrer“ zu nennen —, kann hier nicht im einzelnen aus der Schrift bewiesen werden, braucht es auch nicht, weil in letzter Zeit dieser Gedanke wieder im hellen Bewußtsein der Gläubigen aufgetaucht ist. Wir begnügen uns daher auch hier damit, auf einige Texte des für die spätere Theologie grundlegenden Origenes hinzuweisen.

Von dem Logos-Christus wird im Joh.-Komm. VI § 188 f. und 195—7, 202 gesagt, daß er „mitten unter euch steht“ (Joh. 1, 26) d. h. die ganze Schöpfung und insbesondere die logosbegabten Wesen durchwaltet, daß er „immer in

Menschen“, insbesondere den Propheten, „war“. So wirkt er auch jetzt beständig in der Kirche:

„Da er die Sünde tilgt, bis jeder Feind von ihm zunichte gemacht wird und schließlich auch der Tod, damit die ganze Welt von der Sünde frei werde, deshalb zeigt Johannes auf ihn mit den Worten: ‘Siehe das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt tilgt’; nicht: der sie tilgen wird und sie jetzt noch nicht tilgt, nicht: der sie getilgt hat, aber sie jetzt nicht mehr tilgt. Denn die Tilgung führt er bei jedem einzelnen in der Welt durch, bis von der ganzen Welt die Sünde weggenommen ist . . .“ (Joh.-Komm. I § 234f.). „Jesu Großtat ist nicht bloß in den Zeiten seiner Einkörperung geschehen, sondern bis heute wirkt Jesu Macht die Bekehrung und Besserung in denen, die durch ihn an Gott glauben . . .“ (C. Cels. I 43). Ja er stirbt noch heute mit seinen Getreuen: „Immer wird Jesus in Wahrheit mitgekreuzigt mit Räubern in seinen echten Jüngern, die von der Wahrheit Zeugnis ablegen . . .“ (ebd. II 44). Wie lebendig dieses Mitleben Christi mit seinen Gliedern aufzufassen ist, zeigt die ergreifende *Homilie zu Levit. VII 2*, die wir hier leider wegen ihrer Länge nicht ausschreiben können; vgl. auch *Über das Gebet* 11,2. Jesu Mitteltätigkeit wird u. a. C. Cels. III 34 erwähnt, aber auch überall, wo er als „Hoherpriester“ geschildert wird, z. B. *Joh.-Komm.* I 255—8; *Über das Gebet* 10,2; 15,1f. Überall ist die Gegenwart Christi in der Ekklesia gemeint; vgl. etwa C. Cels. V 12 (s. oben S. 180). Die Kirche wird damit der Leib Christi; Haupt und Leib aber müssen einander gegenwärtig sein; wenn also die Kirche eine gegenwärtige Größe ist, dann ist es auch Christus:

„ . . wir behaupten, daß die Worte Gottes die ganze Ekklesia Gottes den vom Sohne Gottes beseelten Leib Christi nennen, daß Glieder dieses Leibes als Einzelteile des Ganzen die Gläubigen sind. Denn wie die Seele den Leib, der sich nicht aus sich lebensförmig bewegen kann, belebt und bewegt, so bewegt und durchwirkt der Logos den ganzen Leib, die Ekklesia, zu den notwendigen Lebensäußerungen und auch jedes Glied der Ekklesia, das ohne den Logos nichts tut“ (C. Cels. VI 48).

Nach C. Cels. VI 79 werden die echten Lehrer der Christuslehre von der Schrift (Ps. 104,15; I Chron. 16,22) „Christusse“ genannt; „da wir erkennen, daß Christus auf Erden erschienen ist, sehen wir, daß um seinetwillen viele Christusse in der Welt entstanden sind, die nach seinem Vorbilde Gerechtigkeit liebten und Unrecht haßten, und deshalb salbte auch sie Gott, der Gott des Christus, mit dem Öl der Freude (Ps. 44,8). Jener aber, da er mehr als seine Genossen Gerechtigkeit liebte und Ungesetzlichkeit haßte, erhielt die Erstgabe des Chrismas und, wenn man es so nennen darf, das ganze Chrisma des Freudenöls; seine Genossen aber hatten, ein jeder nach seiner Empfänglichkeit, teil an seinem Chrisma. Deshalb ist, da Christus das Haupt der Ekklesia ist, so daß Christus und die Ekklesia ein Leib sind, das Myron vom Haupte herabgeträufelt auf den Bart, das Symbol des vollkommenen Mannes Aaron, und floß dabei bis zum Saume seines Gewandes“²⁹.

Wesentliche Voraussetzung für die Eingliederung in diesen Leib Christi ist die Teilnahme an Tod und Auferstehung des Herrn. Denn wer mit

²⁹ Vgl. auch etwa *Joh.-Komm.* I § 225, VI 41.

Christus der Sünde stirbt, lebt mit ihm für Gott auf (vgl. Röm. 6). So heißt es im Joh.-Komm. I 58:

„Wenn einer . . . den, der unsertwegen Mensch ist, kennen lernt und aufnimmt, kommt er an den Anfang der Güter, da er von dem Menschen Jesus zum Menschen Gottes gemacht wird und durch dessen Tod der Sünde stirbt; denn auch jener starb, sofern er starb, der Sünde ein für allemal. Von jenes Leben aber — da ja Jesus, sofern er lebt, für Gott lebt — empfängt jeder, der seiner Auferstehung gleichgestaltet wird, das Leben für Gott.“ Ähnlich ebd. 227: „ . . . er stieg in unser Totsein herab, damit wir, nachdem er der Sünde starb, die Tötung Jesu an unserem Leibe herumtrügen und auch sein nach dem Totsein geschenktes Leben in die Aionen der Aionen der Ordnung nach erfassen könnten . . .“. Gott schenkt nach ebd. II 198 die „Ruhe unseres Heilandes“ denen, „die seinem Tode gleichgestaltet worden sind und deshalb auch seiner Auferstehung“. Oben erwähnten wir schon die Teilhabe Christi am Tode seiner Martyrer (*C. Cels.* II 44); „er stirbt gemäß der Gemeinschaft, und diese leiden aus der Ehrfurcht vor Gott“. — Zu dieser Gemeinschaft zwischen Christus und seinen Gliedern gehört auch die tief-sinnige Lehre des Origenes, *C. Cels.* II 69, wonach sich das an Jesus Geschehene nicht in der buchstäblichen Erzählung seiner Erlebnisse und Leiden erschöpft, sondern symbolischer Hinweis auf Tieferes ist:

„Wie nun seine Kreuzigung jene Wahrheit enthält, die in den Worten enthalten ist: ‘Mit Christus bin ich mitgekreuzigt’ und in dem Sinngehalt von: ‘Mir sei es fern, mich zu rühmen, außer im Kreuze meines Herrn Jesus Christus, durch den mir die Welt gekreuzigt ist und ich in der Welt’, und wie sein Tod notwendig war wegen des Wortes: ‘Sofern er starb, starb er der Sünde ein für allemal’, und weil der Gerechte sagt: ‘Gleichgestaltet seinem Tode’ und ‘Wenn wir mitstarben, werden wir auch mitleben’ —, so reicht auch sein Grab hin bis zu den seinem Tode Gleichgestalteten und den mit ihm Gekreuzigten und mit ihm Gestorbenen, wie Paulus sagte: ‘Wir wurden mit ihm durch die Taufe begraben’ und standen mit ihm auf.“ Nach dem Joh.-Komm. X § 229 f. „umfaßt die Auferstehung des Christus von dem Kreuzesleiden das Mysterium der Auferstehung des ganzen Christusleibes. Wie der natürliche Leib Jesu gekreuzigt und begraben und darnach auf-erweckt worden ist, so ist der ganze Leib der Heiligen Christi mit Christus mitgekreuzigt und lebt jetzt nicht mehr . . .“.

Diese Theologie des „Mit“, das zwischen Christus und seiner Kirche hin- und hergeht, entspricht ganz und gar der neutestamentlichen Christumystik, wie sie vor allem bei Paulus und Johannes immer wieder als das Wesen des Evangeliums, d. h. der Frohbotschaft vom Reiche Gottes in Christus, sich darstellt³⁰. Für die Apostel und ersten Christen ist Kern und Stern des ganzen Christentums nicht die Lehre oder Moral Christi, sondern die Person Christi als des Gottmenschen. Christus selbst ist das aus der Verborgenheit Gottes hervortretende und der Welt sich offenbarende Mysterium. In ihn einge-

³⁰ Ein neues Buch darüber werden wir später besprechen. Es genüge hier, etwa auf unser *Christliches Kultmysterium*² (1935) S. 21 ff. hinzuweisen.

gliedert werden heißt Christ sein. „Wenn jemand in Christus ist, ist er Neuschöpfung“ (II Kor. 5, 17). „In Christus sein“ aber heißt: an seinem Tode und seiner Auferstehung teilhaben. „Wisset ihr nicht, daß, die wir in Christus getauft wurden, in seinem Tode getauft wurden? . . . Wenn wir mit Christus starben, werden wir auch, so ist unser Glaube, mit ihm leben . . .“ (Röm. 6, 3; 8). Letztere Stelle zeigt zugleich, daß dieses Mitsterben und Mitleben sich zunächst mysterienhaft in der Taufe vollzieht, bevor es sich im sittlichen Kampfe durchsetzt; der Keim des göttlichen Lebens wird durch die Gnade in die Seele gesenkt, damit er sich dort zum starken Baum auswachse. Ebenso ist die Feier der Eucharistie nach allen Berichten der Evangelien und der Briefe aufs engste mit dem Opfertode des Herrn verbunden, der in ihr in der Kirche mysterienhaft fortlebt und weiterwirkt: „So oft ihr dies Brot esset und den Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Kyrios, bis er kommt“ (I Kor. 11, 26). Das ebendort befohlene „Gedächtnis“ des Herrn, das in der Feier der Eucharistie, d. h. in einem rituellen Tun, nicht etwa bloß in einem subjektiven Gedenken besteht³¹, bezieht sich also in erster Linie auf den Tod des Herrn, aus dem das Leben hervorging, weshalb auch das Todesgedächtnis in einem lebenspendenden Mahle gipfelt.

Wir erkennen demnach, daß für die Kirchenväter, als deren Vertreter hier Origenes steht, das Kultmysterium nicht etwas neben dem Glauben und dem religiös-sittlichen Leben Stehendes ist, das etwa Gnadengaben vermittelte oder gemeinschaftsbildende Funktionen innerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche hätte. Gewiß ist auch dies seine Aufgabe; aber an erster Stelle ist das Kultmysterium die objektive und notwendige Darstellung und Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes Christi, steht also insofern im Mittelpunkt der christlichen Existenz, so daß auch der Glaube in ihm zum symbolhaften, allgemein erkennbaren Ausdruck gelangt und das religiöse Leben aus ihm seine Kraft und seine Verpflichtung schöpft. Im Kultmysterium wird das Christusmysterium sichtbar und wirksam; es ist somit eine Art Fortsetzung und Weiterentfaltung der Oikonomia Christi, die ohne das Kultmysterium sich nicht allen Geschlechtern der in Raum und Zeit sich ausbreitenden Heilsgemeinde mitteilen könnte.

Die geheimnisvollen Zusammenhänge zwischen dem Christusmysterium und dem Kult, der mit Recht den Namen Mysterien, *sacramenta*, trägt, weil er die mystischen Lebensströme, die zwischen Christus und der Ekklesia hin- und hergehen, enthält, zu verfolgen, erschien dem Origenes und mit ihm allen Kirchenvätern als eine würdige Aufgabe der Gnosis. In der Tat ist es wahrhaft theologische Schau, die inneren Gründe des christlichen Kultes zu erfassen, nicht bei dem

³¹ Zur Anamnese und zu den hier auftretenden Einzelfragen vgl. Jb. 6 S. 113 ff.

einfachen Glauben an die Wirkkraft der Sakramente stehen zu bleiben, sondern zu erkennen zu suchen, wie die Kultsymbole die göttliche Wirklichkeit des Heilswerkes, d. h. des seit Aionen in Gott verborgenen, jetzt durch Christus geoffenbarten Heilsmysteriums, in sich tragen, sie darstellen, gegenwärtig machen und die Teilhabe daran vermitteln. Solche Schau verdient wohl eher den Ehrennamen der „Spekulation“ als die Verbindung der im Glauben mitgeteilten Sätze über die Sakramente mit rein philosophischen Lehranschauungen. Gewiß ist auch diese gegenüber den Zweifeln und Bedenken des glaubensabgewandten Geistes nützlich und notwendig. Aber die eigentliche theologische Glaubensschau, die kirchliche Gnosis, wird sich lieber den oben im Anschluß an die Kirchenväter angedeuteten „Spekulationen“ hingeben; sie wird deshalb vor allem in der Feier des Kultmysteriums, der Liturgie, selbst zunächst ihre Betätigung suchen und aus dieser heraus zur vollkommenen Erkenntnis vorstoßen, soweit das menschlichem Vermögen zugänglich ist. So vereinigt sich in der Hochfeier der Ekklesia, ihrer erhabensten Betätigung, die rituelle Tat mit der tiefen Schau; hier wird Theologie wieder, was sie ursprünglich war: *θεολογία*, taterfülltes Sprechen über Gott aus Gott.

II. Ganzheitliches Denken und Kult.

Die im I. Teil in Kürze aufgezeigte Glaubensgnosis ist die für das Eindringen in eine Offenbarungsreligion einzig angebrachte und mögliche Methode. Denn wenn jedes Wesen weiterlebt nach dem Gesetz, nach dem es angetreten ist, so wird auch die Offenbarung Gottes, auch wenn sie geschichtlich abgeschlossen ist, nicht so zu denken sein, als ob nach dem Abschluß der Offenbarungsepoche, also im christlichen Falle nach der apostolischen Zeit, es zu ihrem Fortleben und Weiterwirken genügte, daß ihre Anhänger intellektuell oder voluntaristisch sich die durch Offenbarung mitgeteilten Wahrheiten aneigneten oder auch sie mit rein menschlich erworbener Kenntnis verglichen und sie so nach „wissenschaftlicher“ Weise zu durchdringen versuchten. Offenbarung bleibt ihrem Wesen nach *ἀποκάλυψις*, Entschleierung des göttlichen Wesens gemäß einer Mitteilung durch Gott selbst, also durch Erleuchtung und Einsprechung, oder auch im Fall einer Mitteilung durch Boten (Engel oder Menschen) durch einen inneren Antrieb, diesen Boten zu glauben. Im Falle des Christentums findet die Entschleierung statt durch den menschengewordenen Sohn (vgl. etwa Joh. 1, 18; Hebr. 1, 1 f.), der aber nicht bloß, solange er auf Erden weilte, die Lehre des Vaters predigte, sondern auch heute noch allein zum Vater hinführen kann. Denn ohne die Entschleierung des Sohnes kann auch heute niemand den Vater schauen. „Niemand kennt den Vater außer dem Sohn und wem der Sohn den Schleier wegziehen will“

(Mt. 11, 27). Diesem Gnadenlichte der Offenbarung muß der Glaube des Menschen begegnen: „Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugnis in sich“ (I Joh. 5, 10); dieses Zeugnis aber ist das Gottesleben in uns, das heilige Pneuma: „Das Pneuma ist es, das Zeugnis ablegt; denn das Pneuma ist die Wahrheit“ (ebd. 6). Auch heute noch ist also das Pneuma Christi, d. h. der zum Kyrios und Pneuma erhöhte Mensch Jesus Christus, der Sohn Gottes, der einzige Weg zur Wahrheit; oder besser gesagt: als Mensch der Weg zur Wahrheit, ist er als Gott zugleich die Wahrheit und das Leben selbst. Die durch ihn geschenkte Erkenntnis, die auf dem Glauben an den Menschgewordenen und Gekreuzigten aufbauende Gnosis des Kyrios ist somit für immer der Weg zur Gotteserkenntnis und damit die Methode der Theologie. Denn Theologie ist nicht das Vorrecht einer „wissenschaftlich“ gebildeten Schicht unter den Christen, sondern die an sich jedem vollkommenen Christen zugängliche Erkenntnis des Christumysteriums. „Es steht in den Propheten geschrieben: 'Und es werden alle Gelehrte Gottes sein'. Jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir. Nicht als ob den Vater einer geschaut hätte, außer dem, der von Gott ist, der hat den Vater geschaut“ (Joh. 6, 45 f.). Nicht menschliche Wissenschaft — so nützlich diese als Hilfsmittel sein kann — macht das Wesen des Theologen aus, sondern die Glaubensschau, die von Christus ausgeht. Wie wir oben schon sagten, haben die Kirchenväter, unterstützt von ihrer ganz reifen Kultur, aus dem Wesen der neutestamentlichen Offenbarung heraus diesen Begriff der theologischen Wissenschaft entwickelt und ihn der Folgezeit weitergegeben. Er ist bis heute maßgebend, weil er eben aus dem unveränderlichen Wesen des Christentums als einer Offenbarungsreligion hervorgeht. Er blieb auch bestehen, als die jungen Völker, die das Erbe der christlichen Antike antraten, in überströmender Jugendkraft und in Auseinandersetzung mit dem durch die Araber neu aufblühenden philosophischen Geiste¹ neue

¹ Vgl. dazu u. a. E. R. Curtius, *Zur Literaturästhetik des MA I* (Zschr. f. rom. Philol. 58 [1938]) 16. Er kritisiert H. H. Glunz, *Die Literaturästhetik des europ. MA* (1937), „der sich das geschichtliche Verständnis des MA verbaue durch seine unhaltbare Auffassung der Scholastik als einer Lehre, 'die das Kennenlernen der Offenbarung sich zur Aufgabe stellte, also theologisch orientiert war u. daher gegen jedes Platonisieren einschreiten mußte' (S. 41). Gl. fällt damit in die seit Jahrzehnten überwundene Auffassung zurück, wonach die Scholastik die Bearbeitung der christlichen Dogmen vermittelt der aristotelischen Philosophie wäre. Schon 1916 konnte Clemens Baeumker erklären: 'Lange auch in der Wissenschaft herrschend, hält diese Formel wenigstens in der populären Vorstellung sich hartnäckig und stellt namentlich stets da aufs neue sich ein, wo außerhalb der speziell philosophiegeschichtlichen Forschung eine Bezugnahme auf das MA sich ergibt' (*Der Platonismus im MA* 1916). Seit dem Ende des 19. Jh. haben die Forschungen von Baeumker, Grabmann, Baumgartner, Mandouret, De Wulf, Gilson und vielen anderen mit dieser Auffassung aufgeräumt . . . (Gl.) hätte daraus lernen können, daß die Scholastik keineswegs

Formen der Theologie hervorbrachten, die stärker als die Gnosis der Kirchenväter das wissenschaftliche Moment im engeren Sinne betonten. In der „Theologie“ sah man nun mehr die Durchdringung der aus dem Glauben ererbten Sätze mit dem Geiste rationaler Philosophie, die Auseinandersetzung zwischen „Natur“ und „Übernatur“. Der Glaube war noch Prämisse; von ihm ging man aus und suchte das „Verstehen“: *credo ut intelligam*. Aber dieses Verstehen ist jetzt nicht mehr so sehr jene Glaubensschau, die vom Pneuma und vom Gebete genährt wird und die sich der überwältigenden Wirklichkeit Gottes hingibt, nicht mehr die stille heilige Flamme frommer Beschauung und Versenkung in das göttliche Mysterium, sondern es ist mehr die vom Menschen angezündete Lampe der Vernunft, die in die Abgründe der göttlichen Wahrheit hineinzuleuchten versucht. Führer dabei ist nicht mehr allein der Logos, d. h. das gottgeschenkte „wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kommend in diese Welt“ (Joh. 1, 9), sondern das geschaffene Licht der menschlichen Ratio; Antrieb nicht mehr so sehr das Pneuma d. h. der göttliche Lebenshauch, der sich dem geschaffenen Geiste mitteilen will, sondern der menschliche Erkenntnistrieb, der durch Wissen herrschen will. Anfangs ordnete sich dieses Erkenntnisstreben noch dem göttlichen Gesetze der Offenbarung unter; dann aber warf es diese scheinbaren Fesseln ab und erhob sich zu absoluter „Freiheit“, die „voraussetzungslos“ nur den eigenen Denkgesetzen gehorcht und das menschliche Subjekt zum obersten Maßstab macht. Man merkte nicht, daß man so aus der unendlichen Lichtfülle der Gotteswelt in die Enge und das Dunkel eines selbstgeschaffenen Raumes trat, wo einem zur Schau der Dinge oder vielmehr zum Experimentieren mit ihnen nur das aus eigener Kraft gespeiste, auf einen kleinen Umfang beschränkte Licht zur Verfügung blieb; ja daß man in sich selbst auch noch dieses Licht auf die bewußten Kräfte einengte und die stärkeren, unbewußten Lichtquellen auslöschte. Der Rationalismus, stolz darauf, von niemandem abhängig zu sein, erblindete durch seine eigene Überanstrengung².

sklavisch an Aristoteles gebunden ist (vgl. Grabmann, *Aristoteles im Werturteil des M.A.* Ma. Geistesleben 2, 63 ff.), und daß es nicht angeht, sie mit der Theologie oder dem 'Kennenlernen der Offenbarung' gleichzusetzen. Man übersieht dabei 1. daß die Scholastik eine Fülle rational systematischen Lehrgutes enthält, das mit der Offenbarung nichts zu tun hat (z. B. Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Kosmologie); 2. daß die Scholastik und insbesondere ihr Vollender Thomas in der entschiedensten Form die Autonomie der Philosophie gegenüber der Theologie vertritt (unter bestimmten Modifikationen, die hier nicht zu erörtern sind. Vgl. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* [1932] I, 6—10). Unmöglich ist es vollends, sie auf die 'Theorie der Bibelsprache' zurückzuführen . . .“

² Vgl. die Darlegung des Durchbruchs des Rationalismus bei der Wende vom 17. zum 18. Jh. durch Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes 1680—1715*, dt. Übers. von Harriet Wegener (1939), besonders S. 151 ff. Pierre Bayle „will mit Entschiedenheit aufzeigen, daß es zwischen der Religion und der Philosophie nichts

Heute sind wir geistesgeschichtlich an einer Grenzlinie angekommen, wo entweder das Reich des Geistes ganz im Abgrund untergeht oder ein neues gesünderes und freieres Reich beginnt. Verheißungsvolle Ansätze sind zu beobachten, die auch für die Theologie fruchtbar zu werden versprechen. Die Vernunft herrscht nicht mehr allein, sondern will sich mehr vom Glauben und von den Kräften der unbewußten oder überbewußten Schichten befruchten lassen. Man sucht aus der Verengung herauszukommen und das ganzheitliche Denken zu pflegen. Man erkennt wieder, daß die „Wissenschaft“ nicht das höchste und letzte Gut ist, daß sie zwar zur Kritik der Wahrheit nützlich ist, daß aber die eigentlich schöpferischen Kräfte aus tieferen, verborgeneren Quellen hervorströmen. Damit ist aber auch der Offenbarung eine neue Wirkungsmöglichkeit eröffnet. In manchem stehen wir heute einer ähnlichen Lage gegenüber wie die ersten Theologen des Christentums. Ein Mann wie Justinus Martyr hatte alle Schulen der Philosophie kennengelernt, von den mehr materialistischen bis hinauf zu dem hochgeistigen Platonismus; aber erst die „Propheten“, die auf Christus hinwiesen, gaben ihm Erfüllung seines Suchens³. Wie die antike Welt, müde und grau

Gemeinsames gibt“; er sagt: „Sie sind ein Anhänger des Mysteriums? Dann glauben Sie daran, ob nun die Philosophie sich damit abfindet oder nicht, oder ob sie es mit unbesieglischen Argumenten widerlegt. Aber dann machen Sie auch nicht den Anspruch, Ihre Vernunft zu gebrauchen“ (S. 144 f.). Diese völlige Trennung von Glauben und Vernunft soll den ersteren als Dummheit erweisen. Für die „Freigeister“ ist „ein Mysterium nichts anderes — als ein lösbares Rätsel“ (154). John Toland ruft, „ganz berauscht von Vernunft“, 1696 aus: „*Christianity not mysterious!* Das Christentum ist kein Mysterium . . . , weil es nämlich keine Mysterien gibt. Das Mysterium ist ein heidnischer Ausdruck, den wir beibehalten haben wie so vieles andere; es bedeutet entweder einen Aberglauben, den man zerstören, oder eine vorübergehende Schwierigkeit, die man aufklären muß. Entweder ist das Christentum die Vernunft selbst, bedeutet nichts als eine einfache Anerkennung der Weltordnung und muß sich frei machen von allen Traditionen, Dogmen, Riten, Überzeugungen und Glaubenssätzen, die nicht diese Anerkennung selbst sind, oder es kann nicht existieren, da nichts auf der Welt über der Vernunft stehen kann“ (S. 184 f.; vgl. 300). Die „entfesselte Vernunft“ macht vor nichts halt und wendet den Geist der Geometrie auf Dinge der Theologie an, wie etwa Jakob Scheuchzer, *Praelectio de Matheseos usu in theologia* 1711 (S. 166). Ihr Grundsatz ist: *neque decipitur ratio, neque decipit unquam* (S. 312). Spinoza sagt, die christl. Religion sei zu einem äußerlichen Kult geworden, der in mechanischen Übungen und passivem Gehorsam gegenüber den Priestern bestehe; sie erstickte die Flamme der Vernunft im Menschen; im Namen der Vernunft müsse man zwei unlogische Konstruktionen zerstören: die Feste Gottes und die des Königs (S. 175). Mystiker, wie Antoinette Bouvignon, sagen von den rationalistischen Philosophen: „ihre Krankheit käme daher, daß sie alles durch die Tätigkeit ihres menschlichen Verstandes verstehen wollten, ohne der Erleuchtung durch den göttlichen Glauben Platz einzuräumen, die einen Verzicht auf unsere Vernunft, unseren Geist und unsere schwache Urteilskraft verlange, auf daß Gott darin das göttliche Licht verbreite oder wieder aufleuchten lasse . . .“ (S. 511).

³ Justin, *Dialog cum Tryphone*, Einleitung; bes. Kp. 7 f. Beachte bes. Sätze wie diese: „Nicht mit Beweisgründen trugen sie (die Propheten) damals

geworden im Streben nach Weisheit, sich nach Offenbarung sehnte, sie in den alten und neuen Formen des Orients vergeblich suchte und sie schließlich in ungeahnter Form in Christus fand, so könnte auch heute das Versagen der „Wissenschaft“ zu der Hingabe an die Gottesoffenbarung führen. Nur scheinbar wäre dies ein Rückweg zu „vorwissenschaftlichen“ Denkformen; tatsächlich wäre es der Weg über die Wissenschaft hinaus zum Logos, wobei aber die „vorwissenschaftliche“ Denkart uns behilflich sein könnte, von den verengenden Fesseln des rein rationalen Denkens in die Weite der ganzen Wirklichkeit vorzustoßen, ohne uns dadurch in phantastischen Träumen zu verlieren.

Denn was der „wissenschaftlichen“ Denkweise als „primitiv“ erscheint, ist nicht so sehr primitiv als vielmehr ein Überrest der ursprünglichen ganzheitlichen Denkform, die durch die Rationalisierung des Denkens beschnitten wurde und verkümmerte. Niemand verlangt, man solle die Entwicklung zurückschrauben und sich zur „primitiven“ Kindeswelt wieder hinwenden. Wohl aber kehrt gerne der reife Mensch in der Weisheit des Alters, nachdem die Vollkraft des Mannesalters so viele Enttäuschungen gebracht hat, zum ahnungsvollen Glauben seiner Kindheit zurück, der aber nun, geläutert und gereift und von allem Unfertigen befreit, mit ganz klarem und ehrfürchtigem Auge das Mysterium Gottes und der Welt bestaunt, verehrt und anschaut⁴.

Das ganzheitliche, „primitive“ Denken nun zeigt eine wesenhafte Hinneigung zum Kulte, in dem nicht Verstand und Wille allein, wie in den mehr subjektiven, verfeinerten und individualisierten Religionsformen neuerer Prägung, sondern der ganze Mensch sich dem göttlichen Leben hingibt und im Reigen des kosmischen Chors mit-schwingt. Nicht nur alle Seelenkräfte wirken mit, auch der Leib wird

ihre Worte vor, da sie glaubwürdige Zeugen der Wahrheit waren, die über jeder Beweisverpflichtung standen“. „Mir entzündete sich sofort ein Feuer in der Seele, ein Eros ergriff mich nach den Propheten und jenen Männern, die Christi Freunde sind, und da ich seine Worte zu mir überlegte, fand ich hier die allein sichere und nutzbringende Philosophie. So und deshalb bin ich Philosoph.“

⁴ Vgl. die trefflichen Bemerkungen von Hans Jürgen Baden, *Die geistige Lage der Kirche* (o. J. [1938]) 22 ff., wo es u. a. heißt: „Eigenartig und bezeichnend zugleich ist ferner das Interesse für das Denken der Primitiven. Die Völkerkunde mit besonders prägnanten Vertretern wie Frazer und anderen beginnt auf einmal die Philosophen zu beschäftigen; man denke nur an die philosophische Bedeutung des Partizipationsgesetzes, das als eines der Grundgesetze primitiven Denkens herausdestilliert wird und das Geheimnis der organischen Lebenszusammenhänge ganz neu beleuchtet. Diese Ausweitung der Völkerkunde über ihren eigentlichen Gegenstand hinaus und die geistige Beachtung, welche der primitiven Mentalität entgegengebracht werden, sind, soweit es sich nicht um Spielerei handelt, kein Atavismus, sondern der verwundete und zerrissene Geist der Moderne spürt hier auf einmal das Mysterium der Ganzheit, das ihm verloren ging. Es wird im Denken der Primitiven sichtbar der ganze Zauber einer Lebenstotalität, welche durch nichts angefochten, durch nichts zerstört ist.“

in dem Kulte zum Symbol und Träger einer höheren, jenseitigen Welt. Leib, Seele, Pneuma sind hier eine Einheit. Aus dem Wesen der Sache heraus wird es verständlich, daß das Studium der primitiven Religionsgeschichte und Völkerkunde immer wieder auf kultische Tatsachen stößt. Für unser Thema ist es von großer Bedeutung, daß dieser Kult sich als in einer Art primitiven Kultmysteriums gipfelnd erweist, d. h. in jener Tatsache, daß die gottesdienstlichen Handlungen des ganzheitlichen Menschen göttliche Taten und Wirklichkeiten unter Symbol und Ritus gegenwärtig setzen. Was da in ganz primitiver, „kindlicher“ Form sich in einem Denken vollzieht, das von der Gespaltenheit des Seins noch nichts ahnt, das finden wir später auf unendlich höherer Ebene in der christlichen Offenbarungsreligion wieder, die nach dem leidvollen Durchgang durch die Zerrissenheit der Welt Dinge, wie sie das Bewußtwerden des Menschen im Sündenfall mit sich brachte, durch das Kreuz Christi die Einheit wiederhergestellt sieht. Wenn der primitive Mensch glaubt, sein rituelles Tun geschehe gleichzeitig im „Jenseits“ und ziehe dieses auf die Erde herab, so vergleiche man damit einmal etwa das Gebet des *Pontificale Romanum* bei der Kirchweihe:

Omnipotens et misericors Deus, qui Sacerdotibus tuis tantam prae ceteris gratiam contulisti, ut quidquid in tuo nomine digne perfecteque ab eis agitur, a te fieri credatur, quaesumus immensam clementiam tuam, ut quidquid modo visitaturi sumus, visites, et quidquid benedicturi sumus, benedicas, sitque ad nostrae humilitatis introitum, Sanctorum tuorum meritis, fuga daemonum angelipacis ingressus. Per Christum Dominum nostrum.

Doch wir wollen nicht vorgreifen, sondern nach diesem Ausblick auf die Bedeutung des „primitiven“ Denkens auch für die ganz reife Weisheit des vollendeten Menschen daran gehen, uns von der Hand eines Meisters einiges über die „primitive Geistigkeit“ sagen zu lassen. Wir folgen in Kürze dem Buche des durch seine *Phänomenologie der Religion* (1933) genügend legitimierten holländischen Gelehrten G. van der Leeuw *De primitive Mensch en de Religie* (1937).

Er geht aus von den Studien Lucien Lévy-Bruhls, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910); *La mentalité primitive* (1922); *L'âme primitive* (1927) u. a. (eine Ergänzung s. weiter unten!), die die primitive Geistigkeit der modernen positivistischen gegenüberstellt, neben der jene aber noch heute Geltung hat: „Or le besoin de participation reste sûrement plus impérieux et plus intense, même dans nos sociétés, que le besoin de connaître ou de se conformer aux exigences logiques. Il est plus profond, il vient de plus loin“ (*Fonctions mentales* 453). Der primitive Mensch glaubt an eine Teilhabe der Dinge aneinander (vgl. Astrologie), hat neben der prälogischen Erfahrung noch eine andere, die Lévy-Bruhl (nicht ganz passend) „mystisch“ nennt (die Welt des Traumes usw.). Das Wissenschaftsideal des 20. Jh. kennt eine neue Exaktheit, nämlich die Respektierung der Phänomene, und demgemäß eine neue Methode, die das Phänomen nicht unter den Zwang des

logisch-mechanischen Denkens setzt. In van der Leeuws Buch geht es um die psychologische und anthropologische Frage nach dem „modernen Primitiven“ und dem „primitiven Modernen“, wozu besonders Ed. Spranger, *Die Urschichten des Wirklichkeitsbewußtseins* (Sitzgsber. d. pr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1934, XXII) einen Beitrag geleistet hat. Denn die sogenannte primitive Geistigkeit ist nicht etwas Vergangenes oder ein Überbleibsel verflorener Kultur, sondern kommt zu allen Zeiten, in allen Kulturen und Rassen, auch noch im „modernsten“ Menschen vor, ist also eine Struktur des menschlichen Geistes, die sich neben anderen Strukturen findet.

Kp. I *Primitive mentaliteit* beschreibt diese unter verschiedenen „aspekten“, zunächst als „massives Denken und Erleben“. Der moderne Mensch betrachtet alles als Objekt, Material, selbst den Mitmenschen, soweit er kann, ist daher einsam; der Primitive lebt in der Welt und sieht in allem das Andere, ist Teil einer lebendigen Welt. Dem Primitiven ist das Leben heilig, da er sich als Kraft inmitten vieler anderer Kräfte sieht; alles ist voll „Macht“, und hinter diese sucht der Primitive zu kommen und die „Dispositionen“, d. h. die Art und Stärke der Macht eines Wesens, unmittelbar und physisch zu beeinflussen, ohne den Weg durch das Bewußtsein des anderen zu gehen; wo wir Überredung anwenden, gebraucht er Zauberformeln; das Psychische ist ihm konkret und das Konkrete psychisch. Er sucht das Typische, wo der Moderne den persönlichen Charakter finden will. Es gibt nicht „Innerliches“ und „Äußerliches“; alles Psychische ist physisch und das Physische psychisch, und beide sind konkret. Der Mensch ist ein Mensch, nicht etwa in Seele und Leib gespalten. Das Bewußtsein, worauf die moderne Geistigkeit so großen Wert legt, wird in der primitiven nicht betont; die primitive „Seele“ ist ebenso konkret und massiv wie ein primitiver Leib. — Die erste Schlußfolgerung besagt, „daß die primitive Geistigkeit sich von der modernen unterscheidet durch einen bedeutend kleineren Abstand zwischen Subjekt und Objekt“. Weniger Reflexion, mehr Existenz; das primitive Leben wird gelebt, nicht er lebt.

Das Denken des Primitiven ist stets auf die Totalität gerichtet, ist synthetisch, nicht analytisch. Joh. Pedersen, *Israel* (1920) 75 sagt, daß für den Israeliten das Denken nicht eine Lösung abstrakter Probleme sei, daß er nicht Syllogismen baue, sondern daß Denken für ihn die Aneignung eines Ganzen sei. Das Wort für erkennen: *jada*, bezeichnet auch die geschlechtliche Verbindung, also eine existentielle Funktion. Der Primitive zählt auch nicht, weil die Dinge nicht gleich sind und er keine abstrakten Begriffe bildet. Deshalb gibt es auch in der Sprache nur geringe Begriffsformung, vielmehr die sogenannte „Holophrasie“: das Sprachdenken geschieht nicht durch Zusammenstellung von Wörtern zu Sinneinheiten, sondern durch ganzheitliche Wörter; so gibt es z. B. für jede Fischart ein eigenes Wort, aber kein gemeinsames Wort für Fische. Daraus erklärt sich der primitive Kollektivismus: durch einen Mord wird der ganze Stamm geschädigt (Blutrache!). — Zweite Schlußfolgerung: Auch der Abstand zwischen Subjekt und Subjekt wie auch zwischen Objekt und Objekt ist im primitiven Denken viel geringer als im modernen; jenes bleibt in der Situation, kennt keine Analyse, keine Abstraktion, nur das aktuelle Ganze.

Aus diesen beiden Tatsachen geht die Teilhabe hervor. Für den primitiven Geist gibt es keine festen Grenzen zwischen dem Ich und der Welt oder den verschiedenen Weltwesen. Der Mensch objektiviert die Welt nicht, sondern hat teil an ihr und setzt voraus, daß auch die Weltwesen so aneinander teilhaben. Das Identitätsprinzip steht nicht fest; scheinbar sich widersprechende Dinge können gleichzeitig sein; so kann der Ägypter glauben, daß ein Mensch gleichzeitig in der Unterwelt, im Himmel und im Grab fortlebe. Denn der Primitive denkt nicht exklusiv (*aut — aut*) oder additiv (*et — et*), sondern sieht die Teilhabe des einen am andern (*in*). Deshalb kann man zugleich ein anderes Wesen sein, kann z. B. an einem Zimmer teilhaben, obwohl man zur Zeit nicht darin ist. Das Wort „Symbol“ erhält hier seinen ursprünglichen, wirklichkeitsgefüllten Sinn zurück: Zusammenfallen zweier Wirklichkeiten. „Es bedeutet“ ist für den Primitiven = „es ist“. Das Bild eines Dinges ist durch Teilhabe das Ding selbst. Im Gegensatz zur liberalen lehrt die „primitive“ Theologie, daß Brot und Wein Leib und Blut des Herrn sind. Die Repräsentation, Vergegenwärtigung ist beim Primitiven Identität (vgl. Couvade, Maskentänze). Auf der Sympathie von Makro- und Mikrokosmos beruht die Astrologie. Gegenüber der modernen Gleichmacherei liebt der Primitive die Klassifizierung; und zwar auf Grund religiöser Vorstellungen: Teilhabe an einer bestimmten Macht (Totem oder dgl.); er rechnet mit Wirklichkeiten, die für den Modernen nicht bestehen, weil er sie nicht wahrnimmt. Hier erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis des primitiven zum religiösen Denken (s. unten). — In der platonischen Philosophie ist die *μεθεξις* zwar ein rationales Mittel zur Scheidung der Begriffe, aber zugleich „primitiv“, da sie das wahrhaft Seiende als in den Dingen gegenwärtig (*παρόν*) erweist. — Schlußfolgerung: Für die für unser Bewußtsein verschiedenen Wesen besteht nach dem primitiven Denken eine fundamentale Identität, d. h. Einheit im tiefsten Grund.

Im Traum offenbart sich die bildende Kraft des primitiven Denkens, für das das Fehlen des logischen Zusammenhangs (vgl. Märchen), der Vergangenheit und Zukunft, des Abstands zwischen Subjekt und Objekt, ferner die Verwandlungsfähigkeit aller Dinge ineinander kennzeichnend sind. Die Lebensereignisse kehren im Traum in einer bestimmten Form wieder, die man Symbol nennen kann. Das primitive Denken bringt eine Fülle von Symbolen hervor, während das moderne Denken daran sehr arm ist und im Symbol das „bloße Bild“ sieht, das nicht ernst genommen wird. „Men vraagt mij als theoloog bij voorbeeld of ik het Sacrament van het Heilig Avondmaal ‘magisch’ versta da wel ‘symbolisch’; in het eerste geval is het Sacrament een realiteit, maar ben ik roomsch, in het tweede kan ik protestant blijven, maar het Sacrament is een Floskel geworden, een zinrijke decoratie“ (S. 55). Während „symbolisch“ im neueren Denken beinahe herabsetzend klingt, bezeichnet es im primitiven eine lebendige Wirklichkeit. Symbol ist die Einheit zweier nur scheinbar verschiedener Wirklichkeiten. In Eleusis ist die Ähre Kore, und Kore ist das Leben. Ebenso sind in der christlichen Eucharistie die Elemente der Leib und das Blut Christi. Ein Bild ist ein Symbol, d. h. eine lebendige Wirklichkeit, die an einer anderen lebendigen Wirklichkeit teilhat und mit ihr zusammenfällt. Konklusion: „Primitive Geistigkeit ist Sache des Traumbewußtseins, das nicht geringer geschätzt wird als das Tagesbewußtsein, das alle

scharfen Grenzlinien auswischt und sich nicht in Begriffen, sondern in Bildern, Gestalten, Symbolen ausdrückt“ (58).

Das primitive Denken ist weit entfernt von dem wirtschaftlichen Denken des 19. Jh. Weggeben und sich aufspielen sind für den Primitiven wirtschaftliches Tun, das sogar rituellen Charakter annimmt. Primitive Feste sind nicht Entspannung, sondern Hochspannung, notwendig für den Fortgang des Lebens. Bei uns ist das noch erkennbar bei den religiösen Festen, die Höhepunkte des kirchlichen Jahres sind, obwohl der moderne Fromme die Höhepunkte seines geistlichen Lebens unabhängig vom Kulte besitzt. Geben ist für den primitiven Menschen die erste soziale Pflicht, Teilhabe an einer anderen Person durch ein Stück seiner selbst, die „Gabe“; beide Teile haben so teil an derselben Sache und somit aneinander. Verweigerung und Ablehnung der Gabe ist Kriegserklärung. Die Maori sagen, daß die Gabe *hau*, d. h. einen Geist, hat; sie ist Träger von *mana*. Kreisen von Waren ist Kreisen von „Gnade“ (vgl. R. R. Marett, *Sacraments of simple folk* [1933] 176). In der primitiven Welt wird also das Verhältnis der Menschen untereinander durch dasselbe Gesetz wie das zwischen Menschen und Göttern (Mächten) bestimmt: durch das Opfer (vgl. v. d. Leeuw, *Phänomenologie* 327 ff.). — Konklusion: Die primitive Geistigkeit nimmt auch den wirtschaftlichen Faktor in die totale Lebensstruktur auf; Handel ist in erster Linie ein Ritus, ein Opfer unter Menschen.

Magie ist eine Weltbetrachtung und ein demgemäß sich ergebendes Handeln; sie muß entgegen den modernen Vorurteilen aus sich selbst begriffen werden. Sie ist auch nicht bloß mit dem „Dynamismus“ verbunden, sondern wird auch ausgeübt mit Hilfe von Göttern und Geistern des Animismus wie auch auf und sogar durch sie. Die Magie projiziert die Welt nach innen und beherrscht sie so; der magische Mensch schafft sich eine Welt, worin sein Wille regiert: Wille zur Macht, Aufstand gegen das Gegebene. Gebrauch des Werkzeugs und Zaubersformeln stehen neben- und ineinander. Die Magie ist so eine Grenzerscheinung der primitiven und der modernen Geistigkeit, modern, insofern sie die gegebene Welt objektiviert (Vorläuferin der Technik), primitiv, insofern sie nicht naturkundliche Kräfte, sondern heilige Mittel benutzt; der Eroberungsprozeß geht durch festgesetzte Handlungen und Zaubersformeln vor sich, die der Handlung Kraft verleihen. Dabei kommt es auf Sinn und Klang an; bestimmte Worte haben Kraft in sich selbst (*verba certa et sollemnia*). — Konklusion: Die primitive Geistigkeit unterscheidet sich auch hier trotz der Annäherung an die moderne wesentlich von dieser, insofern sie besondere Mittel der Weltbeherrschung anwendet und diese von den gewöhnlichen (technischen oder psychischen) nicht unterscheidet.

Im mythischen Denken wird die Innenwelt nach außen gebracht und erhält dadurch eine eigene Gestalt. Der mythische Mensch erlebt in den Gestalten und Handlungen des Mythos nicht sich selbst, sondern das Leben, sofern es durch sein eigenes Leben hindurchgegangen ist. Der Mythos ist „in der Zeit“, wobei „Zeit“ als lebendiger Strom genommen wird, als Wesen mit Eigenwert (vgl. bestimmte Kultzeiten; Hervorhebung wichtiger Lebensabschnitte durch Riten), also als „ausgezeichnete, herausgehobene“ Zeit der Hochspannung; das aber heißt: er lebt in der „Ewigkeit“; er geschieht jederzeit und verläuft doch in der Zeit. Das primitive Denken spricht deshalb nicht von

bestimmten Jahreszahlen, sondern sagt: „Es war einmal“, „im Beginn“, „am jüngsten Tage“. Der Mythos spielt in der Urzeit, die allen Zeiten ihren Sinn gibt und in unserer Zeit lebt. Die Urzeit ist urbildlich für alle Zeit. Was einmal geschehen ist, wiederholt sich stets. Der Ungehorsam des ersten Menschen z. B. ist eine stets gegenwärtige Wirklichkeit. Das ist kein Traditionalismus. Die mythische Zeit hat schöpferisch alles ins Dasein gerufen, was jetzt besteht, und gibt Kraft dem, was heute geschieht. Wer heute einen Ritus vollzieht, eine Tat ausführt, beruft sich auf die Urtat, die „Einsetzung“. Die nachfolgenden Geschlechter können nur und müssen wiederholen und tun es in Kraft der Urtat der Götter oder der Vorväter. Natur und Kultur sind in ihrem Fortbestehen an die Wiederholung des einmal Geschehenen gebunden. Alles Geschehen ist somit mythisch. Der Mythos ist etwas, das wiederholt werden muß. Primitive, mythische Wiederholung ist Wiederhinstellung (*reproductio*). Es kommt daher alles auf die Genauigkeit der Wiederholung an; das heute Geschehene muß an dem einmal Geschehenen „teilhaben“. Der Mythos ist „ätiologisch“ in dem Sinne, daß er den Seinsgrund der Erscheinung gibt; diese beruft sich für ihr Dasein auf den Mythos. Der Mythos ist eine „praktische“ Sache. Man wiederholt ihn in Beschwörungsformeln und schafft damit die Situation aufs neue, kondensiert sie in kurzen Formeln, um sie immer bei sich zu haben. Der Mythos ist dazu bestimmt, durch die Rezitation lebendig und aktuell wirksam zu werden. Er bezeichnet etwas erst im Moment des Rezipiertwerdens; dann tritt die Urtat in Wirksamkeit. B. Malinowski, *Myth in primitive psychology* (1926) 15, der den Mythos in dieser Form „a reality lived“ nennt, vergleicht ebd. 21 die christliche Heilsgeschichte: „as our sacred story lives in our ritual, in our morality, as it governs our faith and controls our conduct, even so does his myth for the savage“. Der primitive Mensch findet in dem Mythos nicht bloß Wahrheit, sondern den Grund der bestehenden Wirklichkeit. Alle Dinge sind mehr, als sie sind, sind paradigmatisch; besonders gilt das im Kult: jede Handlung hat einen Vorgänger in der Urzeit (klassisches Vorbild das Abendmahl). Die mythische Begebenheit ist nicht „übernatürlich“ (denn im primitiven Denken gibt es nicht die Scheidung von „natürlich“ und „übernatürlich“), aber eine andere Wirklichkeit als die uns umgebende; sie ist exemplarische Wirklichkeit. Sie ist gestaltet, d. h. tritt auf in Form einer Erzählung, worin Personen handeln (jedoch nicht „Personifikation“!). In Mythos und Märchen kehren wir aus der Abstraktion von Ursache und Folge zu unserer eigenen Welt zurück; an Stelle jener Abstraktion steht die lebende Einheit des Ereignisses, an Stelle des Begriffs das lebendige Bild. Nietzsche, *R. Wagner in Bayreuth*, Abschn. 9: „Dem Mythos liegt nicht ein Gedanke zugrunde, wie die Kinder einer verkünstelten Kultur meinen, sondern er selber ist ein Denken; er teilt eine Vorstellung von der Welt mit, aber in der Abfolge von Vorgängen, Handlungen und Leiden“. — Konklusion: Die primitive Geistigkeit nähert sich auch in ihrem mythischen Aspekt der modernen, insofern die Wirklichkeit ihr zu einem Geschehen zwischen dem Ich und einem Du wird, wodurch die Welt objektiviert wird; jedoch ist die Art dieser Objektivierung primitiv, da sie nicht begrifflichen, sondern bildmäßigen Charakter hat.

Der moderne Mensch, der auch in der Religion den Ton auf das Innere legt, kann die Zeremonien nicht ganz missen, wenn sie ihm auch als neben-

sächlich vorkommen, was sich besonders bei den Sakramenten zeigt. Eine Reaktion dagegen ist u. a. die liturgische Bewegung. „Wenn wir unsere torcierte quasi-wissenschaftliche und rationale Lebenshaltung vergessen, sind wir Ritualisten, d. h. Menschen, die in der Zeit das Geschehen der Urzeit wiederholen“ (103). Ein Ritus ist ein in Aktion gebrachter Mythos, ein wiederholtes Urzeitgeschehen. Der Mythos gibt die Einsetzung der heiligen Handlung; diese ist Reproduktion der einmaligen Begehung (K. Th. Preuß, *Der relig. Gehalt der Mythen* [1933] 7; vgl. dazu unser Jb. 13 Nr. 57). Auch wo der Ritus vor dem Mythos war, ist dieser strukturell primär; er verbürgt dem Ritus Gültigkeit und Dasein, wird also ein praktisches Instrument in der Hand der Ältesten u. dgl. Denn im Ritus tritt der „verewigenden“ Tendenz des Mythos das Streben gegenüber, das lebende Bild der Wirklichkeit festzulegen und festzuhalten. Der Ritus schafft und lokalisiert das Urgeschehen in stets neuen Perioden. Deshalb ist jeder Ritus periodisch (stündlich, täglich, jährlich) und schafft so den Kalender; man vergleiche die Stundenwachen des Osiris, worin der Tod des Osiris, seine Beweinung durch Isis, seine Auferweckung und sein Triumph in halb dramatischen, halb liturgischen Sätzen in 24 Stundendiensten von Priestern und Priesterinnen mit verteilten Rollen dargestellt werden. Im Ritus wird der Mythos aktuell; die Riten sind das Leben des Primitiven. Primitives Leben ist repräsentatives Leben, Wiederausführen der Urhandlung. — Konklusion: Die primitive Geistigkeit ist von der modernen darin verschieden, daß sie die objektivierte Erfahrung nicht willkürlich festsetzt, sondern sie als eine feststehende Gegebenheit betrachtet, die nur wiederholt werden kann. Der moderne Mensch glaubt schöpferisch zu sein, der primitive weiß, daß er nur wiederholen kann.

Während das mythisch-rituelle Denken und Erleben die Geschehnisse in Perioden hineinstellt, die zurückkehren (die Urzeit wiederholt sich in Ewigkeit; die Zeit ist ein Kreis), stellt das geschichtliche Denken und Erleben die Geschehnisse in eine gerade Linie; die Geschichte ist ein Weg, kein Kreis; die einzelnen Zeiträume kehren nicht wieder. Der Primitive, aber auch der Grieche, Inder, Ägypter, schließt sich in seinen Anschauungen über das unsterbliche Leben an die Natur an. Aber auch die Geschichte liegt immer zwischen zwei Mythen, dem vom Beginn und dem vom Ende. Alle Geschichte ist eschatologisch. Deshalb (Konklusion:) ist das geschichtliche Denken und Erleben modern, insofern die mythische Wiederholung ersetzt ist durch das einmalige Geschehen, worin nicht dasselbe zurückkehrt, sondern etwas Neues erscheint; primitiv ist es, insofern es vom Mythos ausgeht und in ihn zurückläuft.

Die folgende „Zusammenfassung“ steht unter den drei Hauptstücken „Mythos, Logos, Geschichte“, von denen jedes einzelne die ganze Weltweite umfaßt, hier aber ausschließlich methodisch behandelt wird.

„Der Mythos ist ein Wort, das ein Geschehen begrenzt und festlegt, dann aktiv wird dadurch, daß es wiederholt wird, und über das Heute entscheidet“ (113). Die Heilstat ist exemplarisch; deshalb beruft man sich auf sie im Gebete: „Du, der du einmal dies oder jenes getan hast, tue es jetzt auch an mir, an uns“. Ein nichtwirkender Mythos lebt nicht mehr. Die folg. Stelle aus S. 113 schreibe ich heraus, weil sie zugleich die ehrfurchtsvolle Art des

Verfassers wie auch die Bedeutung seiner Studien für die Liturgiewissenschaft besonders deutlich offenbart:

„Soll ich einen der noch unter uns lebenden Mythen nennen? Ich tue es mit starkem Zaudern, da es um das Größte und Höchste geht, das wir haben, noch mehr: um dasjenige, was uns als höchster Lebensbesitz geschenkt ist. Aber nach der vorausgehenden Darlegung begreifen wir nun wohl, daß die Tatsache, daß wir etwas als 'mythisch' betrachten, nicht bedeutet, daß es nicht wahr sei, und ebensowenig, daß es etwas Kindliches oder Überholtes sein sollte. Im Gegenteil! Und so nehme ich denn den Bericht, der täglich bei dem Dienste des Sakramentes — nicht vorgelesen, sondern wiederholt wird, im festen Glauben, daß ebenso sicher, wie der Bericht wiederholt wird, Gott die erlösende Wirklichkeit des Geschehens wiederholt, das durch diesen Bericht getragen wird. *Qui pridie quam pateretur* . . . oder, willst du es in der reformierten Form: daß der Heere Jesus in den nacht, in welchen Hij verraden werd . . . Hier ist der Mythos mit dem Ritus, mit der heiligen Handlung eins. Hier ist der Mythos höchste, aktuellste Wirklichkeit.“ —

'Magisch' — ein Wort, mit dem man heutzutage schnell bei der Hand ist — ist der Mythos tatsächlich in dem Sinne, wie jedes wahre Wort eine wirkende Kraft in sich trägt. Der Mythos ist daher eine religiöse Größe und breitet Kraft von jenseits der Grenzen über unser Leben aus. Er scheut die Abstraktion und liebt die Sichtbarkeit, wirkt nicht durch Begriffe, sondern durch lebende Wesen, sieht das volle Leben als Einheit, ist aber über die Zeit erhaben. Im Mythos steht die Zeit still; die zeitlose, mythische Ewigkeit beherrscht die Zeit durch ihn. Jane Harrison kennzeichnet das Wesen des mythischen Geschehens kurz durch „pre-done, re-done“ [etwa: vorgemacht — nachgemacht]. Der Mythos ist eine Lebensform, die mitten unter uns lebt, vor allem in der Religion; aber auch Kunst, Wissenschaft, Politik können ihn nicht missen.

Logos bedeutet nicht reine Vernünftigkeit, sondern „Sinn“. Einen Sinn sucht auch der Mythos; der Logos geht also vom mythischen Denken aus. Es bleibt die Neigung zur Verewigung, sie erhält aber eine andere Form: Rückführung auf ein Urprinzip (*ἀρχή*), das aber nicht ein Begriff zu sein braucht. Vor Sokrates war die *ἀρχή* ein kosmisches Lebensprinzip, nicht ein Denkprinzip. In der griechischen Aufklärung wird der Mensch selbst das Prinzip von Leben und Denken. Nach Platon wird der Mythos immer mehr ausgeschlossen. Schließlich kann alles gesagt werden mit den Ziffern und Buchstaben einer Formel, mit den fünf Buchstaben GEIST. Die Vernünftigkeit des Logos wird auf das Intellektuelle eingeengt, das Leben auf die „Logik“ reduziert. Wissenschaft hat immer mit reduzierter Wirklichkeit zu tun. Aber das wahre Ziel ist immer die Ganzheit. Einziger Unterschied zwischen Logos und Mythos ist: Der Logos geht zum Zeitlosen langsam auf Stufen, der Mythos stellt die Wahrheit sofort fertig und klar uns vor Augen. Der Mythos ist direkt, der Logos indirekt; die Wissenschaft kommt nie ans letzte Ziel, das der Mythos unmittelbar ergreift.

Geschichte ist *Historia*, ein Bericht, Mythos und Logos zugleich, aber auf besondere Weise; sie schiebt die „Verewigung“ noch weiter hinaus als der Logos. Ebensowenig wie der Mythos kann sie ohne konkrete Gestalten leben. In ihr wird die Zeit erkannt; es geschieht etwas Neues, das nicht wiederholt wird. Die Geschichte kommt von Jahwe; denn im Alten Testament ist

kein Kreislauf wie in der übrigen alten Welt. Damit ist aber das Mythische im allgemeinen nicht aus der Geschichte genommen. Jede Geschichtschreibung muß den Gott in der Geschichte aufzeigen (Wilamowitz). Alle Geschichte ist Heilsgeschichte, Weg zum Gottesreich; neuerdings umgewandelt zum Fortschrittsglauben, der schließlich auf biologische Evolution beschränkt wird. Erst der Glaube enthüllt an Mythos, Logos, Geschichte das wahre Wesen in Gestalt der Heilsgeschichte. Hier ist Mythos: einmal geschah Gottes Tat, aber in Ewigkeit läßt er das begonnene Werk nicht fahren. Hier ist Logos: das Tun Gottes zeigt sich als letzter Sinn alles Geschehens. Hier ist Geschichte: alles kommt zu uns in Form menschlichen Berichtes. „In Jesus Christus, *vere Deus, vere homo*, . . . ist der Mythos, pre-done, ist der Logos Gottes, der Fleisch ward, ist die menschliche Geschichte, die göttliche Wirklichkeit ist“ (123). Natürlich ist diese Überzeugung nicht ein wissenschaftliches Ergebnis, sondern ein Bekenntnis im Glauben, von wo aus erst unsere wissenschaftliche Wirksamkeit und unser aktuelles historisches Bestehen Möglichkeit und Sinn empfangen.

Wo kommt dieser primitive Geist vor? In allen Kulturen, besonders deutlich in denen, die der Ethnologe primitiv nennt; aber auch in den von der westeuropäischen Kultur nicht berührten Völkern zeigen sich mehr primitive Elemente als in dieser. Auch ein großer Teil z. B. der griechischen Kultur ist primitiv. — Ferner bei den Kindern, für die das Spiel Wirklichkeit ist und die der Zauberwelt näher stehen, die nicht mit den Dingen operieren, sondern mit Wesen handeln wollen; dieser „Realismus“ führt zur „Teilhabe“. — Dann bei Geisteskranken und „Normalen“, wobei aber zu beachten ist, daß es verschiedene Normen gibt und daß der Abstand zwischen dem sogen. primitiven Denken und dem „hohen“ Denken keineswegs so einschneidend ist, als wir es uns einbilden. Der Primitive ist nicht etwa der am Beginn der Entwicklung stehende „Naturmensch“, den es nie gegeben hat. Es gilt vielmehr, jede Spezialidee des Menschen wieder abzubauen, „und in das Ganze der menschlichen Existenz zurückzunehmen“ (L. Binswanger).

Das II. Kp. behandelt die „moderne“ Geistigkeit, und zwar zuerst als Abstraktion, d. h. nicht als wirklich bestehende Geisteshaltung, sondern als das, was übrigbleibt, wenn man von dem vollen menschlichen Denken und Erleben den eigentlichen Inhalt abzieht und nur den Begriff übrigläßt, d. h. eine Weise, die Wirklichkeit aufzufassen. Die Abstraktion ist notwendig und wirkt als Reinigungsprozeß, wird aber gefährlich, wenn man die „logische“ Welt für die (einzig) wirkliche hält. Die Logik vergewaltigt die Wirklichkeit. Andererseits steht fest, daß der Mensch das Vermögen der Abstraktion besitzt, daß somit die moderne Geistigkeit eine anthropologische Struktur ist. Der Weg von der primitiven zur modernen Lebensform vergrößert beständig den Abstand zwischen Subjekt und Objekt. Dabei wird die Wirklichkeit immer mehr abstrahiert zur Vorstellung des Ichs, das selbst in stets geringerem Maße zur Wirklichkeit gehört. Dieser Weg ist der immer neu begonnene Weg der „Menschwerdung“. Ed. Spranger, *Die Urschichten des Wirklichkeitsbewußtseins* a. a. O., unterscheidet deren drei: 1. Die ursprüngliche Einfühlung (das Identitätsbewußtsein), 2. das universale Ich-Du-Verhältnis, 3. das ursprüngliche Ausdrucksphänomen (als Unterscheidung von Innerem und Äußerem): Zwischen der pränatalen und der nach dem Tode vorhandenen Ungeschiedenheit von

Mensch und Welt bewegt sich der Mensch als von der Welt durch die Bewußtwerdung („Logos“) getrenntes Wesen. Der bewußte Mensch steht sich selbst gegenüber und beschaut sein eigenes Leben (*συνείδησις*, *conscientia*). Soweit liegt der Weg der „Menschwerdung“ noch innerhalb der primitiven Geistigkeit; denn in Mythos und Magie geht es schon um die Objektivierung der Welt. In die moderne Geistigkeit treten wir ein, wenn wir uns dem andern Pol der Menschwerdung nähern, den Spranger die Unterscheidung von Innen und Außen nennt, den Vf. lieber das Abstraktionsvermögen oder noch besser den „Logos“ nennen möchte. In dem beständigen Schaukeln zwischen Embryo und Geist lebt und offenbart sich das menschliche Ich. „Ich ist das Sein, das sich selbst erfährt. Es ist sich seiner bewußt als auf sich selbst gerichtet, als Eines zugleich zwei, die in der Unterschiedenheit Eins bleiben. Es ist Subjekt, das sich selbst zum Objekt macht. Als Objekt ist es sich gegeben, nicht wie die Dinge der Welt als ein Fremdes und Anderes, sondern auf einzigartige Weise, welche die Gegebenheit als Ichsein wieder aufhebt. Das Ich ist in Subjekt-Objekt-Spaltung seines Selbst, aber nicht radikal wie in der Trennung gegenüber den Dingen der Welt, und auch nicht in der Aufhebung dieser Spaltung, die es nur als mystisches Einssein wäre. Es ist seiner bewußt in einem Kreise bei sich selbst“ (K. Jaspers, *Philosophie* II [1932] 26). Der „Logos“ setzt den Menschen in den Stand, alles zum „Ding“ zu machen, auch den Menschen selbst, ausgenommen nur das Ich selber; er tötet das Leben; der vollständig „logische“ Mensch hat aufgehört zu leben. „Es ist das Geheimnis der ursprünglichen Sprache, daß sie als Verlautbarung des Menschen zugleich welthaltig ist und damit immer den Menschen zugleich mit seiner Wirklichkeit ausspricht, während der Begriff immer mehr dahin strebt, seinen Wirklichkeitsgehalt abzustreifen und zu einem reinen Werkzeug für das Begreifen einer Fremdgegenständlichkeit zu werden. Der Wirklichkeitsverlust rationalistischer Spätentwicklungen ist als Möglichkeit schon in der ursprünglichen Spannungspolarität vorgezeichnet. Wo sich Wissenschaft verselbständigt, wo der Begriff die Sprache ersetzen will, wo nicht mehr Wirklichkeit im Wort gegenwärtig ist, sondern nur noch im nachträglichen Erfassen angeeignet werden soll, ist die schöpferische Spannung gelöst, das Erkennen in sich abgeriegelt und zur Unfruchtbarkeit im Lebensganzen bei allem Fortschritt im Einzelnen verurteilt“ (Fr. Böhm, *Mythos, Philosophie, Wissenschaft*; *Zschr. f. dt. Kulturphilos.* 3 [1936] 77). Wer kein Bewußtsein hat, ist kein Mensch; wer aber so sehr zum Selbst wird, daß er alles zum Ding macht, ist auch kein Mensch mehr. Aller „Idealismus“, der die Wirklichkeit dem Begriff, das Leben dem Geiste opfert, hat seine Grenzen im Tod. Zwischen der Neigung, im Tode zu entschlafen, und der Neigung, selbstherrlich die Welt zu schaffen, verläuft das Leben des Menschen. Existenz ist immer reflektiertes Dasein. Das Unbewußte kann wohl gelebt, aber ohne den Logos nicht erlebt werden. Das Streben nach dem Selbst ist gepaart mit Angst vor der „Möglichkeit“ (Kierkegaard). „Existenz“ ist gebrochenes Sein, „Geist“, der lebensfeindlich sein mag, insofern er abstrahiert, ohne den aber menschliches Leben unmöglich ist. Durch die Urspaltung, die *συνείδησις*, d. h. durch das Mitwissen des andern, der auch das Ich ist, allein kann der Mensch sich selbst gegenüberstehen und sich eine eigene Welt schaffen. Auch das Unbewußte und das Unterbewußte tritt in sein Leben erst durch das Bewußtsein. So sehr man von Nietzsche lernen kann, „die

unsinnige Überschätzung des Bewußtseins“ abzulegen, so kann man ihm nicht folgen, wenn er den „Geist“ als eine Krankheitserscheinung betrachtet. Der Mensch ist ein durch seine *conscientia* erweckter Mensch. Aber auch nach der Religion ist die Urspaltung in der menschlichen Existenz, die das Bewußtsein zur Folge hat, zugleich die Entdeckung der Sünde. „Die Austreibung aus dem Paradiese ist identisch mit der Entstehung des Ichs“ (L. Klages, *Die Grundlagen der Charakterkunde* [1926]).

Vf. leitet so über zu dem III. Kp.: Die Religion. Nach der Ausräumung einiger Irrtümer und der Klarlegung, daß es nicht um die „Mentalität“ des „primitiven“ oder „modernen“ Menschen, sondern um den Menschen an sich geht, stellt Vf. fest, daß der *homo religiosus* nirgends anders zu finden ist, als wo der *homo* selbst vorhanden ist. Das Erste, was wir auf der Suche nach dem religiösen Menschen finden, ist die Urspaltung, die *conscientia*; das Ich (Bewußtsein) ist das Ergebnis einer ängstlichen Besorgnis des Menschen gegenüber den Möglichkeiten seiner Existenz, der Übernahme der Verantwortlichkeit gegenüber seinem Sein. Die Angst führt zum Tabu d. h. zur Vermeidung von Möglichkeiten, zum Gefühl von der „Heiligkeit des Lebens“; „die Ängste enden und Gott beginnt“ (Rilke). Andererseits entdeckt der Mensch Möglichkeiten und schafft aus der Natur die Kultur, die ursprünglich religiös ist (das Kleid z. B. ist nach Carlyle das sichtbare Zeichen für die Tatsache, „that man is a spirit“). In der primitiven Kultur trägt jede Handlung religiösen Charakter („Begehen“). In der „Feier“ erhält der Mensch das Gefühl einer Gegenwart, einer Begegnung mit etwas Anderem, Nicht-menschlichen, es öffnet sich die Welt des Animismus und des Mythos, ein „Du“, das als Dämon oder Gott erfaßt wird und nicht bloße Projektion ist. Diese Gegenwärtigkeit äußert sich in Israel als ein gebieterischer Wille, im Christentum als Agape; hier ist der Schwerpunkt ganz in das Du verlegt.

Auf Grund dieser religiösen Erscheinungen kann man folgende Strukturen aufstellen, die auch gleichzeitig auftreten und sich miteinander vermischen können:

1. In der primitiven Religion steht die Einheit und Heiligkeit des Lebens im Vordergrund. Alles hat religiösen Grund. Die Bewußtseinspaltung ist noch kein weiter Riß. Alles, was durch seine Macht auffällt, wird religiös gewertet; alles kann Wunder sein.

2. In der dualistischen Erlösungsreligion breitet sich die Scheidung von „heilig“ und „profan“ über das ganze Leben aus. Das eigentliche Leben muß aus der „Welt“ gerettet werden. Der Zarathustrismus, Buddhismus, die griechischen und orientalischen Mysterienreligionen geben der Erlösungsreligion endgültige Formen.

3. Die Mystik, auf dem Boden der Erlösungsreligion entstehend, strebt nach Aufhebung der *conscientia*, der Existenz, so daß schließlich selbst das Gottgegenüberstehen verschwindet; alles wird Identität. Klassische Formen sind der Brahmanismus, der Neuplatonismus (mit seinen Einflüssen auf Islam und Christentum); vgl. das „Entwerden“ der deutschen Mystik des Mittelalters.

4. Die Gehorsamsreligion stößt auf die *conscientia* als Schuld; nur eine göttliche Tat kann den Menschen aus seiner Verlorenheit erlösen, nur eine Wiedergeburt seine Existenz umändern.

Bei diesen Strukturen geht es um den Menschen als solchen und als ganzen, und zwar den bewußt existierenden. In dem Bewußtwerden bleiben Grenzen nach unten und nach oben. Nach unten das Reich der Triebe, das undifferenzierte, unbewußte Leben, das der Mutterboden alles Begreifens, selbst aber dem Begriff unzugänglich ist. Hier ist die Basis der Mutterreligion: Heimweh nach dem Unbewußten, Vor-Existenziellen, Angstlosen. Die Grenze nach oben scheidet das Faßbare von dem Über-Anthropologischen: Vaterreligion. Der Vater ist für den Primitiven nicht bloß Erzeuger, sondern auch Erschaffer: Wille, der über der Existenz steht. Im Griff dieses Willens erlebt der Mensch Dinge, die anthropologisch nicht mehr faßbar sind. Die *conscientia* wird hier zum religiösen Gewissen, das den Menschen von Schuld und Sühne überzeugt. Der Glaube findet hier seinen Ort, als ein Vertrauen auf Grund des Vertrauens, das Gott in den Menschen setzt. Auch die Kirche als Leib Christi und tiefster Lebensgrund (nicht bloß als soziale Gemeinschaft; als solche ist sie begreifbar). Der *homo religiosus* ist vom „Logos“ nicht zu fassen. Die Anthropologie ist begrenzt und hat keinen Namen für das jenseits der Grenze nach oben oder unten Liegende. „Gott“ kommt in der Anthropologie nicht vor. Der Mensch ist aber nicht auf den „Logos“ beschränkt; das Begreifen gehört zu seiner Existenz; diese geht aber im Begreifen nicht auf. Zwei Wege stehen ihm offen: Der der Metaphysik, die zur Existenz selbst durchdringen will, aber ihr Ziel nie erreicht, und der der religiösen Äußerung in Mythos und Predigt. Platon spricht, wo das Begreifen aufhört, in Mythen; Apostel und Propheten predigen. Wo der Mensch gesucht wird, wie er vor Gott steht, sprechen Mythos und Predigt von des Menschen Seele.

Die Zusammenfassung kommt zu folgenden wichtigen Ergebnissen:

1. Es ist unmöglich, religiöse Erscheinungen zu verstehen ohne Kenntnis der „primitiven“ Struktur, indem man also nur den Maßstab eines vernunftgemäß denkenden Menschen anlegt, der vor der Logik Ehrfurcht hat und eine pietistische oder humanistische Frömmigkeit geerbt hat. Andererseits wäre es auch falsch, zu glauben, daß „primitiv“, aber nicht „modern“ = religiös sei. Im Gegenteil beginnt Religion, insbesondere die christliche, mit der „Menschwerdung“, der „Bewußtwerdung“, die als Sünde, aber auch als ein Glück betrachtet wird: *O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*

2. Der erste Punkt, worin unser Problem die Linie der Religion schneidet, ist die Entdeckung des Anders, die wir Erwachen zum Bewußtsein oder „Menschwerdung“ nennen. Dieses Andere heißt in der Religion das ganz und gar Andere: Gott. Der Mensch, der sich selbst der Welt gegenüberstellt, findet Gott, und findet ihn als seinen Richter, entdeckt damit seine eigene Kreatürlichkeit, seine Nichtigkeit und Sünde. In seinem Gewissen hört er die Stimme Gottes. Noch richtiger nach religiöser Sprache: Der Mensch, der Gott entdeckt, entdeckt sich selbst. Dieser Punkt liegt in der Ebene des „modernen“ Menschen!

3. Das schließt aber nicht aus, daß die Religion, die immer den ganzen Menschen erfaßt, auch mit den beiden bei der Untersuchung der primitiven Geistigkeit gefundenen „Polen“ alles zu tun hat. Alle Religion ist totalitär, wie die primitive Geistigkeit, wie umgekehrt alle Beziehung zur Totalität einen religiösen Charakter trägt.

4. Dies führt zum Hauptpunkt, wo Religion und die polaren Strukturen sich begegnen: „Der Hintergrund aller Religion ist die Einheit von Subjekt und Objekt, Gott und Mensch, die Ur-Identität, die zugleich oft als End-Identität angestrebt wird. Der Hintergrund aller Religion ist Mystik“ (171). Die Ur-Einheit ist gewesen und soll wieder werden. Wo Welt und Gott ineinander verschwimmen, ist die Mystik selbst zur Religion geworden. Daneben gibt es die Religion, die von der geschichtlichen Existenz ausgeht, in der das menschliche Leben sich zwischen Schöpfung und Vollendung bewegt, hier ist die Mystik Hintergrund, nicht Ziel.

Kp. IV *Die drei Möglichkeiten* wendet sich zuerst der Mystik zu und stellt fest, daß eine Verwandtschaft zwischen der primitiven Einheit des Lebens und der den Hintergrund der Religion bildenden Einheit besteht. Alle zentralen Gedanken der christlichen Predigt: Inkarnation, Versöhnung, stellvertretendes Leiden sind „primitiv“ wie auch die Praxis der Verkündigung und der Sakramentenspendung. Ebenso setzt aber auch alle Religion den Bruch, die Bewußtwerdung, voraus, besonders die höhere Religion. „Säkularisation“ ist Begleiterscheinung der Bewußtwerdung des *homo religiosus*. Was die Religion an Breite verliert, gewinnt sie an Tiefe. Der primitive Mensch kann sich nicht „bekehren“, wohl aber der moderne. Die Mystik strebt danach, aus der geschichtlichen Mitte der „Menschwerdung“ zu den beiden Polen zurückzukehren. In der konsequenten Mystik kehren sich alle „primitiven“ Momente der Religion gegen das der „Menschwerdung“. Kriterium, ob eine Religion sich auf mystische Weise nach den Polen der Existenz ziehen läßt, sich aber dann in der Mitte der „Menschwerdung“ behauptet, ist das Vorkommen lebendiger Mythen. Damit ist die Notwendigkeit der Begriffe und damit der Theologie keineswegs geleugnet; im Gegenteil! Aber der Mythos stellt sich scharf der Saugkraft der Pole entgegen, ohne zu abstrahieren; das mythische Geschehen ist lebendes Geschehen; der Mythos läßt sich weder durch das Unbewußte noch durch das Bloß-Bewußte, den abstrakten Logos, aufsaugen.

Die zweite Möglichkeit liegt in der Überwelt des „Logos“, der Bewußtheit à outrance. Durch Begriff und Arbeit schafft sich der Mensch eine eigene Welt (Kultur). Die Überspannung der zentralen Momente führt zur Säkularisation. Der Mensch ist ganz „wach“, erhebt sich als „Geist“ über seinen eigenen Leib. Alles wird Welt, er selbst wird Welt, er beherrscht alles und macht es zum Objekt, und schließlich auch sich selbst. Er ist stolz darauf, daß er nur noch ein Rädchen im Ganzen ist. Er ist ganz Mensch und dadurch kein Mensch mehr, sondern ein Stück Technik und Begriff. Nur das Bewußtsein bleibt souverän; es ist zum Schöpfer geworden. Hier offenbart sich die Verbindung von „Menschwerdung“ und Sünde: *eritis sicut Deus scientes bonum et malum*. Der Mensch entdeckt mit der Sünde sich selbst, mit sich selbst die Sünde; so droht die Entdeckung des Selbst zur Entdeckung des Selbst als Gott zu werden. „Menschwerdung“ und „Gottwerdung“ liegen ganz nahe beieinander.

Das menschliche Leben liegt als „Menschwerdung“ zwischen zwei Mythen; denn über das Sein des Individuums oder Genus vor der Geburt oder nach dem Tode kann der Mensch nur in der Form des Mythos sprechen. Ohne die beiden Pole ist kein historischer Weg da; ohne die Historie gibt es keine Möglichkeit, von den Polen zu sprechen. Die dritte Möglichkeit ist also die der „historischen Mitte“, die Möglichkeit eines sicheren Gleichgewichts, ein Sich-auf-

dem-Weg-Befinden. Kommt man hier mit Anthropologie aus? Die Religionen, die an diese dritte anthropologische Möglichkeit anknüpfen: Juden- und Christentum, bekennen, daß die Möglichkeit eine gegebene, nicht eine gewordene oder gefundene ist. Wir stoßen hier, auch wider Willen, aus der Anthropologie vor in die Theologie. Alle Religionen sprechen von dem dem Menschen geschenkten Heil in der Form des Mythos, Juden- und Christentum außerdem auch in der Form der Geschichte. Das Heil ist immer ein Ereignis der Urzeit, das sich vermitteltst des Ritus wiederholt; im Juden- und Christentum ist obendrein ein Heil in der Geschichte, d. h. das nun geschieht, in dieser bestimmten Situation. Mythos und Geschichte spielen sich beide in der Zeit ab, wobei die Zeit nicht der Ablauf der Uhr ist, sondern der lebende Strom des Geschehens. Wo die Zeit „günstig“, „erfüllt“, zur „Gelegenheit“ wird, entsteht ein „Datum“. Mythos und Geschichte kennen ihre „Zeiten und Gelegenheiten“. Man spricht vom „Jahr des Herrn“. Die mythischen Daten liegen in der Urzeit; was damals geschah, ist Vorbild und Regel für alle Zeiten und regiert unsere Existenz. Dort gibt es nichts Neues; das Urgeschehen wird stets wiederholt. Es gibt auch kein autonomes Handeln des Menschen; dieser tritt vielmehr in eine von Ewigkeit begonnene Urhandlung ein; sein Handeln ist keine Aktion auf eigene Verantwortung hin, sondern trägt einen „sakramentalen“ Charakter und schaltet sich in das Geschehen ein, das vor ihm war und nach ihm sein wird. — Die historischen Daten liegen in der historischen Zeit, die sich von der mythischen wie die Linie vom Kreis unterscheidet. Hier ist Raum für Neues, für menschliches Handeln; hier ist Anfang und Ende. Aber was vorher und nachher liegt, ist „Mythos“. Geschichte ist der Weg zwischen zwei Ewigkeiten, zwei Mythen. Der Glaube zeigt, daß die ewige Wirklichkeit des Mythos in die Geschichte einbricht; dies ist der *καιρός* Gottes. Auch die biblische „Geschichte“ verliert ihren Sinn ohne die „Mythen“ von Schöpfung und Erlösung. Formell phänomenologisch liegt hier nur eine Möglichkeit, die der „Myth-Historie“, eine Kreuzung von Mythos und Geschichte, die man vielleicht am besten „Symbol“ nennen könnte. Aber materiell steht man hier mitten in der Theologie. Wir ziehen keine Schlüsse, finden aber eine Glaubenspredigt und sprechen theologisch von Inkarnation und Sakrament.

Dieser Glaube wird möglich durch das Evangelium von der Königsherrschaft Gottes, das von Jesus Christus ausgeht. Gott kommt in die Welt und setzt seine Herrschaft durch. Es ist ein dynamisches Geschehen: Gott in Aktion, in Bewegung zur Welt hin. Gott ruft zum Mitstreiten auf; es ist ein froher Aufruf zum Kampfe für die Agape, die auf die dämonischen Kräfte stößt. Das Gottesreich ist immer „kommend“, vorhanden und doch noch erwartet; „Mythos“ mitten in der Geschichte: *πλήροται ὁ καιρός*. Die Gemeinschaft der Gerufenen heißt Kirche. Sie steht mitten in der Geschichte als die Kämpferschar des Herrn. Wer sich dieses Rufes bewußt wird, gibt eigenes schöpferisches Handeln auf und tritt in die große Tat Gottes ein, nicht nur rituell, wie der mythische Mensch, sondern aktuell: „sakramental“. Die Kirche ist das Ende des Menschen, gerade weil sie mitten in seiner Geschichte steht. In der Kirche lebt die Myth-Historie der Inkarnation als Sakrament. Gott richtet sein Reich auf Erden auf, besteigt den Thron, das Kreuz, herrscht von ihm aus, gegenwärtig in seiner Kirche. Eine neue Lebensform wird hier dem Glauben offenbar: die des Dienstes, des priesterlichen, „sakramentalen“ Lebens.

Die Studie über die „primitive Geistigkeit“ lief in die Anthropologie aus, in die Frage nach der „Menschwerdung“; diese aber mündete in die Theologie, in die Frage nach der Mensch-Werdung. Die heikle Lage des Menschen zwischen den zwei Polen findet ihre Möglichkeit in der Liebe Gottes, die sich in der Myth-Historie des menschengewordenen Gottes auf ihn zu bewegt.

In den gedankentiefen Darlegungen v. d. Leeuws, die wir nur kurz und unvollkommen wiedergeben konnten, ohne uns im einzelnen kritisch dazu zu äußern, dürfen wir jedenfalls eine neue Bestätigung für das finden, was wir oben mehrfach geäußert haben: daß nämlich die ganzheitliche Schau, die wir mit dem Neuen Testament und den Kirchenvätern „Gnosis“ nannten, die Vorzüge des sogen. primitiven Denkens enthält, aber auch die Errungenschaften der „modernen“ kritischen Betrachtungsweise umfaßt, letztere freilich so, daß der Geist durch diese hindurchgegangen ist und nunmehr die Ganzheit, Einfachheit und Einheit des „primitiven“ Denkens auf einer höheren, gereinigten Stufe besitzt. Die Denkweise der Kirchenväter, das Erbe einer ganz reifen Kultur, die in der göttlichen Offenbarung ihre Erfüllung und Verklärung fand, ist demnach als eine für alle Zeiten gültige Denkform erwiesen, da sie die Stufen der menschlichen Erkenntnisformen wie in einer Spitze zusammenfaßt. Außerdem ist sie durch die neutestamentliche Offenbarung geradezu göttlich bestätigt worden. Freilich treten wir damit aus der rein menschlichen Denkweise, erst recht aus der „wissenschaftlichen“ Denkform heraus, aber nicht um diese zu verwerfen oder als nunmehr unnütz zu erweisen, sondern um ihr die richtige Einordnung in die Stufenleiter der Erkenntnis zu geben. Wie die Gnade auf der Natur aufbaut, aber auch dieser erst ihre volle Blüte und Frucht schenkt, so wächst die Gnosis aus dem Stamm der natürlichen Erkenntnis heraus und stößt über sie hinaus in die Überwelt vor, gibt jener letzte Vollendung, Schönheit und Fruchtbarkeit.

Bevor wir die Folgerungen aus dem Gesagten für den christlichen Kult ziehen, lassen wir uns das über den primitiven Kult von v. d. Leeuw Dargelegte aus einem neueren Buch des von dem Groninger Professor als Ausgangspunkt, aber, wie wir oben S. 200 sahen, nicht ohne Kritik benutzten französischen Gelehrten bestätigen: *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (Travaux de l'année sociologique publiés sous la direction de M. Mauss; Paris 1938). Der Verfasser hat zunächst nur soziologische und psychologische Absichten, bringt aber reiches Material vor, das seine klaren Folgerungen trägt.

Der I. Teil *L'expérience mystique des primitifs* beweist deren Vorhandensein bei den Primitiven, wobei Vf. unter Mystik im Unterschied vom späteren religiösen Mystizismus das Gefühl einer unmittelbaren Berührung mit unsichtbaren Wirklichkeiten versteht, „deren Gegenwart oder Nachbarschaft“ den primitiven Geist „in Bann schlägt“ und in ihm die „affektive Kategorie des Übernatürlichen in Bewegung setzt“, und will genauer festlegen, wodurch sich

diese „mystische“ Erfahrung von der gewöhnlichen unterscheidet und worin sie sich ihr nähert. Es handelt sich um eine wahre Erfahrung, wenn auch vor allem affektiver Art, die jenen die aus der Überlieferung schon bekannte Gegenwart und Wirkungskraft unsichtbarer Mächte bestätigt, die sie beständig umgeben und von denen ihr Leben abhängt. Dabei sind die gewöhnliche und die „mystische“ Erfahrung, mit anderen Worten Natur und „Übernatur“, obwohl sie als etwas Verschiedenes gefühlt werden, doch nur Teile einer und derselben Erfahrung und beziehen sich zusammen auf eine und dieselbe Wirklichkeit; die „Übernatur“ ist nur eine mehr oder weniger erkennbare Wiederholung (*réplique*) der Natur (S. 97; 121); erst später erlangt die „Übernatur“ eine eigene, transzendierende Wesenheit. Die Mythen sind für den Primitiven Wahrheit im vollen Sinne, da die mythische Zeit nicht die unserer Welt ist. Der Traum setzt ihn in unmittelbare Verbindung mit unsichtbaren Wesen, bringt Offenbarungen (101 ff.), ist mit dem Mythos verwandt (105 ff.). Die mythischen Heroen setzten Zeremonien ein, die heute von den Lebenden gefeiert werden und durch die Nachahmung und Teilhabe aus dem wiederhingestellten mythischen Ereignis ihre Kraft ziehen. Der Zelebrant hat z. B. selbst, erhoben über Raum und Zeit, einst an dem mythischen Fest teilgenommen und nimmt nun bei dem Feste der Gemeinde die Stelle des Ahnen ein, der ihn damals belehrt hatte (115). „Die Gegenwart der Toten ist eine Erfahrung, die ebenso wirklich ist wie die anderen Erfahrungen, obwohl sie sich von diesen durch ihren mystischen Charakter unterscheidet. Die Toten sind gegenwärtig, wenn sie auch unsichtbar bleiben“ (143). Die Gemeinschaft mit ihnen ist nicht wesentlich von der mit den Lebenden verschieden. — Dies einige Gedanken aus dem I. Teil. Wir bringen einiges Ausführlichere aus dem II. (S. 167 ff.):

Les symboles des primitifs, der danach fragt, wie der Geist des Primitiven diese als gegenwärtig offenbarte und als unsichtbar verborgene Wirklichkeit zu ergreifen sucht, wie aus der Offenbarung konkrete Erfahrung wird, und antwortet: „Indem sie sich nach Kräften die andere Erfahrung zum Vorbild nimmt, sich 'objektiviert'. Dies ist einer der Gründe des Seins und der Funktionen des Symbols“ (170). Das Sichtbare und das Unsichtbare sind zwar zwei Dinge, aber im Grunde nur eins. Derselbe Gegenstand kann daher an zwei Orten gegenwärtig sein. Es handelt sich um eine so innige Teilhabe, daß, was von dem einen gilt, auch beim anderen zutrifft (Wesensgemeinschaft). Wenn diese Teilhabe nicht mehr einfachhin „gelebt“ wird, wenn sie zugleich „repräsentiert“, „objektiviert“ wird, dann wird der eine Teil zum Symbol des andern, das aber dem Symbolisierten innerlichst geeint ist und die Teilhabe an ihm ermöglicht. Diese Symbole sind nicht erdacht, sondern existieren aus sich. Dabei kann ein Teil auf Grund der Teilhabe das Ganze vertreten; z. B. der Kopf ist der ganze Leib. Es brauchen nicht ähnliche Bilder der unsichtbaren Gegenstände zu sein, die diese „repräsentieren“, d. h. gegenwärtig machen; nur die Teilhabe an ihnen muß wahrgenommen werden; z. B. werden Berge statt der Götter angerufen, weil dort sich die Mächte offenbaren; die Orte sind diese Mächte und vermitteln deren Kraft. Die Heiligkeit der Orte sowie die dazu gehörigen Zeremonien bleiben, selbst wenn die Bevölkerung wechselt. Gewisse Gegenstände (Steine, Holzstücke u. dgl.) sind ebenfalls sichtbare Vergewärtigungen vager Ideen von den übernatürlichen Mächten. Die Toten werden gegenwärtig in einem Körperteil (besonders dem Schädel) oder sonst einem zu

dem Toten in Beziehung stehenden Gegenstand, etwa dem Tschuringa der Australier, der mit dem von ihm dargestellten Individuum geradezu identisch ist und dieses wiederum an seinen mythischen Ahnen teilhaben läßt. Das Symbol (z. B. der Pfahl oder Stein auf dem Grabe) ist der Tote und macht ihn gegenwärtig; er empfängt so Opfer und wirkt auf die Fruchtbarkeit. Wie der Lebende in einem Gegenstand (Topf oder dgl.) einen Doppelgänger seiner selbst, seine „Außenseele“, sieht, so will er auch dem Toten durch ein „Symbol“ eine fühlbare Gegenwart geben.

Da das Symbol der Primitiven den Gegenstand selbst „repräsentiert“, d. h. im vollen Sinne gegenwärtig macht, heißt, auf das Symbol wirken; auf den Gegenstand selbst wirken: Magie. Hat man kein Symbol, so bringt man eins hervor, durch die Kunst, die Zeremonien, Tänze, Gesänge, Formeln, Spiele, Schmuckformen. Symbol und Bild entsprechen einer Wirkkraft, die die dargestellten Gegenstände unter die Herrschaft des menschlichen Geistes zur Erfüllung von dessen Wünschen stellen; die Zeichnungen sind Zauber. Am meisten bieten sich Zugehörigkeits-Symbole an, so die Fußspuren, die etwas von dem Gehenden annehmen. Der Name ist nicht bloßes Bezeichnungsmittel, sondern mit dem benannten „Abbild“ gleichwesentlich. Gibt man einem „Abbild“ den Namen eines Individuums, so schafft man ihm seinen Doppelgänger, kann also durch jenes auf ihn selbst einwirken, wobei man laut den Namen nennt. „Abbild“ braucht keineswegs ein genaues Bild zu sein, wenn es nur an dem „Abgebildeten“ durch den Namen teilhat. Eine andere Art symbolischer Handlung besteht darin, daß das „Symbol“, als Träger einer Eigenschaft, diese auf ein anderes Wesen überträgt, z. B. eine Frau ihre Fruchtbarkeit auf ein Feld, nach dem Prinzip: *similia similibus* (sympathetische oder nachahmende Magie; vgl. James Frazer, *The golden bough*); dabei wird die Teilhabe „gelenkt“, d. h. auf eine bestimmte Eigenschaft des Symbols beschränkt, und zwar durch den Willen des Zauberers. Sowohl die Art der Symbole wie ihr Gebrauch erklären sich aus der „mystischen Erfahrung“ des Eingreifens übernatürlicher Mächte.

Zum Schlusse behandelt VI. *La préfiguration symbolique*, d. h. die symbolische Handlung, die ein gewünschtes Ereignis heraufführen soll. Wird es im Bilde verwirklicht, so wird es auch in der Tat eintreten, und zwar auf Grund der Teilhabe und des Prinzips *similia similibus*. Diese Teilhabe ist nicht subjektives Geisteserzeugnis oder Folge einer Willensanstrengung, sondern objektive Wirklichkeit bis zur Wesenseinheit; „repräsentieren“ ist nicht metaphorisch, sondern wörtlich zu nehmen und bedeutet „die wirkliche Gegenwart setzen“, wobei eine Doppel-Gegenwart für den „mystisch“ orientierten Geist keine Schwierigkeit bietet. Die symbolischen Handlungen des Primitiven enthalten die gleichen Teilhaben wie die, auf denen die Symbole selbst gründen. Die symbolische Vorausbildung ist das Ereignis selbst, wobei auf die natürliche Kausalität keine Rücksicht genommen wird. An Stelle der symbolischen Handlung kann auch eine magische Formel treten, die formell nicht immer ein Gebet ist, sondern oft das Zeitwort im Indikativ enthält, wodurch ausgedrückt wird, daß das Gewünschte schon gegenwärtig ist; die Stärke des Wunsches und die Kraft der Formel überwinden den Abstand von Zukunft und Gegenwart. Die Worte sind nicht einfachhin *flatus vocis*, sondern eine objektive Wirklichkeit

mit magischer Kraft. Mit den Worten werden oft Gesten, Gesänge, Tänze verbunden.

Die symbolische Handlung setzt also denselben geistigen Vorgang voraus wie die Symbole selbst. Wie diese den symbolisierten Gegenstand gegenwärtig machen, so ist die symbolische Handlung auf Grund einer entsprechenden Teilhabe das gewünschte Ereignis. Sie ist nicht ein „Alsob“, sondern eine wirkende und gegenwärtigsetzende Aktion; diese ist nicht vollständig „erklärbar“ und rational verständlich. Sowohl der Glaube an die Wirklichkeit der Mythen wie der an die Wirksamkeit der symbolischen Handlungen stammt aus der „mystischen“ Haltung der primitiven Geistigkeit; der Magier stellt die Handlung eines mythischen Wesens wieder hin und ruft dabei dessen Namen an; die mythische Handlung wiederholt sich bei ihrer rituellen Wiederholung im Himmel.

Die symbolischen Handlungen des primitiven Menschen sind also ein „Spiel“, da sie nicht in sich selbst ihren Zweck tragen und nicht unmittelbar der Notdurft dieses Lebens dienen, sondern etwas Höheres darstellen und die unsichtbare Welt in diese sichtbare herabzaubern; sie sind ein heiliges Spiel, da sie von einer schauererweckenden, nicht alltäglichen Wirklichkeit erfüllt sind; sie sind ein ernstes Spiel, da sie sich um die höchsten Anliegen des Menschen bewegen und diesen in Beziehung zu den heiligen Mächten setzen, von denen sein eigentliches Dasein und sein Fortleben nicht nur in dieser Welt abhängt. Jeder von uns weiß aus seiner Kindheit, daß das eigentliche Leben des Kindes sich im Spiel vollendet, einem Spiel, das für das Kind etwas durchaus Ernstes und Wirkliches, ja sogar eine über der gewöhnlichen Sphäre stehende Wirklichkeit bedeutet, da es darin, freilich unbewußt, aber deshalb nicht ungefühl, den Sinn seines Daseins ausspricht, der sich später in der nüchternen Wirklichkeit des bewußten Lebens bewähren soll. Auch daran erkennt man die von van der Leeuw beobachtete Verwandtschaft des primitiven mit dem kindlichen Geiste. Zum „Spiele“ des Kultes gehört eine gewisse Kindlichkeit. Der „bewußt rationale“, „wissenschaftliche“ Geist kann daher mit dem Kulte oft sich wenig befreunden; er möchte am liebsten die Beziehungen zu Gott intellektuell erfassen und „innerlich“, im ungeheuren Ernste der rein geistigen Kämpfe, Siege und Niederlagen durchfechten und ordnen. So wächst er im „Spiritualismus“ über den Kult hinaus und strebt nach dem „Kulte im Geiste“, der λογική θυσία⁵. Doch so sehr liegt es in der leiblich-geistigen Natur des Menschen, das Innere auch im Außen auszudrücken, so sehr fühlt er die Gefahr, ohne das Außen auch das Innen zu verlieren; so unveräußerlich ist ihm die Überzeugung angeboren, daß alles Innen sich nur im Außen vollenden kann, — daß er doch schließ-

⁵ Vgl. dazu u. a. H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT* (Beiheft zum *Angelos* hg. von Polster 4 [1932]). Ferner unsern Aufsatz über die λογική θυσία im *Jb.* 4 S. 37 ff., usw.

lich zum Kulte zurückkehrt und auf der Höhe der Vollreife einen pneumatisch-liturgischen Kult aufbaut, der nun aber kein kindlich-unbewußtes Spiel mehr ist, sondern die symbolische Darstellung und Verwirklichung geistigster Wirklichkeiten und Ereignisse. Beobachten kann man diese Tatsache, die im christlichen Kult ihre höchste Leibwerdung erhalten hat, schon in der griechischen Geistesentwicklung. Platon, der gewiß über den Volksglauben und den Staatskult hinausgewachsen war, lehrt doch in der reifen Fülle seiner Altersweisheit die Notwendigkeit des gemeinsamen Kultes, der ein Spiel sei, hinter dem aber der ganze Ernst des menschlichen Daseins stehe.

„(Der Athener:) Ich meine, man müsse sich um ernste Dinge ernstlich mühen, um solche, die nicht ernst sind, nicht. Von Natur aber sei Gott alles beseligenden Ernstes wert, der Mensch aber . . . ein von Gott kunstreich gebildetes Spielzeug, und das sei wahrlich das Beste an ihm. Dieser Eigenschaft gemäß müsse jeder, ob Mann oder Weib, sein Leben hindurch so schöne Spiele als möglich spielen aus einer ganz anderen Gesinnung heraus, als man sie jetzt hat. (Kleinias:) Wieso? (Der Athener:) Heute geht man von der Meinung aus, die ernsten Dinge müßten wegen der Spiele betrieben werden; das Kriegswesen müsse des Friedens wegen in Ordnung sein. In der Tat aber entstand uns im Kriege nie — weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart, noch wird es so in Zukunft sein — irgendein Spiel (*παῖδι*), noch eine Bildung (*παιδεία*), die der Rede wert wären, und doch sind diese Dinge für uns der ernstesten Bemühung würdig. Jedermann muß das Leben im Frieden so erfüllt und gut wie möglich verbringen. Was ist nun das Rechte? Spielend muß man dahingleben, opfernd, singend und tanzend, so daß es möglich wird, die Götter sich gnädig zu stimmen, die Feinde aber abzuwehren und im Kampfe zu besiegen.“ Dabei müsse man sich teils an die überlieferten Regeln halten, teils auf die Eingebungen des Dämons und des Gottes in bezug auf „die Opfer und Reigentänze“ vertrauen, „wem und wann man je nachdem spielend und huldigend der Natur gemäß leben werde, wobei die Menschen in der Hauptsache Marionetten (*θαύματα*) sind, die nur in geringem Maße an der Wahrheit teilhaben“. Auf die erstaunte Zwischenbemerkung des Megillos, daß der Sprecher das Menschengeschlecht so gering einschätze, antwortet der Athener: „Wundere dich nicht, Megillos, sondern verzeih mir; denn im Hinblick auf Gott und unter dem Drucke solcher Erfahrung sprach ich so. Mag denn unser Geschlecht, wenn es dir so lieb ist, nicht gering, sondern einigen Ernstes wert sein“ (*Gesetze* VII p. 803 C—804 B).

Durch das kultische Spiel wird also das Leben des Menschen ein Abbild höherer Wirklichkeit, die ihm erst wahren Wert gibt. Es bedarf daher nicht mehr einer bloß ästhetischen Kunst, wie das Platon in der Ansprache an die Tragöden wundervoll ausführt (ebd. 817 B):

„Wir sind selbst Dichter einer Tragödie, die so schön und zugleich so gut ist, wie wir es nur vermögen. Unser ganzes Staatsleben ist die Nachahmung des schönsten und besten Lebens, und dies, behaupten wir, ist wahrhaftig eine Tragödie im vollsten Sinne. Gewiß seid ihr Dichter; aber auch wir sind Dichter des gleichen Faches, für euch Gegenspieler und Wettbewerber um das schönste

Drama, wie es gemäß unserer Hoffnung nur das wahre Gesetz zustande bringen kann . . .“

Zu diesem Staatsleben gehört der gemeinsame Kult, den Platon in seinen Gesetzen genau ordnet⁶. Wir fügen hier nur noch eine Stelle an, in der die erziehende und erhebende Wirkung des Kultes ausgesprochen wird (ebd. 653 CD). Da die im Kindesalter durch die richtige Leitung von Lust und Unlust erworbene Erziehung im Verlaufe des Lebens sich bei den meisten wieder lockert und auflöst, „richteten die Götter aus Mitleid mit dem zur Mühsal geborenen Geschlecht der Menschen ihnen als Erholungszeiten (*ἀναπαύλας*) von ihren Mühen die wechselnden Götterfeste ein und gaben ihnen die Musen und den Musenführer Apollon und Dionysos als Festgenossen, damit sie durch die Erziehung neu aufgerichtet würden, die in dem Zusammensein mit den Göttern bei den Festen erblüht“.

Die Götter als „Festgenossen“ und „Mitspieler“ — darin ist der Sinn des kultischen Spieles am tiefsten ausgesprochen. Es ist ein gemeinsames Wirken von Gott und Mensch, das von seiten des Menschen der unsichtbaren Götttheit gegenüber nur in heiligem Symbol und damit in heiligem Spiel vollzogen werden kann, hinter dem aber die göttliche Wirklichkeit steht. „Mit dir lebe ich, ich spreche zu dir und du antwortest mir; ich höre deine Stimme; aber dein Antlitz verbirgt sich meinen Augen“, so betet Hippolyt zu Artemis⁷.

Über die Bedeutung des Spieles für den Kult hat J. Huizinga, bei uns besonders bekannt durch sein Buch *Der Herbst des Mittelalters*, gehandelt in dem Werke *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur* (1938). Das Buch, das die ganze Kultur *sub specie ludi* betrachtet, zeigt, wie in Mythos und Kult die Wurzeln des Kulturlebens ruhen, also in letzter Linie in einem Spielleben; denn „die frühe Gemeinschaft vollzieht ihre heiligen Handlungen, die ihr zur Sicherung des Heiles der Welt dienen, ihre Weihen, Opfer, Mysterien in reinem Spiel im unmittelbarsten Sinne des Wortes“ (S. 7). Spiel ist, wie H. definiert, eine freie Handlung, die bewußt aus dem gewöhnlichen Leben heraustritt, die aber „ernst“ ist, insofern sie den Spieler ganz in Beschlag nimmt; sie zielt nicht auf materiellen Vorteil, vollzieht sich innerhalb einer abgegrenzten Örtlichkeit und Zeit nach bestimmten Regeln und ruft einen Gemeinschaftsverband ins Leben, der sich gerne durch Geheimhaltung, Masken u. dgl. als etwas Außergewöhnliches aufspielt. Das Spiel bindet, bannt, zaubert; so entstehen Rhythmus und Harmonie. Es ist ein Kampf um etwas oder eine Darstellung von etwas oder beides zusammen. Wenn das Kind im Spiel etwas darstellt, so ist das ein Verwirklichen im Bilde. Noch mehr ist das der Fall im heiligen Spiele des Kultes. „Die heilige Darstellung ist mehr als eine scheinbare oder symbolische, sie ist eine mystische Verwirklichung. In ihr nimmt etwas Unsichtbares und Unausgedrücktes schöne, wirkliche, heilige Form an. Die Teilnehmer am Kulte sind überzeugt, daß die Handlung sicheres

⁶ Vgl. dazu u. a. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Le Saulchoir. Bibliothèque de philosophie II [1936]) 51—5 u. insbes. II. Teil Kp. 3 *Culte public et religion du sage* (S. 358—69).

⁷ Euripides, *Hippolytos* 73—87; bei Festugière S. 50 f.

Heil verwirklicht und eine höhere Ordnung der Dinge als die gewöhnliche hinstellt . . ." (21). Die heilige Handlung ist ein *δράμα*, Drama, stellt ein kosmisches Geschehen dar, und zwar als Identifikation, wiederholt also das Geschehnis. „Der Kult bringt die Wirkung, die in der Handlung gesinnbildet wird, zuwege. Seine Funktion ist nicht eine bloße Nachahmung, sondern ein Teilgeben und Teilhaben⁸. Er ist 'helping the action out' [R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (1912) 48] . . . Wir rühren hier an die Grundlagen der Religionswissenschaft, an die Frage nach dem Wesen von Kult, Ritus und Mysterium" (22). Nach Leo Frobenius⁹ spielt die Menschheit die Naturordnung, wie sie ihr bewußt geworden ist, in einem heiligen Spiel, verwirklicht die Ereignisse auf neue und hilft dadurch die Weltordnung instand halten; auch die Gemeinschaftsordnung ist in dem Kultusspiel zuerst aufgekommen. Wenn Frobenius als Quelle dieses Spieles eine „Ergriffenheit“ von der „Offenbarung des Schicksals“ und dem „natürlichen Rhythmus in Werden und Vergehen“ annimmt, so glaubt H., daß damit keine eigentliche Erklärung des Kultspieles gegeben sei, ja meint darin noch eine Zweckvorstellung zu finden, die zum Spiele nicht passe, da nach Frobenius das Spiel dazu diene, das kosmische Geschehen zu repräsentieren. Nach H. ist das Spiel der primitiven Gemeinschaft von Anfang an Spiel im vollen Sinn (wie das Kinderspiel); erst in einer späteren Phase des Gemeinschaftslebens wird mit diesem Spiel der Gedanke verbunden, daß darin eine Vorstellung vom Leben ausgedrückt wird. In der Form und in der Funktion des Spiels findet das Bewußtsein vom Enthaltensein des Menschen im Kosmos seinen echten, höchsten und heiligsten Ausdruck. In das Spiel — so meint H. — fügt sich allmählich die Bedeutung einer heiligen Handlung. Der Kult pflöpft sich auf das Spiel; das Spiel an sich war das Primäre. — Ich weiß nicht, ob H. hier nicht modernes Denken vom zweckfreien Handeln einfließen läßt. Ich möchte eher annehmen, daß der religiöse Antrieb das Primäre war und das Spiel erst geschaffen hat.

H. fährt fort: Kann der Kult, der höchster und heiligster Ernst ist, zugleich Spiel sein? Ja, denn jedes Spiel kann im vollsten Ernste vollzogen werden. Der Kult ist heiliges Spiel sowohl nach seiner Form wie auch dadurch, daß er die Teilnehmer in eine höhere Welt als die gewöhnliche verpflanzt, was durch die Wahl eines ausgesonderten Ortes dargestellt wird. Spiel und Kult haben auch die Feststimmung gemeinsam. Die Primitiven wissen auch im Kult den Ernst mit „Anstellerei“ zu verbinden, genau wie es das gewöhnliche Spiel tut. Für sie ist aber die heilige Identität zweier Wesen, etwa von Mensch und Tier, nicht rein „symbolisch“, sondern eine mystische Wesensgleichheit. Der Begriff des heiligen Spieles, das für das Heil der Gesellschaft unerläßlich und von kosmischer Einsicht und sozialer Entfaltungträchtig ist, aber immer Spiel bleibt, gilt auch für die höheren Religionen, was der „Hochachtung des heiligen Mysteriums als des höchsten erreichbaren Ausdrucks des logisch Unnahbaren“ nichts wegnimmt (39).

Dazu wird zitiert: „As the Greek would say, rather *methectic* than *mimetic*“, J. E. Harrison, *Themis. A Study of the social origins of Greek religion*, 1912, p. 48.“

⁹ *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre* (1933). *Schicksalskunde im Sinne des Kultuerverdens* (1932).

H. führt die Bedeutung des Spieles im gesamten Bereich der Kultur weiter aus¹⁰, zeigt aber auch, wie sich der Spielcharakter allmählich auf die sakrale Sphäre zurückzieht, ja wie schließlich „selbst der Kult, der das Mysterium in Akt umsetzt“, an der allgemeinen „Verernstigung“ teilnimmt, so daß schließlich nur die Dichtkunst als Bollwerk des edlen Spieles übrigbleibt (192).

Diese Beobachtung H.s bestätigt sich an der Geschichte des christlichen Kultverständnisses. Entwickelt, gepflegt, gelebt und hochgeschätzt von der alten Kirche mit ihrer ganzheitlichen Christusschau, wurde der Kult bis in die Neuzeit weitergegeben, aber weithin nicht mehr in seiner ganzen Tiefe erfaßt und deshalb oft nur noch als halbverstandene Form überliefert und ausgeführt. Die „liturgische Bewegung“ der neuesten Zeit ist ein Anzeichen dafür, daß der des Rationalismus müde Geist wieder zu der Ganzheitsschau zurückzukehren wünscht, die sowohl der primitive als auch der ganz reife Geist älterer Zeiten besaß. Das Alter kehrt gerne zu den Träumen der Jugend zurück, die aber nun von den Schlacken befreit und zu lauterem Golde ausgekühlt sind. Die Kämpfe des Mannesalters waren nötig, sind aber nun in ihrer Relativität erkannt. So ist es geschichtsphilosophisch durchaus verständlich, ja vielleicht eine notwendige Entwicklungsstufe, wenn die scholastische Theologie das Kultmysterium zwar anerkannte, aber sich ihm weniger hingab. Jene Periode hatte andere Aufgaben, die man keineswegs geringschätzt, wenn man auch sie in ihrer Zeitgebundenheit erkennt. Das Christentum ist eine überzeitliche Größe, die von keiner Zeit ganz begriffen und ausgeformt wird. Der altkirchliche Geist, noch nicht so sehr wie die späteren Jahrhunderte in das Gewirr der Weltgeschichte hineingezogen, konnte in einer hohen und starken Reinheit die neutestamentlichen Tatsachen, zu denen auch das Kultmysterium gehörte, verwirklichen. Deshalb war die altchristliche Zeit immer das Modell und wird es immer sein, nach dem sich die späteren „Bewegungen“ ausrichten. Die scholastische Periode, so groß ihre Leistungen sind, kann diese Werte der altchristlichen Zeit nicht ersetzen; erst recht darf nicht das kirchliche Erbe im Kulte nach den späteren Geistesbewegungen gemessen und umgegossen oder gar verändert werden.

Unsere Beobachtungen können vielleicht dazu dienen, eine Frage zu beleuchten, die in den letzten Jahren viel behandelt wurde, nämlich die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zur traditionellen Mysterienlehre. Die Meinungen darüber gehen so sehr auseinander, daß man daraus auf eine gewisse Unklarheit bei Thomas selbst zu schließen versucht ist. Denn wenn Thomas bei seiner bekannten Klarheit im Denken und Schreiben sich unzweideutig ausgesprochen hätte, wäre ein solcher Zwiespalt der Deutungen nicht möglich. Liest man

¹⁰ Dabei fallen auch für den Kult sehr viele Beobachtungen ab, auf die wir hier nicht eingehen können.

Abt Anscar Vonier¹¹ oder gar G. Rohner¹², ferner Fr. Diekamp¹³ u. a., so möchte man Thomas auf die Seite der Tradition stellen. Auch ich habe in Jb. 8 S. 176—90, als ich ganz unvoreingenommen die Texte zusammenstellte, doch schließlich wieder Thomas im Sinne der Väter erklären zu müssen geglaubt. Nun aber trat die Gegenseite u. a. wieder auf in Bernhard Poschmann, „*Mysteriengegenwart*“ im Licht des hl. Thomas (Theol. Quartalschr. 116 [1935] 53—116). Liest man diesen exakt gearbeiteten und gut belegten Aufsatz, so fühlt man sich zwiespältig berührt. So heißt es z. B. S. 110: „Durch die Messe ist die Kirche befähigt, die historisch einmalige große Opfertat von Golgatha in sakramentaler Form jeweils neu erstehen zu lassen und in ihrer latreutischen wie medizinellen Wirkkraft für die Gläubigen fruchtbar zu machen . . . Das Sakrament ist die wunderbare Erfindung der göttlichen Weisheit, die uns über Zeit und Raum hinweg zu Teilnehmern und Mitwirkenden an dem ein für allemal vollzogenen Opfer der Vergangenheit macht“. Thomas sieht nach P. den Opfercharakter der Messe „darin, daß sie ein reales Abbild des Kreuzesopfers ist. Hat der Kreuzestod als das 'Urbild' Opfercharakter, dann hat ihn auch sein 'Abbild' oder sein 'sacramentum'“ (114). Gemäß dem Tridentinum, das nach P. mit Thomas ganz übereinstimmt, ist die Messe „nicht ein neues Opfer neben dem blutigen Kreuzesopfer, vielmehr dessen *repraesentatio*, *memoria* und *applicatio*“ (115). Das sind Formulierungen, die durchaus der traditionellen Mysterienlehre entsprechen, ja z. T. formal aus der Sprache der alten Theologie stammen. Daneben aber stehen Sätze, die diese Worte abschwächen, ja teilweise wieder aufheben. Oben (S. 110) schrieb P. (u. zw. nach Thomas) von einem „Neuerstehenlassen“ des Kreuzesopfers in sakramentaler Form und fügte durch ein „und“ (also als zweites, neues Moment) die Fruchtbarmachung des Christusopfers, u. zw. sowohl nach seiner latreutischen wie medizinellen Seite, hinzu. Anderswo aber läßt er (immer nach Th.) das erste Moment tatsächlich wieder fallen, und es bleibt nur die Wirkkraft, und auch diese nur nach ihrer gnadenwirkenden Seite, zurück. Denn S. 111 heißt es, u. zw. wieder als Lehre des hl. Thomas: „Das Mysterium vergegenwärtigt durch das Symbol nicht die Heilstat an sich, wohl aber in ihrer Wirkkraft“. Die „sakramentale Form“ wird also auf das „wirkkräftige Abbild“ reduziert, und das „Abbild“ wird in einer bloßen Darstellung ohne die wirkliche Gegenwart des Dargestellten gesehen, obwohl P. von einer „höchst realen Abbildung (*repraesentatio*)“ spricht, die einem aber nicht recht klar wird. Denn die Abbildung einer Sache ist entweder bloßes Bild des Gegenstandes ohne Wirklichkeit, oder aber sie ist der Gegenstand selbst unter und in einem Symbol¹⁴. Ein Zwischending im Sinne P.'s, also eine „höchst reale Abbildung“, die aber doch nur Bild ist ohne Wirklichkeit, aber irgendeine (also doch nur moralische) Wirkung ausübt, gibt es m. E. als neue Kategorie nicht;

¹¹ *A Key to the doctrine of the Eucharist* (1925; ²1931); vgl. dazu Jb. 6 S. 195 Anm. 227 u. Jb. 8 S. 163 ff.

¹² *Die Meßapplikation nach der Lehre des hl. Th.* (Divus Thomas 2 [1924] 385—410). *Meßopfer — Kreuzesopfer* (ebd. 8 [1930] 1—17; 145—74); dazu Jb. 10 Nr. 68.

¹³ *Kathol. Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas* Bd. 3 ⁹(1932) § 36; vgl. Jb. 12 S. 229 ff., wo einige Sätze wiedergegeben sind.

¹⁴ Darüber mehr im Abschnitt III.

ein solches „Bild“ gehört zur ersten Klasse und ist also kein Sakrament; Sakrament ist wesentlich ein Bild, das mit Wirklichkeit gefüllt ist (*signum efficax*), und zwar mit jener Wirklichkeit, die das Symbol darstellt. Ist also die Messe das sakramentale Bild des Kreuzesopfers, so muß das Kreuzesopfer auch unter dem Symbol gegenwärtig sein; sonst ist es eben kein *sacramentum*, was P. doch mit Thomas und Vonier mit Recht so sehr betont. P. ist der volle Begriff des *sacramentum* nicht klar gegenwärtig, was sich aus S. 111 ergibt, wo er schreibt: „Nach Casel [d. h. nach der Mysterienlehre] bestünde die sakramentale Vergegenwärtigung darin, daß die vergangene Heilstat in ihrem Geschehen selber neu in die Gegenwart hingestellt würde, so daß die Passion selbst sich unter der Hülle des Sakraments in geheimnisvoller Weise wirklich vollzöge“ (111; Sperrungen von mir). Das ist aber gar nicht die Mysterienlehre! P. ist leider wie so mancher wohlmeinende Gegner der Mysterienlehre in den Irrtum verfallen, als lehre diese ein neues Sterben des Herrn im Sakrament; d. h. innerhalb des Sakraments (s. dazu seine Darlegungen S. 82—4). Aber tatsächlich lehrt sie nur, daß der Kreuzestod in der Messe sakramentale Gegenwart annimmt, womit jede natürliche, geschichtliche Erneuerung, also etwa ein neues Sterben, ausgeschlossen ist. Andererseits aber nimmt man der Messe jede Wirklichkeit des Opfercharakters, wenn man die *repraesentatio* des Herrentodes auf eine bloße Darstellung beschränkt. Dann wäre die Messe das darstellende Bild des Christusopfers, aber nicht dessen *sacramentum*, d. h. seine sakramentale Gegenwart¹⁵.

P. leugnet, daß *repraesentatio* bei Thomas den Sinn der „Gegenwärtigsetzung“ habe, und behauptet: „Nach meinem Dafürhalten haben auch die Väter den Begriff im Sinne Casels nicht gekannt“ (78). Es ist aber leicht, schon aus Tertullian zu beweisen, daß *repraesentare* an erster Stelle eine sachlich-objektive Gegenwärtigsetzung eines Dinges, nicht eine subjektive „Vergegenwärtigung“ bedeutet. Gleich das erste Zeugnis enthält sogar eine sakramentale Gegenwärtigsetzung: *Adv. Marc.* I 14: *panem quo ipsum corpus suum repraesentat*. Hier haben wir das Symbol des Brotes, wodurch der Herr seinen Leib gegenwärtigsetzt; vgl. ebd. IV 40: *panem . . . corpus suum illum fecit 'hoc est corpus meum' dicendo, id est 'figura corporis mei'*¹⁶. Es ist also die typische sakramentale *repraesentatio*: Eine göttliche oder gottmenschliche Wirklichkeit wird, zwar an sich unsichtbar, aber im Bilde und durch das Bild sichtbar, tatsächlich gegenwärtig; das Brot ist nicht „Sinnbild“, sondern sakramentales Symbol (*figura*) des Leibes Christi. Reale Gegenwärtigsetzung ist auch an den anderen Stellen Tertullians immer vorhanden und fast immer sofort erkenntlich; so *De res. carnis* 17: *carnem repraesentandam esse iudicio*, 14 *de totius hominis repraesentatione . . . totum*

¹⁵ Dafür ändert sich nichts, wenn man die wirkliche Gegenwart des *Christus passus* in der Eucharistie heranzieht, wie P. 84—7 tut; denn die Gegenwärtigsetzung einer früher geopferten Opfergabe ist kein Opferakt. Die Messe aber ist ein wahres Opfer im Sinne des Opferaktes, wie die gesamte Tradition mitsamt dem Tridentinum lehrt. Auch die vollkommenste bildliche Darstellung eines Opfers, ohne die Wirklichkeit des Opfers, ist kein Opfer. Wohl aber ist das *sacramentum passionis* Christi ein wahres (aber kein neues) Opfer, weil es das einmalige *sacrificium passionis* darstellt und enthält d. h. unter dem Symbol (oder: sakramental) gegenwärtigsetzt.

¹⁶ Vgl. zu diesem und anderen Texten Jb. 6 S. 135 f. u. Anm. 11.

porro hominem . . . parere (zum Gerichte); *Apologet.* 23 *repraesentatione ignis* (vgl. *De pat.* 3); *De cor.* 15: *Si tales imagines in visione, quales veritates in repraesentatione* (hier steht die *r.* also ausdrücklich zum bloßen Bilde im Gegensatz!); *De iei.* 13: *repraesentatio totius nominis christiani . . . celebratur* (alle Christen sind gegenwärtig) . . . *in spiritu invicem repraesentati . . .*; *Adv. Marc.* IV 6: *si repraesentaverit promissiones eius* (in Wirklichkeit umgesetzt hat); 9: *curationem statim repraesentasse*; 16 *reptationis*; V 12 *corporum omnium repraesentationem*; *De pud.* 14: *repr. poenae*; *Adv. Praxeas* 24: *filius repraesentatur patris; non ex personae repraesentatione*. *Ad Nat.* I 12: *Pallas Attica et Ceres Pharia, quae sine forma rudi palo et solo staticulo ligno informis repraesentatur* = *Apologet.* 16, 6: . . . *sine effigie r. p. et informi ligno prostat* (gerade der Ersatz von *repr.* durch *prostat* zeigt die wirkliche Gegenwart der Göttinnen in dem Pfahle, der kein 'Bild' ist! *repr.* kann hier also gar nicht „abbilden“ bedeuten, sondern nur: „gegenwärtigsetzen“). Beispiele aus der späteren lateinischen Patristik können wir uns wohl ersparen. *Repr.* heißt, seiner Zusammensetzung gemäß, objektiv „wieder gegenwärtig machen“. Eine subjektive „Vergegenwärtigung“ muß durch einen Zusatz von *animo* oder dgl. ausdrücklich gekennzeichnet werden. Dies entspricht auch durchaus der antiken Philosophie und Denkweise, die die objektive Wirklichkeit sucht und selbst hinter dem Denken stets eine objektive Wahrheit schaut, wie es schon Parmenides ausgesprochen hat: τὰὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασµένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν¹⁷. Erst das moderne Denken, das freilich schon im Hochmittelalter beginnt, hat diese Ordnung umgekehrt und das Denken an die Spitze gestellt; daraus erklärt es sich, daß wir bei dem Worte *repraesentare* zunächst an eine „Vorstellung“, ein „Sich-vergegenwärtigen“ im Geiste ohne realen Hintergrund denken. Es ist aber nicht angebracht, diese Erweichung des Sinnes in alte Texte hineinzutragen, ohne den Zusammenhang genau zu prüfen.

P. glaubt freilich, seine *repraesentatio* im Meßopfer sei mehr als eine bloße Darstellung. Er hat wohl erkannt, daß die Betrachtung des Sakramentes als bloßer Applikation der Gnadenwirkung, wie sie in der „neueren Theologie fast ausschließlich“ herrsche, „einseitig“ ist und dem „tiefsten Wesen des Sakramentes nicht gerecht wird“ (65). Es müsse vielmehr auch die Heilstat sichtbar werden; denn das Sakrament sei „*in genere signi*“ (Th., *S. theol.* 3 q. 60, 1). Tatsächlich erschöpfe sich das neutestamentliche Sakrament nicht in einer gedanklichen Vergegenwärtigung. „Denn das Symbol der Heilstat ist bei ihm zugleich der Träger ihrer Wirkung. Die Gnadenwirkung der Passion wird in dem Sakrament wirklich gegenwärtig.“ Die sakramentale Vergegenwärtigung im Sinne P.s (und damit des hl. Th.) stehe „in der Mitte zwischen der bloß gedanklichen Vergegenwärtigung und der Vorstellung, daß das vergangene Geschehen selber, nicht bloß seine Wirkung, in die Gegenwart hinein neu hin-

¹⁷ „Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß ES IST; denn nicht ohne das Seiende, in dem es als Ausgesprochenes ist, kannst du das Denken finden.“ So übersetzt Walther Kranz, *Vorsokratische Denker* (1939) S. 72 f. „Dasselbe aber ist Denken und des Gedankens Gegenstand. Denn du kannst das Denken nicht ohne das Seiende antreffen, in dem es <ja> ausgesprochen ist.“ So Wilh. Capelle, *Die Vorsokratiker* (1935) 167.

gestellt würde. Die 'Mysteriengegenwart' . . . ist also darin beschlossen, daß das Mysterium der Heilstat Christi im Sakrament symbolisch dargestellt und kraft dieser symbolischen Darstellung in der Gegenwart wirksam wird" (67 f. Sperrungen von P.).

Tatsächlich wird also doch nur die Wirkung gegenwärtig, die Heilstat selbst ist nur im Bilde da. Ist das aber wirklich etwas Neues gegenüber der bisher vertretenen Theologie, die P. doch als „einseitig“ ablehnt? Denn daß die Gnadenwirkung nicht einfachhin, sondern unter dem sakramentalen Zeichen appliziert wird, wurde doch allgemein zugegeben. Aber P. sagt mit Recht, daß eine solche Auffassung dem tiefsten Wesen des Sakramentes nicht gerecht werde. Die Mysterienlehre will gerade das eigentliche Wesen des Sakramentes wieder klarstellen. Sie greift daher zurück in die Tiefen der alten Theologie und Christologie, die wir freilich hier nicht in ihrer ganzen zuweilen erschreckenden Majestät ausloten können; einige Andeutungen aus dem Bereich der Väter gaben wir oben im Abschnitt I. Man hat neuerdings erkannt, daß es notwendig ist, zur alten Sakramentenlehre zurückzukehren und diese nicht von der Christologie zu trennen. So wie Thomas selbst im Alter die physische Wirksamkeit der Sakramente wieder an die Stelle der moralischen setzt und damit auf halbvergessene Tradition der Väter zurückgreift¹⁸, so müssen wir heute, gerade im Sinn des hl. Thomas, erst recht zur alten Christologie und damit Mysteriologie zurückkehren. Sonst bleiben wir, wie es auch P. geschah, auf halbem Wege stecken. Er führt S. 61—4 aus, wie sich Thomas die Überleitung der Heiligungskraft von der Gottheit über Jesu Menschheit zu den Sakramenten denkt, und beruft sich auf die thomistische Lehre, daß die göttliche Kraft „mit ihrer Gegenwart alle Orte und Zeiten erreicht“ (*virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora* S. Th. III q. 56, 1). Liest man diese Worte von der überall gegenwärtigen und wirkenden Kraft Gottes in Christus, so fühlt man sich an die Lehre des hl. Paulus und der Kirchenväter (s. auch oben S. 191 ff.) von der *δύναμις Χριστοῦ* erinnert, die alles erfüllt und als gegenwärtige Kraft die Kirche leitet und belebt. Wenn der Herr selbst Mt. 28, 20 am Schlusse seiner sichtbaren Anwesenheit sagte: „Ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions“, so meinte er damit seine dynamische Gegenwart, die aber nun nicht als eine aus der Ferne moralisch oder juridisch wirkende Instanz gilt, sondern als eine zwar unsichtbare, aber deshalb nicht minder lebendig gegenwärtige Macht, die durch ihr Pneuma beständig die Apostel „dynamisiert“, d. h. mit der Gegenwart des pneumatischen Herrn erfüllt, wie etwa Paulus Phil. 4, 13 von „dem mich mit Macht Erfüllenden (*τῷ ἐνδυναμοῦντί με*) spricht. Wenn einige Handschriften und Kirchenväter *Χριστῷ* hinzufügen, so entspricht das dem Sinne Pauli, wie I Tim. 1, 12 zeigt: „Ich bin dankbar dem, der mich mit Macht erfüllt hat: Christus Jesus unserem Kyrios (*τῷ ἐνδυναμώσαντί με* X. I.). II Kor. 13, 3 schreibt Paulus: „Ihr verlangt ja einen Beweis dafür, daß Christus in mir redet (*τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χ.*), und er ist euch gegenüber nicht schwach, sondern mächtig in euch (*δυνατεῖ ἐν ὑμῖν*). Er wurde zwar gekreuzigt aus Schwäche, aber lebt aus der Macht Gottes (*ἐκ δυνάμεως θεοῦ*). Auch wir sind ja schwach in ihm, aber wir werden mit ihm leben aus der Macht Gottes euch

¹⁸ Vgl. Leop. Soukup OSB, *Der verklarte Christus*. Theol. d. Zeit 1937 F. 1 S. 17—23.

gegenüber . . . Oder erkennt ihr etwa nicht, daß Jesus Christus in euch ist?“ Diese Sätze deuten aus, was Paulus unter der in ihm wohnenden *δύναμις τοῦ Χριστοῦ* versteht: es ist der erhöhte Jesus Christus selbst, der als Kyrios und Pneuma im Apostel und in jedem Christen gegenwärtig wirkt. Deshalb nennt er I Kor. 1, 24 einfachhin „Christus — Gottes Kraft“ (*Χριστὸν θεοῦ δύναμιν*). Nach I Kor. 5, 4 versammelt sich Paulus mit den Christen und „mit der Kraft unseres Kyrios Jesus“ zum Gerichte über den Sünder; diese Kraft muß demnach gegenwärtig sein; sie macht die Versammlung erst zur Gemeinde Christi, d. h. zur Kirche. Die Ekklesia ist Leib Christi durch das in ihr wohnende Pneuma Christi; sie ist Braut Christi durch die innigste Vermählung mit dem Bräutigam Christus. Kann man sich einen Leib denken, der aus der Ferne von einem Lebensprinzip aus geleitet wird? eine Braut und Gattin, die von ihrem Bräutigam und Gatten getrennt ist und nur dessen Weisungen aus der Entfernung empfängt? Wenn Paulus I Kor. 6, 17 ff. schreibt: „Wer dem Kyrios sich verbindet, ist ein Pneuma (mit ihm) . . . Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des in euch wohnenden heiligen Pneumas ist, das ihr von Gott habt“; wenn nach Röm. 8, 9 das im Christen wohnende Pneuma Gottes das Pneuma Christi und dieses Christus selbst ist; wenn gemäß Eph. 4, 4—16 die Kirche *ἐν σώματι καὶ ἐν πνεύματι* unter dem Haupte Christus ist, von dem der ganze Bau ausgeht und zusammengehalten wird (um nur diese wenigen Stellen zu nennen), wie sollte dann diese *δύναμις τοῦ Χριστοῦ* (*virtus Christi*) als eine aus zeitlicher und örtlicher Ferne wirkende Kraft gedacht sein! Nein: „Ihn (Christus) gab er der Ekklesia zum alles überragenden Haupte, ihr, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der in allem und in allen sich erfüllt“ (Eph. 1, 22 f.). Christus ist als Haupt nicht von seinem Leibe zu trennen, ist vielmehr immer als der unmittelbare Leiter und als ihr innerster Lebenshauch in ihr zugegen. Zeugnisse der Väter für diese Überzeugung der Kirche haben wir oben S. 191 ff. angeführt. Wir legten dort auch dar, wie diese Lebensgemeinschaft von Christus und Ekklesia auf der Teilnahme der Kirche am Leiden und an der Auferstehung Christi beruht und darin sich betätigt. Diese aber vollzieht sich sakramental in den Mysterien, zuerst in der Taufe, wie Paulus Röm. 6 es in grundlegenden Sätzen für alle Zeiten festgelegt hat. Das sakramentale Mitsterben und Mitauferstehen sowie das daraus erfolgende Mitleben mit Christus setzt den Glauben voraus und setzt sich im sittlichen Leben durch, ist aber zunächst eine ontische, gnadenhafte, pneumatische Teilhabe an Christus und dem Werke seiner Oikonomia. Diese Oikonomia muß daher den Gläubigen, obwohl sie ihrem irdischen Verlauf nach vergangen ist, gegenwärtig sein, damit alle Geschlechter der Jahrhunderte in diesen Lebensstrom hineinsteigen können. Dies zu ermöglichen, ist die erste und grundlegende Aufgabe der Mysterien, aus der die Gnadenwirkung sich unmittelbar ergibt. „An die Wirksamkeit (Gottes) glaubst du, nicht aber an die Gegenwart? Woher erfolgte denn die Wirksamkeit, wenn nicht die Gegenwart vorausginge?“ sagt mit Recht Ambrosius, *De mysteriis* § 8, und fordert auf: „Glaube also, daß dort (im Taufwasser) der Gottheit Gegenwart vorhanden ist“ (*divinitatis illic adesse praesentiam*), die vorher nach Röm. 1, 20 als *virtus eius ac divinitas* erschien. Die *virtus* ist also keineswegs von der *praesentia* unterschieden, sondern umfaßt diese und kann ohne sie nicht sein. Andererseits wird die *divinitas*, die im Wasser gegenwärtig ist, näherhin § 22 als *spiritus sanctus* gekennzeichnet, was aber nicht die Gegen-

wart des Vaters und Sohnes ausschließt, weshalb Ambrosius *De sacr.* I § 18 von der *praesentia trinitatis aeternae* im Taufquell spricht, wobei der Sohn „Christus“ genannt wird (§ 19): *Ergo descendit in aquam Christus, et spiritus sanctus sicut columba descendit. Pater quoque deus e caelo locutus est. Habes praesentiam trinitatis.* Was bei der Taufe Jesu geschah, wiederholt sich nach Ambrosius bei jeder Taufwasserepiklese.

Sehr richtig verbindet also schon II Petr. 1, 16 (*ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν*) Christi Macht und Gegenwart, wie auch Thomas (oben S. 224) von einer *virtus* sprach, die durch ihre Gegenwart alle Zeiten und Orte berührt. Mag auch Thomas dabei an die Allgegenwart Gottes als solchen denken, so spricht doch das Neue Testament und sprechen die Kirchenväter, da sie vom Werke der Erlösung reden, von der „Macht Christi“ als einer in der Kirche beständig und unmittelbar gegenwärtigen Macht. Es ist daher keineswegs, wie P. S. 64 Anm. 2 meint, eine „Abschwächung“ der sakramentalen Vergegenwärtigung, wenn man sie „auf die Realität der *virtus participata a Christo* gründet“. Nimmt man *virtus* im alten Sinne, so umschließt sie selbstverständlich die Gegenwart; schwächt man *virtus* im neueren Geiste zu einer bloßen, aus der Ferne wirkenden (moralischen) „Kraft“ ab, so trägt man in die alte klare Lehre eine Unklarheit und entfernt sich von dem ganzheitlichen Denken der neutestamentlichen und patristischen Theologie. Immerhin mag bei Thomas gemäß seiner theologiegeschichtlichen Stellung die Betonung der *participatio* eine Abschwächung der unmittelbaren Gegenwart der *virtus Christi* andeuten.

Der verstorbene Bonner Theologe J. P. Junglas hat das gespürt, als er 1934 von der neueren Gnadenlehre schrieb¹⁹: „Bei dieser Darstellung kommt das Heilswirken Christi zu kurz. Der geschichtliche Christus hat die Gnade verdient, der himmlische Christus wirkt in den Sakramenten nur indirekt, indem seine durch die Erlösung begründete Macht (*potestas excellentiae*) ihn befähigte, an äußere Zeichen wirksam die Gnade zu knüpfen und seinen himmlischen Fürbitten eine unfehlbare Macht über Gott verleiht.“ Aber nach dem Neuen Testament stehe nicht Gott, sondern Christus der Kyrios im Mittelpunkt der Heiligung. Da helfe keine aristotelische Ursachenlehre, auch nicht die thomistische Lehre von der physischen Wirkungsweise der Menschheit Christi. Denn diese verlange einen physischen Kontakt mit dem Einzelmenschen, wie er bei den Sakramenten gegeben, bei dem erhöhten Christus aber nicht nachgewiesen werden könne.

¹⁹ *Des Menschen Gemeinschaft mit Gott*; Festschrift f. Fr. Tillmann z. 60. Geburtstag (1934) 223–34. — Über die *Sakramentale Christusgleichgestaltung* schrieb neuerdings Heinrich Kühle im Personal- u. Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie zu Braunsberg Wintersem. 1939/40 eine *Studie zur allgemeinen Sakramenten-theologie*, die er selbst S. 3 als einen „Beitrag zur Mysterienlehre“ bezeichnet. In der Tat ist es die Aufgabe der Kultmysterien, die Angleichung an Christus der Kirche und dem einzelnen Gläubigen zu ermöglichen, wie ich u. a. in dem Buche *Das christl. Kultmysterium* ²(1935) 28 ff. ausgeführt habe. Kühle schreibt dazu S. 38: Die Sakramente „stellen sein (Christi) Geheimnis im wirksamen Symbol dar, und indem sie heiligen, verähnlichen sie in geheimnisvoller Weise die Seele dem Christus und fügen den ganzen Menschen dem Leibe Christi ein. Davon soll der letzte Teil dieser Studie handeln.“ Dieser Teil ist aber noch nicht erschienen.

Letzteres scheint mir freilich nicht richtig zu sein, vielmehr muß man gerade die Schrift- und Väterlehre von dem pneumatischen Christus und seinem Leibe, der Kirche, in der eben angedeuteten Richtung neu beleben, um auch das Wesen der Sakramente richtig zu verstehen. Deshalb sagt auch L. Soukup¹⁸, daß der verklarte Zustand des Herrn für die Gegenwartsweise Christi in den Gläubigen mehr beachtet werden müsse. Es ist uns für unsere derzeitigen Überlegungen wertvoll, daß sowohl Junglas wie Soukup, also zwei scholastische Theologen, einmütig behaupten, daß mit der thomistischen Philosophie diese Glaubenswahrheiten nicht restlos erfaßt werden können. Wir werden somit wiederum auf die „Gnosis“ im Sinne unseres Abschnitts I als den einzigen Zugangsweg zu diesen Mysterien gewiesen. Die Gnosis aber müssen wir von den Kirchenvätern mit ihrer ganzheitlichen Schau lernen.

„Wer wird uns auf den Weg zurückführen, wo wir die Linie der Tradition wiederfinden würden! Es würde vielleicht genügen, die Väter und die Lehrer, St. Augustin und St. Thomas, zu befragen, indem man die Schrift und die Liturgie im Lichte der Ursprünge erklärt wie auch in der Beleuchtung der ältesten Hoffnung der Menschheit [d. h. der religionsgeschichtlichen Tatsachen vom Opfer].“ So sagt Eug. Masure, *Le sacrifice du Chef* (1932) 3 in Ablehnung der nachtridentinischen Meßopfertheorien, wobei er das Ergebnis seines Buches S. 5 in dem Satze zusammenfaßt: „Die von Christus eingesetzten Zeichen enthalten und verwirklichen das, was sie darstellen (contiennent et réalisent ce qu'il représentent). Nun aber ist die Eucharistie von Christus als das Zeichen des Kreuzesopfers eingesetzt worden. Also enthält und vermittelt die Eucharistie (contient et réalise) das Kreuzesopfer.“ Klarer und einfacher könnte man die Mysterienlehre nicht ausdrücken. Auch viele andere Stellen des Buches, das sich ebenso wie gegen die nachtridentinischen Meßopfertheorien auch gegen die Oblationstheorie von M. de la Taille wendet, zeigen diese erfreuliche „Rückkehr zur Tradition“, wie die Überschrift zum 5. Kap. des 3. Buches heißt. Die Messe ist für Masure „ein Zeichen, das das Opfer von Calvaria enthält“ (S. 296), und zwar ein Zeichen im augustiniischen Sinne (297); „die Messe ist ein Opfer, weil sie das wirksame Zeichen des Kreuzesopfers ist“ (298); „die Kirche verewigt (perpétue) und erneuert durch ihre Wiederholung [des Abendmahls] Calvaria“ (300), und nicht nur dieses, sondern das Christusmysterium im ganzen Umfang, das alle Ereignisse vom letzten Abendmahl bis zur Himmelfahrt in sich birgt (308 und anderswo). Für all dies beruft sich Masure nicht nur auf die Väter, sondern auch auf St. Thomas. Man freut sich über diese wahre „Rückkehr zur Überlieferung“, — findet sich dann aber sehr enttäuscht, wenn alsbald die Gegenwart des Opfers Christi auf die Gegenwart des Geopferten beschränkt wird. S. 301 heißt es: „Ein Opfer . . . ist ebensosehr wie eine Handlung eine Sache (c'est une chose autant et plus qu'une action). Das Opfer des Christus ist der Christus selbst. Die reale Präsenz des Leibes und Blutes löst das Problem. Deshalb heißt . . . den Christus opfern: ihn auf unserem Altare, unter dem Zeichen seiner vergangenen Schlachtung (immolation passée) gegenwärtig zu besitzen, nach der Wesensverwandlung unserer Opfergaben in Leib und Blut des Heilandes, die wir Gott als Schlachtopfer unseres eigenen Opfers anbieten“; vgl. S. 327 ff., wo es S. 329 sogar heißt, daß „der Leib Christi . . .“, das, nunmehr verherrlichte, geschlachtete Schlachtopfer des einzigen Opfers bleibend, dank einer wunderbaren Wesensverwandlung

der Gegenstand eines anderen (!) Opfergestus werde, wo er mit der Kraft seiner Schlachtung alle diejenigen Früchte der Erlösung bringen wird, deren wirkendes Zeichen er war und bleibt“. Masure fragt, ob man bei solcher Auffassung „das Recht habe, von seiner Opferschlachtung zu sprechen?“ und bejaht diese Frage, wobei er sich auf Thomas III q. 83 a. 1 beruft. Wir glauben diese Frage verneinen zu müssen. Denn die Gegenwart einer ehemals geschlachteten Opfergabe ist nie ein Opfer, das doch eine Handlung ist. Von einer Opferhandlung spricht auch Masure beständig, da er doch das Christusopfer in den Taten des Todes und der Auferstehung sieht. Eine früher dargebrachte Opfergabe kann auch deshalb nie ein Opfer sein, da sie ja durch den Durchgang durch die Opferhandlung einen neuen Zustand empfangen hat, der eine erneute Opferung unmöglich macht. Ist der Opferakt einmal vollzogen, so haben wir wohl die ungewandelte, verklärte Weihgabe vor uns, aber niemals ein *sacrificium* als Tat; denn dieses besteht wesentlich in dem Akte, der die Opfergabe aus dem profanen (sündhaften) in den heiligen Zustand emporhebt und der unter der Voraussetzung der Sünde eine Tötung (Schlachtung) in sich schließt. Deshalb wird Hebr. 9, 15. 28; 10, 12 (und danach im Tridentinum sess. 22 cp. 1) ganz deutlich der Tod des Herrn als sein Opferakt bezeichnet, wie das übrigens auch Masure in seinem Buche ausführt; der Tod natürlich nicht bloß nach seiner negativen Seite, sondern als der Übergang zum ewigen Hohenpriestertum. Wenn die Messe das Signum des Kreuzesopfers ist, wie auch Masure uns immer wieder versichert, so muß nach seiner eigenen Doktrin der Kreuzestod in ihm enthalten sein, und zwar eben so, wie er unter einem Zeichen gegenwärtig sein kann, nicht also als ein neues Sterben, sondern als *sacramentum mortis Domini* oder, wie der Ritus der römischen Priesterweihe sagt: *mortis Dominicae mysterium*. Masure widerspricht seinem eigenen, oben S. 101 f. angeführten Syllogismus, wenn er S. 333 schreibt: „Der Christus ist auf dem Altare geschlachtet, weil er unter den darstellenden Bildern der Kreuzesschlachtung in uns die unsichtbaren Früchte dieser Schlachtung hervorbringt“, und wenn er sogar in der Messe einen „ändern“, also neuen Opfergestus findet. Dann wäre ja die Messe nicht das, als was er selbst sie bezeichnet, nämlich das „Zeichen“, d. h. die sakramentale Gegenwärtigsetzung „des Kreuzesopfers“, sondern nur ein neuer Opferakt, mit dem die früher einmal geopfertete Opfergabe (die damit doch für ewig konsekriert ist und nicht mehr immoliert werden kann) von neuem Gott angeboten würde. Wozu aber das? Richtig sagt Hebr. 10, 12: „Dieser hat ein Opfer für die Sünden für immer dargebracht und hat sich (nun) zur Rechten Gottes niedergelassen . . . Durch ein Opfer hat er für immer die Geheiligten vollendet.“ Christus der Geopferte ist auf ewig verklärt und bedarf keiner neuen Darbringung mehr, auch nicht von seiten der Kirche. Eine von Gott angenommene und auf ewig geweihte Gabe kann man nicht stets von neuem anbieten. Es bleibt, wenn die Messe nicht bloß ein Hinweis auf ein früher vollzogenes Opfer oder dessen rein bildliche Darstellung (mit moralischer Wirksamkeit) sein soll, wenn vielmehr das Trienter Dogma von der Messe als einem *verum et proprium sacrificium* gewahrt werden muß, als wahre Lösung nur die traditionelle Mysterienlehre übrig, die die Messe als *sacramentum* des Kreuzesopfers betrachtet, d. h. als dessen Mysteriendarstellung, dessen Eigentümlichkeit es ist, das Kreuzesopfer zunächst symbolisch darzustellen, das Dar-

gestellte aber auch wirklich zu enthalten und gegenwärtig zu machen. Es muß also nicht bloß die Opfergabe, sondern auch der Opferakt, d. h. der Tod (nach seinem ganzen Umfang) sakramentale Gegenwart annehmen. In diesem Falle haben wir ein wahrhaftes Opfer vor uns, aber kein neues, anderes, da es ja nach dem Kreuzesopfer Christi kein anderes wahres Opfer mehr geben kann. Es ist das eine Opfer Christi am Kreuze, in nichts von diesem verschieden außer der Darbringungsweise, wie das Tridentinum sagt: *sola offerendi ratione diversa* (Sess. 22 cp. 2). Und doch ist es das wahre Opfer der Kirche, weil diese nun das ihr vom Herrn übergebene Opfer aus Eigenem heraus vollzieht und sich den Opferakt ihres Hauptes als sein Leib und seine Braut, d. h. aus freier eigener Hingabe, wenn auch im Auftrag und in der Kraft des Hauptes und Bräutigams, zu eigen macht. So wird das Opfer Christi, ohne daß irgend etwas daran geändert oder ergänzt wird, im vollen Umfang das Opfer der Kirche und insofern etwas Neues, Anderes, wobei aber dem Opfer Christi nichts Wesentliches zugefügt und dieses dadurch als ergänzungsfähig hingestellt wird²⁰.

Für die nähere Begründung und Darlegung der hier kurz skizzierten Lehre verweise ich auf unsere früheren Arbeiten und bemerke hier noch, daß, was von Masure gilt, ebenso von Poschmanns Auffassung, die wir für kurze Zeit verließen, gesagt werden kann. Auch bei ihm besteht der Zwiespalt, den wir in Masures so vorzüglich beginnenden, aber mit einem Bruche endenden Darlegungen fanden.

²⁰ In bewundernswert klarer Weise hat das Tridentinum die wesentlichen Punkte in lapidarer Kürze ausgesprochen, z. B. sess. 22 cp. 1: „Is igitur Deus et Dominus noster [J. Christus], etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat . . . , ut dilectae sponsae suae Ecclesiae [die Messe wird also Opfer der Kirche] visibile . . . relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret; atque [also dies ist etwas Zweites und aus dem Ersten Folgendes! Das Erste ist die Gegenwärtigsetzung und das Gedächtnis, die beide objektiv genommen werden müssen; vgl. can. 3 gegen die *nuda commemoratio*!] illius salutaris virtus in remissionem . . . peccatorum applicaretur . . . , corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit ac sub earundem rerum symbolis Apostolis . . . , ut sumerent, tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, praecepit . . . Novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem . . .“ Cp. 2: „Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et [! also ein 2. Moment folgt!] incruente immolatur [also eine wahre Schlachtung findet statt, aber unblutig d. h. nicht in natürlichem Blutvergießen, sondern in einer Hinstellung des Kreuzestodes in mysterio], qui in ara crucis semel se ipsum cruenta obtulit, docet s. Synodus . . . Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens [das „jetzt“ wie das Präsens betonen, daß auch hier, in der Messe, ein Opferakt stattfindet, aber kein neuer, sondern in sakramentaler Gegenwart derselbe wie auf Calvaria], qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa [also nicht der Opferakt ist verschieden, sondern nur seine Art d. h. seine Erscheinungsweise]. Cuius quidem oblationis (cruentae inquam) fructus per hanc incruentam [die also vorausgehen muß und von der Zuwendung der Früchte verschieden ist] uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur.“

Masure und Poschmann berufen sich auf Thomas, genau wie etwa Rohner und Diekamp sich auf Thomas stützen dort, wo sie die Mysterienlehre, wenigstens für die sakramentale, aber wirkliche Gegenwart des Opfertodes Christi in der Messe anerkennen. Sollen wir nun mit Steph. Schmutz²¹ an der Festlegung der wahren Meinung des hl. Thomas verzweifeln? Oder sollen wir uns, wie wir es Jb. 8 S. 176 ff. taten, für die Erklärung des hl. Thomas im Sinne der Vätertradition entscheiden? Oder sollen wir zugeben, daß Thomas den Zwiespalt, den Masure, Poschmann u. a. offenbaren, selbst in sich trägt?

Vielleicht lösen wir die Frage am besten dadurch, daß wir in Thomas den Zeugen der Tradition und den theologischen Denker unterscheiden. Als Traditionsträger — und nur als solcher ist er für die Glaubensüberlieferung maßgebend — bezeugt er die alte Lehre, und deshalb sind so viele Texte (s. z. B. Jb. 8 S. 184) einfach nicht anders zu verstehen als aus dem Zusammenhang und im Sinne der Mysterienlehre; nähme man nämlich diese Texte nicht im Sinne der älteren Auffassung, so würde Thomas den wahren Opfercharakter der Messe leugnen, was er sicher nicht wollte. Als Forscher aber betrachtet er gemäß dem damaligen Stande der theologischen Wissenschaft²² vor allem die reale Präsenz und sucht deren Probleme dialektisch aufzuhellen und sie dadurch zu verteidigen. Wenn also das Kultmysterium im Sinne der Väter bei ihm im Dunkel bleibt, so braucht uns das nicht in Staunen zu versetzen. Im Gegenteil wäre es höchst staunenswert, wenn Thomas ganz im Sinne der alten Kirche davon spräche. Seine Zeit hatte andere Nöte und Schwierigkeiten. Wie sehr die Probleme der realen Präsenz ihn wie alle seine Zeitgenossen beschäftigten und erschütterten, zeigt das von ihm ganz im Geiste des 13. Jh. verfaßte Officium des Fronleichnamfestes sowie die seitdem einen ungeheuren Aufschwung nehmende Verehrung des hl. Sakramentes außerhalb des Kultmysteriums²³. Auch für Thomas — denn auch die größten Geister sind ihrer Zeit verpflichtet — stand die Eucharistie unter diesem Gesichtspunkte im Vordergrund des Denkens; im Hintergrund stand aber, wenn auch vorübergehend vernachlässigt, die alte Tradition, und es ist sehr beachtenswert, daß kein Text bei ihm bewußt gegen diese gerichtet ist, wenn auch sein Vordergrunddenken die alten Texte wohl unbewußt zuweilen umdeutete. Verständlich aber ist es, daß seine Nachfolger, von dem unterdessen viel stärker sich durchsetzenden neueren Denken beeinflusst, gerade diese neuere Seite an Thomas allein sahen und sämtliche Texte nach dieser Richtung deuteten, während der von den Vätern Kommende eher dazu neigt, alle Texte im älteren Sinne zu erklären.

Diese geistesgeschichtliche Einordnung scheint wohl dazu geeignet zu sein, das Problem der Stellung des hl. Thomas zum Kultmysterium zu klären. Im

²¹ „Nach der Lehre des hl. Thomas.“ Zur Thomasinterpretation (Benedikt. Mschr. 13 [1931] 60—70), zu unserer Frage 62 f.

²² Vgl. dazu Jb. 6 S. 185 ff. u. bes. die Forschungen von Jos. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (1926) [s. dazu Jb. 6 S. 175 ff.] und *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* (1933) [s. Jb. 13-Nr. 41], usw.

²³ Vgl. dazu vor allem die Arbeiten von Peter Browe, die z. T. auch in unserem Jb. erschienen sind, bes. Jb. 7 S. 83 ff., 8 S. 107 ff., 9 S. 20 ff., 13 S. 45 ff., ferner A. L. Mayer, *Die Liturgie und der Geist der Gotik* im Jb. 6 S. 92—7.

Zusammenhang dieses II. Abschnitts zeigt sie uns, daß die seit Abaelard sich siegreich durchsetzende Dialektik²⁴ mit ihrer Betonung des rationalen und kritischen Denkens dem Kultmysterium, das aus der ganzheitlichen Schau der älteren Zeit hervorblühte, nicht so günstig war. Seit der Jahrtausendwende häufen sich die Streitfragen über die Eucharistie, die dann schließlich zur Leugnung der realen Gegenwart führten. Die Hochscholastik hatte die Aufgabe, sie gegen die Anstürme zu verteidigen, und hat diese ihre Aufgabe erfolgreich gelöst. Heute kehrt die Frömmigkeit und die Theologie wieder zur Fülle des Kultmysteriums zurück. Es ist nicht mehr so sehr die dialektische Durchdringung der Glaubensmysterien, die den heutigen, zum Glauben hindrängenden Menschen an erster Stelle beschäftigt und beunruhigt, als vielmehr das Leben aus dem Christumysterium, das zwar auch das rationale Denken befriedigt, aber darüber hinaus zur Gnosis im neustamentlichen Sinne hinstrebt. Charakteristisch für diese neue Haltung sind etwa Sätze wie die Einleitung zu dem ausgezeichneten Werke von Emil Mersch SJ, *Le corps mystique du Christ*²⁵ (1936) I S. XXIV, wo der Verfasser die neuere, mehr moralisch-juristische Auffassung vom Leibe Christi der älteren, mehr mystischen Lehre der Schrift und Väter gegenüberstellt und sagt, beide Auffassungen seien von der Kirche zugelassen. „La seconde (die neuere) l'emporte par la clarté, elle est plus facile à exposer et à comprendre. L'autre . . . est plus riche en doctrine, plus appuyée dans l'Écriture et les Pères, plus conforme à l'analogie de la foi, et, si ce qu'elle dit est plus mystérieux, ce mystère n'est pas tant une difficulté de comprendre qui s'ajoute aux autres, qu'une vérité transcendante qui aide à comprendre quelque peu les autres vérités“. Demgemäß entscheidet sich Mersch für diese tiefere Anschauung und bemerkt dazu noch, was auch für unser Thema, das für manche zu sehr mit „Denkschwierigkeiten“, d. h. rein rationalen Gegengründen, belastet ist, von Bedeutung ist: Es komme nicht auf „Klarheit“, sondern auf Wahrheit an; die Ideen des Pelagius über die Gnade seien leichter zu verstehen als die des hl. Augustin: „Cela prouve-t-il qu'elles valent mieux? Ne peut-il même pas se faire, quand il s'agit de réalités relevées, et surtout de réalités surnaturelles, que la limpidité de l'exposé soit un signe que la véritable difficulté, c'est-à-dire la véritable merveille, a été supprimée?“ (p. XXVI). Wenn man neuerdings die „Denkschwierigkeiten“ nicht mehr so stark im Kampf gegen die Mysterienlehre vorschiebt, so mag das ein erfreuliches Zeichen dafür sein, daß man von der rationalen Verengung des „wissenschaftlichen“ Denkens zur ganzheitlichen Schau zurückkehrt, die wahrhaftig der Wissenschaft nichts nimmt, sondern ihr erst die Krönung und die Seele gibt²⁵.

²⁴ Vgl. u. a. die gute Charakteristik Abaelards bei Gertrud Bäumer, *Gestalt und Wandel* (1939) 3 f.: „Kein Zufall, daß er sich der Dialektik widmet. Von Beglückung durch die Wahrheit, von Überwältigtsein durch Erkenntnis weiß er nichts zu berichten, wohl aber von dem Triumph, daß er als jüngster Schüler seinem Pariser Lehrer Wilhelm von Champeaux in der Diskussion überlegen war . . . Die Disputation, das wissenschaftliche Turnier ist der Höhepunkt der geistigen Arbeit, ja anscheinend ihre Grundform und eigentlicher Ausdruck ihres Temperaments . . .“

²⁵ Von dieser Entwicklung zeugt auch das Buch von Georg Koepgen, *Die Gnosis des Christentums* (1939), das neben manchen Ausführungen, über die man streiten kann (wir denken dabei besonders an die Darlegungen über die sogen. „engelhaft Ordnung“, zu der das Mönchtum gehören soll, und die „gottmenschliche Ordnung“),

III. Mysterium als Bild.

Der Grundpfeiler der Sakramentenlehre ist der Bildcharakter des Sakraments: „Sacramentum est in genere signi“¹. „Das wahre Wesen eines Sakramentes besteht darin, ein Zeichen zu sein“, schreibt Abt Anscar Vonier² und beruft sich auf S. Thomas III q. 60 a. 1: „Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis, secundum quod important habitudinem signi“ und a. 5 ad 3: „Sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem . . . Et haec omnia (nämlich Ursache, Form und Ziel unserer Heiligung) per sacramenta significantur; unde sacramentum est et signum rememorativum . . . et demonstrativum . . . et prognosticum . . .“ Könnte man bei diesen Sätzen an eine bloße „Abbildung“ oder „Sinnbildung“ denken, so sagt uns Thomas ferner: „Sacramenta novae legis simul sunt causae et signa“ und fügt, noch deutlicher werdend, hinzu: „et inde est, quod, sicut communiter dicitur, ‘efficiunt quod figurant’. Ex quo etiam patet, quod habent perfecte rationem sacramenti,

sehr gute Anregungen über die wahre Theologie als Gnosis d. h. als „Mitvollzug der Inkarnation“ bietet. Wir können hier nur auf einige Stellen kurz hinweisen. Vf. sagt S. 137: „wäre es am Ende doch nicht möglich, daß die Alten mit ihren primitiveren Denkformen den religiösen Phänomenen tatsächlich viel näher standen als wir mit unserer Wissenschaft?“ und gibt 138 ff. die „bestimmenden Merkmale des außerlogischen Denkens“ an, wozu wir auf unsere Darlegungen oben S. 195 ff. verweisen. S. 144—8 über die scholastische Denkform mit ihrer „gnostischen Grundlage“, wodurch sie „auf einer ganz außerlogischen Denkkordnung“ aufruht. — Eine wirklich gnostische Theologie im Sinne der Schrift und der Kirchenväter brauchte neben sich keine „Theologie der Verkündigung“, wie sie neuerdings in bester Absicht, aber mit ziemlich unklarer Begründung gefordert wird. Wenn man die Evangelien und die Briefe der Apostel liest, so hat man darin wahre gnostische Theologie, die zugleich kerygmatisch ist. Hugo Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*² (1939) schreibt S. 5, „daß es eine eigenständige kerygmatische Form der Theologie gibt. Eigenständig vom Inhalt her, weil sie eine Aufgabe übernimmt, die in der Sphäre reiner Wissenschaft von der Schultheologie nicht eindeutig geleistet werden kann und nicht geleistet [zu] werden braucht: den Umbau der wissenschaftlichen Theologie aus ihrer geschichtlich und spekulativ (ebenso wie didaktisch) nun einmal so und nicht anders gewordenen und als solche unumgänglich notwendigen Form in einen theologischen Aufbau, der die innere Organik der Offenbarungswahrheiten auf ihre Heilsbedeutung, gleichsam auf ihre Heilswertigkeit, deutlicher hervortreten läßt, als dies in der spekulativ oder historisch zu erarbeitenden intellektuellen Durchdringung der Offenbarungswahrheiten möglich ist. Eigenständig dann auch von der inneren Ergriffenheit her, aus der die kerygmatische Theologie gestaltet werden muß und die sie erwecken soll“ usw. Neben die Schrift- und Vätertheologie und die scholastische Theologie tritt also hier eine dritte Theologie, die die Schwäche der scholastischen ergänzen soll! Wäre es nicht viel besser, zu der alten Theologie zurückzukehren, die alles umfaßt und durch nichts ergänzt zu werden braucht?

¹ S. Thomas, *S. Th. III* q. 60 a. 1.

² *A Key to the doctrine of the Eucharist* (1925) 16 ff.; beachte das ganze Kap. 3: *Sacramental signification* u. 4: *Perfection of sacr. sign.*

inquantum ordinantur ad aliquid sacrum, non solum per modum signi, sed etiam per modum causae“³. Das Wesen des Sakraments ist es also, wirkendes Zeichen zu sein. Die *significatio* ist dabei maßgebend für den *effectus*, wie Thomas sagt: (Das Wort Gottes wirkt bei der Wandlung) „effective et sacramentaliter, id est secundum vim significationis“⁴. Freilich darf man das *efficere* hier nicht in dem Sinne nehmen, als ob das Sakrament seinen Inhalt (zum erstenmal) ins Dasein rief. *Efficere* muß vielmehr auch hier, wie wir es oben bei verwandten Termini fanden, in dem Sinne genommen werden, den es bei den Kirchenvätern und in der alten Liturgie hat⁵; und dieser ist: „etwas in Wirklichkeit gegenwärtigsetzen“. So wird z. B. in der Meßfeier der Leib und das Blut Christi nicht „produziert“ d. h. ins Dasein gerufen, wohl aber hic et nunc wirklich gegenwärtiggesetzt. Hätte man diesen alten Sinn von *efficere*, *effectus* beachtet, so wäre man nicht zu solchen Folgerungen gelangt wie etwa J. B. Umberg, der sich mit Recht gegen die erwähnte „Produzierung“ verwahrte, daraus aber schloß, daß die Mysterienlehre von der sakramentalen Gegenwart des Kreuzestodes in der Messe nicht wahr sein könne, und deshalb das von Thomas schon als „sententia communis“ übernommene Axiom „Sacramenta id efficiunt quod figurant“ umzu-deuten versuchte, indem er es nur von dem „Effekt“ gelten ließ⁶. Damit aber verliert der Satz sein Salz und bedeutet nur noch: Das Sakrament bewirkt das, was es als seinen angestrebten Effekt bezeichnet. Ein solches Sakrament ist kein Bild mehr und erst recht kein Bild, aus dessen Sinngehalt wir die hinter ihm stehende pneumatische Wirklichkeit erkennen können; es ist wirklich bloß noch „Zeichen“ im modernen Sinne d. h. ein „Gutschein“. Gemäß der alten und echten Bedeutung von *effectus* ist das Sakrament das Zeichen und Bild einer unsichtbaren geistlichen Wirklichkeit, und zwar ein wirklichkeits-erfülltes Bild, d. h. ein Bild, das die von ihm sichtbar dargestellte Wirklichkeit auch tatsächlich enthält⁷.

³ S. Th. III q. 62 a. 1 ad 1. Vgl. dazu Jb. 8 S. 178 ff.

⁴ S. Th. III q. 78 a. 2 ad 2; vgl. auch 78 a. 4 ad 3.

⁵ Vgl. Jb. 11 S. 37—41.

⁶ Vgl. Jb. 8 S. 178.

⁷ Der oben kurz angegebene alte und genuine Sinn von *effectus* wurde auch zu wenig beachtet in der *Deutschen Thomas-Ausgabe* Bd. 29 (1935) 483 f. Gerade da der Satz S. e. q. f. nicht von Thomas stammt, sondern, wie er selbst angibt, aus der Tradition übernommen ist, sind wir berechtigt, den älteren Sinn von *efficere* festzuhalten. (Das hat auch B. Neunheuser OSB, Liturg. Leben 2 [1935] 191 Anm. 3 richtig bemerkt.) Im aristotelischen kausalen Denken ist der Satz freilich, wie a. a. O. richtig gesagt wird, nicht für die Mysterienlehre anzuführen, wohl aber im Bild-Denken der alten Lehrer. Übrigens sagt der Kommentar zu Thomas a. a. O., daß auch nach Th. „die Darstellung des Leidens Christi im Sakrament nicht als eine rein bildliche gemeint sein kann“. Für die „weitere Frage nach der Weise der

Wir sahen oben S. 221, daß auch solche, die die Mysterienlehre nicht voll vertreten, doch lehren, daß, wenn die Messe das „Sakrament“ des Kreuzesopfers ist, sie dieses Kreuzesopfer enthalten muß. Darin wirkt noch die ältere Auffassung vom *effectus* nach. Später hat man — unter dem Einfluß des kausalen Denkens und der dementsprechenden Sinngebung von *efficere* — in dem Sakrament als *signum efficax* nicht mehr das wirklichkeitsgefüllte Bild, sondern das wirkende Zeichen gesehen und darnach den Effekt der Sakramente auf die Gnade beschränkt, da nur diese im kausalen Sinne geschaffen und mitgeteilt wird. So kommt es, daß die Messe als bloßes Bild des Kreuzesopfers betrachtet, ihr *effectus* aber in der Gnadenmitteilung gesehen wurde, und daraus ergab es sich, daß man in der Eucharistie fast nur noch das „Sakrament“ im engeren Sinne d. h. die Kommunion sah und über den Opfercharakter der Messe sich so unklar wurde, daß eine Theorie nach der anderen vergeblich ihren Opfercharakter zu erweisen suchte.

Wir erkennen daran, wie wichtig es ist, das Zeichen wieder in seinem ursprünglichen Sinnreichtum zu erkennen. Man könnte den Sinn des „Zeichens“ oder „Bildes“ aus der Offenbarung erschließen, so wie das „Sakrament“ in seiner eigentlichen Bedeutung aus dem Neuen Testament und der kirchlichen Tradition allein erkennbar ist. Es ist aber auch wertvoll und bei der schon soeben berührten Unklarheit der Begriffe, die durch die Abweichung des neueren, mehr anthropozentrischen Denkens von dem älteren theozentrischen entstanden ist, in gewissem Grade notwendig, zunächst einmal den Inhalt des „Zeichens“ und „Bildes“ aus der Religions- und allgemeinen Kulturgeschichte der Menschheit zu erschließen. Ist doch das „Zeichen“, wozu auch das „Wort“ gehört, geradezu der Anfang und Ausgangspunkt aller menschlichen Kultur⁸. Als die Offenbarung in die Welt eintrat, hat sie, wie es nicht anders möglich war, an die bestehende Kultur angeknüpft, ja das Gute und Dauernde darin bestätigt und geadelt. Alle menschliche Kultur aber geht von der Religion aus, die erst später sich von der „Welt“ trennte.

Überschauen wir daher mit einem kurzen Blicke die Religionsgeschichte der Menschheit, so erkennen wir, daß das „Zeichen“ zu den

sakramentalen Gegenwart der Heilstat Christi“ wird auf den 30. Bd. der Thomasausgabe (1938) verwiesen; vgl. dort S. 556—67, wo gesagt wird, daß nach Th. das Kreuzesopfer nicht wiederholt, sondern im Bilde dargestellt wird; die Messe sei trotzdem ein wahres Opfer, weil derselbe Leib als Opfergabe dargebracht werde wie am Kreuze. Da diese thomistische Lehre nicht ausreicht, wird „über den Rahmen dieses Artikels“ hinausgegriffen und Thomas eine Lehre zugeschrieben, die der Mysterienlehre sich nähert; diese selbst wird in den nicht voll überzeugenden Darlegungen nicht erwähnt. Und doch löst sie allein, wie wir oben S. 222 andeuteten, die Schwierigkeiten des Problems, wie die Messe, ohne dem Kreuzesopfer etwas zuzufügen, ein wahres und eigentliches Opfer ist.

⁸ Vgl. auch Huizinga, oben Abschnitt II S. 218 ff.

ältesten Aussagen der Religion gehört; ferner, daß es, eben weil es heiliges Zeichen ist, nie bloßes Bild ist, sondern stets von heiliger Wirklichkeit erfüllt war. Schon die vorgeschichtlichen Felsbilder, die immer zahlreicher gefunden werden, werden von den Forschern als magische Zeichen erklärt, die den gezeichneten Gegenstand „herbeizaubern“ d. h. ihn in magischer Weise gegenwärtigsetzen. Dadurch ist die Religion der Urgrund der Kunst geworden. Nicht ästhetische oder pädagogische Beweggründe führten den Menschen der Vorzeit zur Kunst des Bildes, sondern der religiöse Drang, den Gegenstand der Verehrung oder des Wunsches gegenwärtig zu haben. Daraus erklärt es sich auch sofort, daß der Gegenstand nicht naturalistisch getreu wiedergegeben, sondern zum symbolischen Zeichen stilisiert wurde. Der Blick des Menschen, seines Geistes, ging durch das Zeichen hindurch auf eine unsichtbare Welt, die er in dem Zeichen zu ergreifen hoffte. Die ältesten Kultobjekte sind daher nicht „Bilder“ im Sinne natürlicher Ähnlichkeit und Nachahmung, sondern „Sinnbilder“, „Symbole“, die gerade durch ihre Fremdheit die religiöse Verehrung mehr anreizen als die allzu menschengestaltigen Statuen. Tertullian hat das richtig beobachtet, wenn er im *Apologeticum* 16,6 schreibt:

„Wer uns für Kreuzesverehrer hält, wird uns ein Mitmyste sein. Wenn einem Holze Sühne geleistet wird, so kommt es nicht auf die äußere Gestaltung an, da es sich doch um denselben Stoff handelt, nicht auf die Form, da eben dasselbe Holz der Leib eines Gottes ist. Und doch, wieviel unterscheidet sich denn von einem Kreuzespfahle die attische Pallas und die Ceres von Pharos, die, ohne bildhafte Ähnlichkeit zu haben, durch einen rohen Pfahl und ein ungeformtes Holz dargestellt wird?“ (*sine effigie rudi palo et informi ligno prostat*).

Hier haben wir „Zeichen“ im ursprünglichsten Sinne vor uns; sie sind *dei corpus* d. h. Verleiblichung und damit Gegenwärtigmachung unsichtbarer göttlicher Mächte, zu denen man nunmehr hier und jetzt Zugang hat⁹.

Wie sehr dieses Grundgesetz der ältesten „primitiven“ Kunst für den vorderen Orient galt, sagt uns z. B. Halil Demircioğlu¹⁰:

⁹ Über den sog. Fetischismus und den Übergang vom Fetisch zum Gottesbild vgl. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (1933) § 3, 1—2; über Symbol und Bild im Kult § 65, wo es u. a. heißt: „Das Symbol ist ein *Teilhaben des Heiligen an seiner aktuellen Gestalt*. Zwischen dem Heiligen und seiner Gestalt existiert Wesensgemeinschaft“ (S. 425). „Das *Gottesbild* ist ein Mittel, den Gott festzuhalten, seine Präsenz zu verbürgen. Es hat also denselben Zweck wie der Fetisch (§ 3), von dem es manchmal nicht zu unterscheiden ist . . . Das Wesen des Götterbildes liegt nicht in seiner Ähnlichkeit mit einem Menschen, sondern in seiner Machterfülltheit, genau wie beim Fetisch auch . . . Das Wesentliche am Bild ist die Macht. Daher die Wichtigkeit der Bildweihe, die dem Bild seine Macht erst zuführt . . .“ (427 f.).

¹⁰ *Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus* (N. dt. Forsch. Abt. Alte Gesch. hg. von P. Strack Bd. 6 Berl. 1939) 12. Sperrungen vom Verfasser des Buches.

(Die künstlerische Phantasie) „strebt diese unsichtbaren, immer bedrohlichen oder auch feindlichen Mächte ins Bild zu bannen; sie will sie in Tieren, Fabelwesen, in den großen menschengestaltigen Göttern zur Auffassung bringen und zur steten Gegenwart zwingen. Mit der Gewinnung der plastischen Formen beginnt die Wandlung und Gewöhnung aller Vorstellungen und Gedanken an die plastische Auffassung der unsichtbaren Welt. Und damit setzt zugleich der Prozeß ein, um den alle folgenden Geschlechter Mesopotamiens und der südlichen Welt überhaupt ringen werden: Verkörperlichung der metaphysischen Mächte im Menschenbild.“

Bevor wir zu den Hellenen übergehen, die das Menschenbild als Symbol göttlicher Kräfte zur höchsten Entfaltung gebracht haben, beobachten wir die Gegenwartskraft der religiösen Kunst bei den Ägyptern. Ihr Drang nach individueller Unsterblichkeit führte zu der ungeheuren Ausdehnung der Grabs Ausstattung zunächst der Könige, dann aller Ägypter; sie ist der Grund der Stilisierung im ganzen zugleich wie des Realismus im einzelnen, da die Erhöhung zu einem nie aufhörenden Dasein im Götterreich das Leben dieser irdischen Existenz fortsetzen sollte. Die Bilder des Toten, die Grabbeigaben an Personen und Sachen sollen nicht künstlerische Erinnerungsbilder oder Schmuckstücke sein, sondern den Toten selbst mit allem, was er zum Leben braucht, in dauernder Gegenwart erhalten. Heinrich Schäfer schreibt darüber¹¹:

Daß die Anlage zum individuellen Bildnis sich besonders früh und vernehmlich im Rundbilde äußerte, „hat . . . seinen Hauptgrund im Totendienste, wo die Statue bestimmt war, die Züge des Verstorbenen für die Seele kenntlich zu erhalten, die den Leib verlassen und wieder aufsuchen konnte. Überhaupt sollte die Grabstatue den Verstorbenen vertreten; sie nahm an seiner Stelle die Speise, Gebete und andere Gaben in Empfang . . . Selbst das ägyptische Wort für 'Bildhauer' weist auf den Totendienst. Denn es bedeutet eigentlich 'Der am Leben erhält' . . . Daß die Tempelstatuen, die man sich selbst im Gotteshaus aufstellte, einen ähnlichen Sinn hatten, zeigen gelegentlich ihre Aufschriften. So, wenn der Stifter sich glücklich preist, Amun immer zu sehen, 'im Schatten seines Gotteshauses sitzend und die morgendlichen Lobgesänge aus dem Munde der Priester hörend', oder wenn jemand sagt, er habe seine Würfelhockerstatue 'in den Tempel gestellt, um niemals fern vom Gotte zu sein' . . .“ Demgemäß sagt Schäfer weiterhin¹²:

„Bildwerke . . . sind dem Ägypter, wie anderen Völkern, etwas anderes gewesen als uns. Für ihn haben die Figuren nicht nur ästhetische, sondern auch eigene lebendige Kräfte . . . So begreift man, wie Bildern, auch ohne daß Spruch oder Aufschrift sie ausdrücklich

¹¹ *Von ägyptischer Kunst* ³ (1930) 20 f. Vgl. dazu S. 362 Anm. 21^b: Der beim Anfertigen des Werkes gedachte, gesprochene oder auf es geschriebene Name ersetzt die Bildnismäßigkeit, ja ist wichtiger als diese.

¹² S. 40.

zu Zauberfiguren machen, die Macht zugelegt werden konnte, sich genau so wie die wirklichen Gegenstände als hilfreich oder schädlich zu erweisen . . .“ Es gibt „kein ägyptisches Kunstwerk, das nicht seine bestimmte Aufgabe außerhalb seines Kunstwertes, ja vor diesem, zu erfüllen gehabt hätte . . . So sollen im Grabe die religiösen Bilder den Toten immer des Segens der dargestellten Taten und Wesen teilhaftig halten, und auch die Bilder aus dem Leben, die das Treiben auf den Gütern des Verstorbenen und seine sonstige Umwelt schildern, sind entstanden aus dem frommen Streben, dem Toten diese Menschen und Dinge nicht nur vor Augen, sondern auch zu Diensten zu stellen . . .“

Als auf ein Beispiel einer solchen machterfüllten Grabausstattung genügt es hier auf das Grab des Tut-ench-Amun hinzuweisen, von dem Howard Carter schreibt¹³:

„Offenbar sollten die in diesem Raum untergebrachten Gegenstände irgendeine große, uns in ihrer Bedeutung verborgene Idee darstellen, und jedes einzelne Stück hatte irgendeine besondere mystische Kraft. Dr. Alan Gardiner sagt mit Recht: 'Man muß ohne Zögern zugestehen, daß der Gedanke einer den Dingen und ihrem Bild innewohnenden mystischen Kraft ein Charakteristikum des ägyptischen Glaubens gewesen ist . . .' . . . Die einzelnen Gegenstände besaßen oder sollten Kräfte besitzen, mit denen sie nötigenfalls gehorsam dem Ruf einer, wer weiß woher stammenden Ordnung Folge leisten konnten . . .“

Auch die griechische Kunst offenbart ihr letztes Geheimnis erst, wenn man in ihr eine Gegenwärtigsetzung religiöser Mächte und Ideen (Logoi) sieht. Ein Kenner wie Gerhart Rodenwaldt schreibt¹⁴:

„Einen künstlerischen Selbstzweck hat die griechische Kunst nie gekannt. Alles, was die Burg (von Athen) trug, war Weihgeschenk an die Gottheit, und das Schöne diente dem Kult. Es wurde aus dem Reichtum einer unerhörten Schöpferkraft heraus mit verschwenderischer Fülle selbst dort ausgebreitet, wo menschliche Augen es nie vollkommen genießen konnten.“

Rodenwaldt spricht hier nicht von der archaischen Kunst der Griechen, von der dasselbe gilt wie von der orientalischen und ägyptischen, sondern von ihrer Klassik. Ja selbst von der doch schon stark vermenschlichten Kunst des 4. Jh. gilt noch dasselbe, wie Hans Karl Süsserott feststellt¹⁵, wenn er sagt, die „ständige Wandlung, das 'Leben' der Typen“ sei „in gleicher Weise bedingt von einer lebhaften Vorstellung der in den Werken der großen Künstler dargestellten Götter“:

„Die Statue (der sog. 'angelehnten' Athena) ist vollkommen als lebendes Wesen erfaßt: ihre Bewegung, ihre Haltung, ihre Gebärde wechselt je nach

¹³ *Tut-ench-Amun. Ein ägyptisches Königsgrab.* 3. (Schluß-)Bd. (1934) 53 ff.

¹⁴ *Die Akropolis* ² (1935) 21.

¹⁵ *Griechische Plastik des 4. Jahrh. v. Christus* (o. J. [1938] 15 ff. S. 16 Anm. 10 literarische Belege für die Idee des lebenden und sich bewegenden Standbildes (man beachte, daß das Standbild selbst als lebendig sich bewegt!). Die Statue wird in der Antike „nicht als formales Kunstwerk angesehen, sondern als lebendig gegenwärtig vorgestellt“. „Im späten Hellenismus“ beginnt diese leibhafte Vorstellung „zu erblassen“.

der Situation, in welcher die Göttin dargestellt ist...“ Dies 'Leben' der Götter ist der tiefere Grund für die Wiedergabe der Statuen durch die Handwerker: „die von den großen Künstlern geschaffenen Darstellungen der Götter sind 'Symbol', in gegenwärtigem Bezug zu der religiösen Anschauung stehendes sinnvolles Bild...“¹⁶.

So sehr sind also Bild und Urbild in eins gesehen, daß die Statue selbst als ein lebendiges Wesen angesehen wird. Das Bild ist der Gott. Nicht in dem Sinne, als ob das stoffliche Bild als solches die Gottheit wäre; die Künstler sowohl wie die Verehrer des Bildes wußten wohl, daß es entstanden war und auch wieder vergehen könne. Aber wenn das Urbild, die unsichtbare Gottheit, sich in dem Bilde einmal verleiblicht hatte, dann nahm das Bild an der Macht des Urbildes teil. Es ist jene „Teilhabe“, die ihre philosophische Begründung und Vertiefung vor allem in der platonischen Philosophie fand. Das Bild erinnert also nicht etwa an das Urbild, so daß ein Umweg über das subjektive Denken des Menschen stattfände; sondern der Beschauer sieht unmittelbar in dem Bilde das Urbild. Es findet also eine geistige Schau statt; durch das Sichtbare hindurch sieht der Geist das Unsichtbare, das dem sichtbaren Bilde von seiner Gegenwartsmacht mitteilt¹⁷.

Die Gegenwartskraft der alten religiösen Kunst hat zu jener Erscheinung geführt, die G. F. Hartlaub „Unsichtbare Kunst“ genannt hat¹⁸, daß nämlich das Kunstwerk oft gar nicht auf den Beschauer berechnet war, ja oft ganz unsichtbar blieb und doch mit höchster Feinheit vollendet wurde. Die „Anerkennung des Betrachters“ (W. Pinder) in der Kunst setzte sich endgültig erst seit etwa dem 15. Jh. n. Chr. durch, unter der Wirkung des im Abendlande neu sich bekundenden Persönlichkeitsbewußtseins (Perspektive in der Malerei, harmonisches Prinzip und Dreiklangsakkordik in der Musik). Als Grund für jene Erscheinung betrachtet Hartlaub das „magische Weltbild“: Es sollte z. B. in der Grabeskunst

„die unverletzte und im harten Material 'festgemachte' Anwesenheit des Toten selber, vor allem seines Kopfes, nebst seinen sämtlichen Lebensnotwendigkeiten durch gleichsam positiven Analogiezauber garantieren, daß der 'Seele' des Verstorbenen nach dem Tode das auf der jenseitigen Ebene 'Entsprechende' nicht fehlen möge. Aus diesem Grunde kam es dem Grabherrn, solange er lebte, darauf an, daß alles mit höchsten Mitteln der Kunst abgebildet und festgemacht werde. Es galt eben, der Vollkommenheit des Lebenden die Bürgschaft des Bestehens zu sichern...“ Auch im mittelalterlichen Bildner

¹⁶ S. 77. Dazu Anm. 19 Verweis auf K. O. Müller, *Prolegomena* 256 ff. Handbuch³ § 66: „Was nun aber das Götterbild betrifft, so macht dies von Anfang an durchaus nicht den Anspruch, ein Bild (*εἰκὼν*) des Gottes zu sein, sondern ist nur ein symbolisches Zeichen seiner Gegenwart“.

¹⁷ Vgl. oben S. 218 die Stelle aus Euripides.

¹⁸ *Unsichtbare Kunst*. Geistige Arbeit Jg. 5 Nr. 23 vom 5. XII. 1938 S. 1—3.

lebte noch die Ahnung, „daß mit dem Dasein des 'Bildes' auf unserer sichtbaren materiellen Ebene auch etwas verbürgt sei, was mit jener anderen 'feineren' Ebene und ihren besonderen Wirkungsweisen zu tun haben mochte“. „Es handelte sich und sollte sich handeln um Bilder, Abbilder. Aber die Bilder haben Macht und Gewalt.“ War diese „magische“ Anwesenheit der Kräfte und der daraus entspringende Schutzzauber das eigentlich Gewollte, so kam es nicht so sehr auf die Sichtbarkeit als auf das „Dasein“ an, und daher auf getreue Formung, wodurch die Anwesenheit am sichersten verbürgt wurde.

Durch den Subjektivismus und Skeptizismus des späten Hellenismus wurde die leibhafte Bildidee abgeschwächt, lebte aber in der Spätantike durch die neuerstehende Mystik und Magie wieder auf. Vom Christentum wie schon vom Judentum wurde sie als Idololatrie abgelehnt, weil ja nicht der wahre Gott, sondern die Mächte des Kosmos ihren Ausdruck in den Götterbildern fanden. Aber die Idee vom erfüllten Bilde wurde auf höherer Ebene wieder aufgenommen und führte zu dem christlichen Bilderkult, der heute noch in der Ostkirche in den Ikonen die Gegenwart des Heiligen verehrt. Auch die abendländische Kunst zog aus dieser Bildidee bis in die romanische Zeit hinein ihre geheimnisvolle Kraft, die sie zu einer wahren Mysterienkunst macht¹⁹. Erst in der Gotik und erst recht seit der Renaissance ist diese religiöse Urkraft „humanistischem“ d. h. rein menschlichem Empfinden und Denken gewichen. Das Bild ist nunmehr nicht mehr Gegenwart objektiver göttlicher Macht, sondern Ausdruck menschlichen Erlebens; auch die heiligen Personen und Ereignisse wurden nicht in ihrer gegenständlichen, überindividuellen Wirklichkeit und Mächtigkeit hingestellt, sondern durch menschliches Temperament hindurch gesehen und so wiedergegeben. Erst die neueste Zeit beginnt wieder etwas von der Mysterienkunst zu ahnen.

Doch wir berühren die neuere Entwicklung der christlichen Jahrhunderte nur kurz und kehren zu dem „heidnischen“ Kunstbegriff zurück. Aus der oben gekennzeichneten Art dieser religiösen Kunst erklärt sich der Angriff, den das Alte Testament gegen sie vorträgt: „Die Götzenbilder der Heidenvölker sind Silber und Gold, Werke von Menschenhänden. Sie haben einen Mund und reden nicht; sie haben Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht; sie haben eine Nase und riechen nicht; sie haben Hände und fassen nicht; sie haben Füße und gehen nicht; sie können nicht rufen mit ihrem Munde“ (Ps. 115 [113 B]). Sie sind eben trotz des heidnischen Glaubens keine lebenden Bilder, sondern, verglichen mit dem wahren Gotte, tot. Nur einer ist der lebendige Gott. Dieser aber — und das wird

¹⁹ Über die älteste christl. Kunst als Formgebung des Christusmysteriums s. Jb. 12 S. 1 ff.

aus unserem Zusammenhang erst voll verständlich — verbot, Bilder von sich zu machen.

„Ich bin der Herr, dein Gott . . .

Du sollst neben mir keine anderen Götter haben!

Du sollst dir kein Schnitzbild machen, kein Bild von dem, was oben im Himmel oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist! Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und sie nicht anbeten! . . .“ (Exod. 20, 2—5).

Jahwe ist so über alles menschliche Denken und Vorstellen erhaben, daß von ihm kein Bild gemacht werden kann, so wenig, wie ein eigentlicher Name sein Wesen umfassen kann (Exod. 3, 13—5). Bilden kann der Mensch nur überirdische, irdische und unterirdische „Mächte“, die aber dann sofort Anlaß zum Götzendienst geben. Wollte der Mensch versuchen, Jahwe selbst zu „bilden“, dann würde doch nur ein Götzenbild herauskommen, wie es tatsächlich Exod. 32 berichtet wird. So stark ist der Drang des Menschen, seinen Gott sichtbar gegenwärtig zu haben, daß die Israeliten schon kurz nach dem Bundes-schlusse ein Bild ihres Gottes sich gießen. Aber Gott will nicht in solcher Gestalt mit ihnen wohnen, sondern nur unsichtbar; im Dunkel. in machtvoller geistiger Gegenwart (vgl. 3 Kön. 8, 12).

Erst recht mußte das Christentum, das selbst die jüdischen Kult-formen: Tempel, materielle Opfer, Bindung der Feste an bestimmte Zeiten usw., überwunden hatte, die Götterbilder als unwürdig ablehnen. auch wenn man in ihnen nicht Fetische, sondern Abbilder des Göttlichen sah. So sagt Origenes, *Contra Celsum* VI 14:

„Ganz ungebildet nennen wir diejenigen, die sich nicht schämen, Unbeseeltes anzureden, Schwaches um Gesundheit anzurufen, Totes um Leben zu bitten, Ohnmächtiges um Hilfeleistung zu ersuchen. Wenn aber einige (Philosophen) sagen, diese (die Bilder) seien ja nicht die Götter, sondern Nachahmungen der wirklichen Götter und ihre Symbole, so sind auch solche, die den Handwerkerhänden Nachahmungen der Gottheit zuschreiben, ungebildet . . .“ So tadelt Origenes ebd. VII 44 die, die „mit unbeseelten Dingen reden wie mit Göttern oder Bildern der Götter“; vgl. auch VII 56 am Ende. Bezeichnend ist es, daß Kelsos, den Origenes bekämpft, nach VII 62 als spät-antiker Philosoph die altgriechische Auffassung von der Gegenwart der Götter im Standbilde verlacht: „Wenn (die Christen, die Standbilder verachten), weil sie Stein oder Holz oder Erz oder Gold sind, die irgendein Künstler oder eine Künstlerin bearbeitete, so ist eine solche Weisheit zum Lachen. Denn wer, wenn er nicht ganz närrisch ist, hält diese Dinge für Götter, wo sie doch Weiheschenke und Standbilder der Götter sind? — Wenn aber deshalb, weil sie nicht einmal für Götterbilder zu halten sind — denn die Gestalt Gottes sei anders —, . . ., dann widersprechen sie sich selbst, da sie doch sagen: „Gott schuf den Menschen sich zum Bilde und seine Gestalt als ihm ähnlich . . .“ (vgl. dazu die Antwort des Origenes 63—7). VIII 41 zeigt einen gewissen Nachklang der alten Anschauung, wenn Kelsos sagt: „Du (Christ) verspottest und verlachst die Standbilder dieser; hättest du den Dio-

nysos oder den Herakles selbst in ihrer Gegenwart geschmäht, wärest du nicht so gut davongekommen“; und Origenes selbst hält es für möglich, „daß gewisse Dämonen gewissen Standbildern innewohnen“.

Nach VII 66 halten die Christen die Standbilder nicht für Gottesbilder, „weil sie die Gestalt des unsichtbaren und unkörperlichen Gottes nicht umreißen“. Auch der Mensch selbst ist gemäß Origenes, der darin bis auf Philon zurückgeht, nicht „Bild Gottes“, sondern „nach dem Bilde Gottes“ geschaffen. Nur einer ist Bild Gottes im wahren Sinne: der Sohn. Wer den Sohn schaut, den „Abglanz der Herrlichkeit und das Prägebild der Wesenheit“ Gottes (Hebr. 1,3), der hat „in ihm, der das Bild Gottes ist (vgl. II Kor. 4,4. Kol. 1,15), Gott geschaut (vgl. Joh. 14,9; 12,45)“, sagt Origenes VIII 12 und fügt 13 bei: „Den einen Gott und seinen einen Sohn, Logos und Bild verehren wir . . .“. „Standbilder und Gott geziemende Weihebilder“ sind die Tugenden, „vom Logos Gott ausgeprägt und in uns gestaltet, Nachbildungen des Erstgeborenen aller Schöpfung“; durch diese Abbilder wird „geziemenderweise geehrt das Urbild aller Abbilder, das Bild des unsichtbaren Gottes (vgl. Kol. 1,15), der eingeborene Gott (Joh. 1,18) . . .“. „Das bei weitem beste und überragendste von allen Bildern in der Schöpfung ist in unserem Heiland, der sagt: ‘Der Vater (ist) in mir’ (Joh. 14,10)“ (17). Die heiligen Menschen sind Standbilder „nach dem Bilde des Schöpfers“ (vgl. Kol. 3,10), indem „das Pneuma Gottes“ in ihnen „wie in seinem Eigentum gegenwärtig ist; so ruht auch das Pneuma Christi auf den ihm, um es so auszudrücken, Gleichgestalteten“ (*οὐμιμωφόροις ἐπιζῶναι*) (18). Schon früher hatte Origenes im Johanneiskommentar II § 18 geschrieben: „Von den vielen Abbildern das Urbild ist der bei Gott seiende Logos“ (vgl. 20; 47)²⁰. Die Heiligen des Alten Testaments „empfangen als Erben so großer Verheißungen die Epiphanie nicht bloß von Engeln, sondern auch die Gottes in Christus, und da sie vielleicht das Bild des unsichtbaren Gottes — denn wer den Sohn schaut, schaut den Vater (Joh. 14,9) — sahen, heißt es von ihnen . . ., daß sie Gott geschaut und ihn gehört haben“ (ebd. VI 19). „Geschaut wird in dem Logos, der Gott und Bild des unsichtbaren Gottes ist, der Vater, der ihn zeugte, indem derjenige, der auf das Bild des unsichtbaren Gottes schaut, unmittelbar auch auf das Urbild des Bildes, den Vater, schauen kann“ (ebd. XXXII 359).

Die von Origenes und seinen Vorgängern in diesem Zusammenhang immer wieder angeführten Schriftstellen zeugen dafür, daß diese Lehre ganz auf dem Neuen Testament beruht. Die tragenden Sätze, wie die von Christus als dem „Bilde (des unsichtbaren) Gottes“ (II Kor. 4,4 u. Kol. 1,15) oder dem „Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck des Wesens“ Gottes (Hebr. 1,3) werden dabei zusammen-gesehen mit den johanneischen Stellen über die Einheit von Vater und Sohn, die bewirkt, daß: „wer mich schaut, schaut den, der mich gesandt hat“ (Joh. 12,45) und: „Wer mich schaut, schaut den Vater“ (14,9). An der letzten Stelle heißt es weiter: „Wie kannst du (Philippos) sagen: ‘Zeige uns den Vater’? Glaubst du nicht, daß ich im

²⁰ Zu der gleichen Lehre bei Clemens Alex. vgl. Jb. 12 S. 22. Die ältesten Väter bis Irenäus behandelt A. Strucker, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christl. Literatur der zwei ersten Jahrh.* (1913). Vgl. auch H. Willms, *Εἰκὼν* I (1935).

Vater und der Vater in mir ist?“ Daß diese Sätze mit der Bezeichnung Christi als des Bildes des Vaters zusammengehen, ist einleuchtend und wurde uns von Origenes bestätigt. Die Worte Jesu bei Joh. 14 machen auch klar, daß nicht das materielle Sehen Jesu den Vater offenbart²¹. Es ist aber auch zunächst nicht das Schauen des ewigen Logos gemeint, der ja als solcher von keinem Menschen geschaut werden kann. Vielmehr ist es das im Glauben beginnende und in der Glaubensschau vollendete Schauen des Gottmenschen, die Erkenntnis Jesu als des Kyrios und Gottessohnes, die ihn für uns zum Bilde des Vaters macht und wovon Johannes 1, 14 ff. sagt: „Der Logos wurde Fleisch... und wir schauten seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater... Gott hat nie einer gesehen; Eingeborener Gott, der im Schoße des Vaters ist, hat uns Kunde gebracht.“ Selig werden daher die gepriesen, die (leiblich) nicht sehen und doch glauben (Joh. 20, 29). „Gott hat nie einer geschaut... Und wir haben geschaut und legen Zeugnis ab, daß der Vater den Sohn als Heiland der Welt gesandt hat. Wenn jemand bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist — Gott bleibt in ihm und er in Gott“ (I Joh. 4, 12—15). „Dies ist das Zeugnis, daß Gott uns ewiges Leben gegeben hat. Und dieses Leben ist in seinem Sohne. Wer den Sohn hat, hat das Leben... Wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist, und er hat uns das Verständnis gegeben, daß wir den Wahrhaftigen erkennen; und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohne Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und aionisches Leben“ (ebd. 5, 11—20). Wie der Sohn in der Trinität unmittelbares, volles und gleichwesentliches Bild des Vaters ist, so ist auch der Sohn als Gottmensch unmittelbares Bild Gottes. Der Glaube besteht gerade darin, daß der gläubige Mensch in dem Menschen Jesus den Sohn Gottes erkennt und so in ihm den Vater schaut. „Das ist das aionische Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und deinen Abgesandten Jesus Christus“ (Joh. 17, 3)²².

²¹ Vgl. etwa Origenes, *In Luc. hom.* I S. 9 ed. M. Rauer (GCS IX [1930]): „Wenn die leibliche Sicht Jesu genügte, um 'Augenzeuge des Logos' zu sein, dann wäre auch Pilatus, sein Richter, 'Augenzeuge des Logos' und ebenso Judas und alle, die riefen: 'Kreuzige, kreuzige ihn!'... Den Logos schauen bedeutet vielmehr das, was der Heiland mit dem Worte meint: 'Wer mich schaut, schaut den Vater, der mich sandte.'“

²² Um Raum zu sparen, verweise ich hier kurz auf die Darlegung des Origenes über Christus als Bild Gottes in *De principiis* I 2, 6 ff.: Der Sohn ist „Bild des unsichtbaren Gottes“ als Sohn; deshalb „umfaßt das Bild auch die Einheit der Natur und Wesenheit des Vaters und des Sohnes“. Der Heiland ist „für uns, denen er den Vater entschleiert, Bild, durch das wir den Vater erkennen, den niemand kennt außer dem Sohne und wem der Sohn den Schleier wegziehen will. Dies tut er aber dadurch, daß er selbst erkannt wird. Denn von wem er selbst erkannt wird, von dem wird auch der Vater erkannt, gemäß dem Worte: 'Wer mich schaut, schaut auch den Vater' (Joh. 14, 9).“ Vgl. auch die folg. Ausführungen über

Die Lehre der Kirche vom Erlöser als dem gleichwesentlichen Bilde wird noch leuchtender, wenn wir in der „Gnosis“ und in der späteren Häresie diesen unmittelbaren Bildcharakter des Sohnes und Heilandes abgeschwächt oder gelehnet finden. „Das Begriffspaar Urbild — Abbild liegt“, wie A. Strucker mit Recht sagt²³, „bei einer ausgesprochen emanatistischen Spekulation, wie sie die meisten gnostischen Systeme darstellen, schon in sich sehr nahe.“ Aber eben dieses System der Emanationen führt auch dazu, das „Bild“ als geringer unter das „Urbild“ zu stellen. Bezeichnend dafür ist ein Text des Valentinus, den uns Clemens Alex., *Strom.* IV § 89,6 erhalten hat:

„Von diesem Gotte (dem gnostischen Demiurgen) spricht er (Val.) in unklaren Andeutungen, indem er wörtlich sagt: 'So sehr das Bild geringer ist als die lebende Person, ebensosehr ist der Kosmos geringer als der lebende Aion. Was ist nun die Ursache des Bildes? Der Hochsinn der Person, die dem Maler das Vorbild darbot, damit es (das Bild) durch ihren (der Person) Namen geehrt werde; denn es wurde nicht als die ursprüngliche Gestalt erfunden, aber der Name ergänzte, was an der Abbildung fehlte. Es wirkt aber auch die Unsichtbarkeit Gottes mit, um das Gebilde zu beglaubigen.' Denn den Demiurgen sprach er, da er Gott und Vater genannt wird, als Bild und Propheten des wahren Gottes an, als Malerin die Sophia, deren Gebilde das Bild ist, zur Ehre des Unsichtbaren; denn was aus einer Paarverbindung hervorgeht, sind 'Füllen' (Pleromata), was aber von einem, (nur) Bilder . . .“²⁴.

Die „Bilder“ sind also für diesen Gnostiker nur außerhalb des Pleromas und gehören somit zur niederen Ordnung. Sie können nicht unmittelbar zum „Pleroma“ d. h. der eigentlichen göttlichen Welt führen, sondern diese nur von ferne abschatten. Die Folgen einer solchen Annahme unvollkommener Abbilder schildert gut Irenaios im *Elenchos* IV 19, 1:

„Die überhimmlischen und pneumatischen und für uns unsichtbaren und unaussagbaren Dinge wiederum Vorbilder (*typos*) anderer himmlischer Dinge und eines anderen Pleroma zu nennen, Gott als eines andern Vaters Abbild zu bezeichnen — das ist Abweichung von der Wahrheit und völlige Torheit und Dummheit. Solche werden gezwungen . . ., immer neue Vorbilder der Vorbilder und Abbilder der Abbilder zu suchen und nie bei dem einen und

Christus als 'Abglanz der Glorie Gottes und Prägebild seiner Wesenheit', besonders 8 über Christus als vollständiges, wenn auch durch die Menschwerdung uns angepaßtes Bild Gottes. Also auch die, selbst in der Übersetzung des Rufin noch manchen Anstoß bergenden Ausführungen des Origenes halten an dem unmittelbaren Bildsein Jesu Christi in bezug auf den Vater fest, da nur so die Einheit und Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn sowie die Erlösung in Christus gewahrt bleiben.

²³ A. a. O. (s. Anm. 20) 45.

²⁴ Vgl. *Excerpta ex Theodoto* 32, 1 (Cl. Alex. ed. Stählin III S. 117), wo es unter 2 heißt: „Deshalb nannte Theodotos den Christus, der aus dem Gedanken der Sophia hervorging, 'Bild der Fülle'.“ Für die nähere Erklärung vgl. Irenaios, *Elenchos* I und A. Strucker a. a. O. 46 ff.

wahren Gott den Anker des Geistes zu werfen . . .“ Dieselben Gedankengänge sind schon II 7,5–7 ausgeführt.

Die scharfe Scheidung, die die Gnostiker zwischen dem himmlischen Pleroma und der irdischen Welt aufrichten, mußte zu stets neuen Emanationenreihen und damit zu der Abschwächung des Bildcharakters der unteren Aionen und Mächte führen. Diese sind zwar noch Abschattungen der höheren Mächte, aber ihnen weit unterlegen, können daher nicht „gleichwesentliche“ Bilder sein²⁵. Die Pseudo-Gnosis offenbart sich darin als ein echt spätantikes Gewächs, da sie in dieser Hinsicht mit der spätantiken Philosophie übereinstimmt, wie wir oben bei Kelsos sahen und wie es noch mehr für den Neuplatonismus zutrifft, der den obersten und letzten Gott immer weiter von der Welt in eine unerreichbare Ferne entrückte und so gezwungen war, in dem sichtbaren Weltall, wenn auch nicht, wie die falsche Gnosis, das Böse, so doch das Minderwertige und Schattenhafte zu sehen. „Im Neuplatonismus hat sich das Göttliche aus der leibhaften Nähe ins Jenseits zurückgezogen. Diese Philosophie ist ein einziger Versuch, das Unausdenkbare von Gottes Einfachheit, die Unkenntlichkeit seines Entrücktseins in Begriffe zu fassen. Alle Bilder und Formen liegen unzulänglich, als irdischer Schutt inmitten einer Welt, die selber nur als unwirkliches Traum- und Schattenreich gilt. Die irdische Welt befindet sich weit unterhalb der göttlichen Sphäre, als ein Schauplatz der Gottesferne, der Unbeständigkeit und des übermächtigen Heimwehs nach dem ewigen Licht . . .“²⁶.

Bei der Trennung von Gottesreich und Welt, wie sie sowohl die falsche Gnosis wie der Neuplatonismus vollziehen, ist es durchaus folgerichtig, daß beide zwar eine verwirrende Fülle eindrucksvoller kultischer Zeremonien, die Abbilder der himmlischen Mächte und Ereignisse sein, ja diese in gewissem Sinne auch in die irdische Gegenwart herabzaubern sollen, enthalten, aber keine „Sakramente“ im kirchlichen Sinne, da es ja nach jenen unmöglich ist, im materiellen Elemente das Göttliche wirklich zu besitzen; es können höchstens nebelhafte Schatten der überhimmlischen Wirklichkeiten dem Gläubigen vorgespielt und vorgespiegelt werden. Ja im Grunde ist die „Gnosis“ wie auch der ältere Neuplatonismus jedem Kulte abgeneigt. So lehren „einige“ d. h. wohl die Valentinianer nach Irenaios, *Elenchos* I 24,4 (= Epiph., *Panarion haer.* 34, 20, 9–12):

„Andere lehnen aber dies (d. h. die kultischen Riten der Wasser- oder Öltaufe) ab und behaupten, man dürfe nicht das Mysterium der unaussagbaren

²⁵ Vgl. etwa in dem Briefe des Ptolemaios an die Flora bei Epiph., *Panarion haer.* 33, 7, 7: der Demiurg τοῦ κρείττονός ἐστιν εἰκὼν, nach ebd. 8 ist er dem „guten“ Gott ἀνομοούσιος. Das „Bild“ ist also hier schwächer und nicht gleichwesentlich!

²⁶ Walter Muschg, *Die Mystik in der Schweiz* (1935) 161 f.

und unsichtbaren Macht durch sichtbare und vergängliche Kreaturen vollziehen, das der unausdeutbaren und unkörperlichen Dinge durch sinnenfällige und leibliche. Die vollkommene Erlösung sei vielmehr die *Gnosis* (*ἐπίγνωσις*) der unaussagbaren Majestät . . . Es werde nämlich durch *Gnosis* (*γνῶσις*) der innere, pneumatische Mensch erlöst . . .“

Aber auch wo kultische Zeremonien sich finden, sind diese bloße Sinnbilder, sinnenfällige Darstellungen (und seelische Hilfsmittel) rein innerer, zur Ekstase führender Erlebnisse. Sie sind also wesentlich verschieden von den objektiv wirkenden, weil das Heilsergebnis enthaltenden Mysterien der Kirche. Im Grunde sind jene bei aller scheinbaren Geistigkeit und Exaltiertheit anthropozentrisch und anthroposophisch, während die kirchlichen Sakramente theo- und christozentrisch sind²⁷.

Als die Kirche 325 gegenüber dem Arianismus, der die spätantike Trennung von Gott und Welt in das Dogma hineinragen wollte, die Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn festlegte, rettete sie die christliche Erlösungslehre vor dem Eindringen des spätantiken Heidentums. Sie rettete damit auch das „Bild“ im alten Sinne, ja sie bestätigte in einer göttlichen Einfachheit und letzten Wahrheit die alte, „primitive“ Auffassung von dem gleichwesentlichen Bilde auf einer unendlich höheren Ebene. Der Sohn ist dem Vater nicht nur ähnlich, sondern ihm gleich; und so ist Christus, der auch als Mensch Sohn ist, der unmittelbare Zugang zum Vater. Damit ist auch die christliche Kunst begründet und gerechtfertigt. Als der Bilderstreit im 8./9. Jh. innerhalb der byzantinischen Kirche das „Bild“ Christi bestritt, da hat die Kirche im Namen und in der Kraft der wahren Menschwerdung Gottes in Christus siegreich die christliche Kunst verteidigt.

Zur Theologie des Bildes, wie sie sich in diesen Kämpfen entfaltete, hat Lukas Koch ausgezeichnete, durch Texte aus den großen griechischen „Bildtheologen“ gut belegte Ausführungen gegeben²⁸, aus denen wir einige Grundgedanken herausheben: Während das christliche Abendland in den heiligen Bildern nur Unterweisung, Erziehung und Erbauung suchte und sie deshalb als einen nicht notwendigen Bestandteil der kirchlichen Lehre betrachtete, sah der christliche Orient in ihnen etwas wesentlich Tieferes; sie sind für ihn „heilsvermittelnde Mysterien“, Verkünder der Frohbotschaft und

²⁷ Zu den gnost. Sakramenten vgl. Jb. 14 S. 334 u. 338. — Nebenbei sei bemerkt, daß die „gnostische“ und neuplatonische „Sakramenten“auffassung in späterer Mystik einen Nachklang findet; dies ist der Grund, warum das liturgische Mysterium, und damit Christus selbst, in der späteren Mystik eine so geringe Bedeutung einnehmen; vgl. dazu W. Muschg (s. Anm. 26) 166 über Meister Eckhart und Ps.-Dionysios-Areopagites: „Für die kirchliche Gnadenlehre, das Erlösungswerk Christi ist in diesen Anschauungen kein Raum!“

²⁸ Lukas Koch OSB, *Zur Theologie der Christusikone* (Benedikt. Mschr. 19 [1937] 375—87; 20 [1938] 32—47; 168—75; 281—8; 437—52); vgl. auch *Christusbild — Kaiserbild* (ebd. 21 [1939] 85—105). Koch gibt auch zahlreiche Hinweise auf die neuere Literatur.

damit dem Worte Gottes gleichgestellt. Noch mehr als das Wort führt das Bild, wie Nikephoros von Konstantinopel († 829) schreibt, „den Geist der Beschauer sofort und unmittelbar zu den Dingen selbst, so wie wenn sie gegenwärtig wären...“. Nach Theodor von Studion kommt die Schau der Dinge im Bilde ihrer Selbstschau gleich. Daher auch die Typen²⁹ — man will die wirkliche Gestalt der heiligen Personen wiedergeben — und die Bezeichnung als εἰκών = Gleichbild (während dem εἶδωλον in der Wirklichkeit nichts entspricht). Die Bildkunst ist daher Teil der kirchlichen Überlieferung und nicht Erfindung der Maler; diesen steht nur die Technik zu. Menschliche Künstler vermögen nur dann Christi Bild zu malen, wenn sie es aus der Hand der Kirche empfangen und wenn sie vom heiligen Pneuma erleuchtet werden; die Ikone ist also „Sichtbarmachung des Denkens der Gesamtkirche“ (de Benningesen). Nach der Lehre der griechischen Bildtheologen sind die Ikone und ihr Prototyp der Person nach eins, nicht im Sinne absoluter Identität der Wesenheit, sondern wie Nikephoros sagt: „Durch das Bild wird die Kenntnis des Urbildes vermittelt und in ihm wird die Person des Dargestellten geschaut“. Wegen dieser Einheit in der Person wird das Bild mit dem Namen des Urbildes genannt und der Name darauf geschrieben. Theodor von Studion sagt daher: „Die Ikone zeigt in sich Christus“; „Wer die Ikone Christi anschaut, schaut in ihr Christus“; „Nichts anderes ist die Ikone Christi als Christus, außer dem Unterschied in der Wesenheit“. Das Bild ist kein bloßer Hinweis auf das Urbild; vielmehr wird Christus in seiner Ikone und durch sie gegenwärtig. Der Bilderkult der Ostkirche ist sinnenfälliger Ausdruck der im Geiste sich vollziehenden Begegnung mit dem bei der Schau der Ikone in gegenwärtiger Wirklichkeit erlebten Urbild. Den letzten Grund dafür gibt die Lehre, wonach der Logos bei der Menschwerdung eine individuelle Menschennatur angenommen und sich für immer zu eigen gemacht hat. Weil aber die menschliche Natur Christi nicht von einer eigenen menschlichen Person, sondern von der göttlichen des Logos getragen wird, deshalb wird diese in der Schau der menschlichen Gestalt auf der Ikone miterfaßt. Das Konzil von Nikaia 787 billigt es daher, wenn jemand bei der Verehrung der Ikone sagt: „Dieser ist Christus, der Sohn Gottes“. Die Ikone wird damit zum Unterpfand für die Wahrheit der Menschwerdung und Erlösung; denn nur als wahrer Mensch kann der Sohn Gottes im Bilde umschrieben werden. Wer sein Bild leugnet, leugnet seine Menschwerdung und damit die wahre Erlösung, das „Mysterium des Heilswerkes“. Wenn die Quellen die Christusikone „Gedächtnis“ (ἀνάμνησις, ἡμῆμιν) der Parusie des Logos auf Erden nennen, so bedeutet das nicht bloß eine Rückerinnerung an ein vergangenes Ereignis; vielmehr wird das Mysterium des fleischgewordenen Wortes durch die Ikone gegenwärtig mit seiner das Heil wirkenden Kraft; die Epiphanie des Logos wird in ihr erfahren und von den durch sie gewirkten Wundern bestätigt. Was Johannes von Damaskos, *De fide orthod.* IV 11 vom Kreuze Christi schreibt: „Wo sein Symbol, da ist er auch selbst“, das gilt auch vom Bilde; in ihm wirkt Christus selbst durch seine Kraft (δύναμις), die er dem Bilde mitteilt. Die Aufschrift des Namens des Urbildes auf der Ikone bedeutet die Epiklese des Urbildes d. h. dessen Herbeirufung und Gegenwärtigsetzung mit seiner Gnadenkraft; so wird die

²⁹ Vgl. oben S. 237 f. Sünnerott.

Ikone von der Parusie des heiligen Pneumas erfüllt (daher der Ausdruck *εἰκὼν πνευματικὴ*) und kann den Glaubenden heiligen. So ist die Christusikone im Sinne von Röm. 1, 16 „Evangelium“ und Heilsmysterium, dem Mysterium der Eucharistie unter- und zugeordnet, ja in bestimmter Hinsicht die Vereinigung mit Christus durch die Eucharistie zur Schau weiterführend. Denn der Herr wird in der Ikone geschaut, „wie wenn er gegenwärtig wäre“ (Symeon Stylites d. J.). Deshalb steht z. B. in San Michele in Affricisco (Ravenna) auf dem Buche, das der Herr trägt: *Qui vidit me vidit et patrem: Ego et pater unum sumus*. Die Bilderfeinde billigten nur die geistige Schau, die durch das Wirken des heiligen Pneumas in uns entstehe. Für die Väter aber geht der Weg zur Gottheit über die Menschheit Jesu und damit über das Bild, wie Johannes von Damaskos sagt: „Seine leibliche Gestalt betrachtend, umfassen wir . . . auch die Glorie seiner Gottheit“. In dieser mystischen Schau gewinnt der Mensch auch seine eigene Gottebenbildlichkeit zurück. Die Anbetung Christi im Bilde steht höher als die bloß innere, geistige Anbetung, weil sie eine Voraussetzung (wenn auch eine unvollkommene) der einstigen Anbetung von Angesicht zu Angesicht ist. Ein byzantinischer Hymnus singt: „Jener, der im Himmel thront, hat wahrhaft nun herabgeblickt auf uns durch sein verehrungswürdiges Bild. Unsichtbar den Cherubim dort oben, wird er — im Bild nach seiner Ähnlichkeit gestaltet von des Vaters makellosem Finger auf unsagbare Art — geschaut von jenen, denen gleich er ist geworden, durch das Bild, das gläubig und voll Sehnsucht wir verehren und so Heiligkeit erlangen.“ Soweit Koch.

Was von Christus als dem Bilde des Vaters gilt, das gilt analog von seinen Sakramenten. Christus hat sie, von der Welt scheidend und seinen Jüngern seine sichtbare Gegenwart nehmend, damit sie ihn um so sicherer in seiner göttlichen Gegenwart erkannten und besäßen, den Seinigen hinterlassen, damit sie in ihnen das Unterpand seines Daseins und Lebens nicht nur geistig erschauten, sondern geradezu fühlbar es tasteten, schmeckten und kosteten. Gewiß ist schon sein Wort, das er der Kirche übergab, voll von seiner Wirklichkeit; aber da es immerhin zu einer rein gedachten Gegenwart im Menschengeste verflüchtigt werden könnte, so ergänzte er den Logos durch das kultische Mysterium, das sinnenfällig von seiner wahren Menschwerdung kündigt. „Was am Herrn sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen“, sagt Leo der Große³⁰.

Wenn aber der fleischgewordene Logos und Sohn das gleichwesentliche Bild des Vaters ist, so müssen seine Sakramente, durch die wir ihm nach seinem leiblichen Scheiden nahen sollen, wie es einst durch seine Epiphanie im Fleische möglich war — man denke an die Worte: „Was von Urbeginn war, was wir gehört, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir schauten und unsere Hände berührten, vom Logos des Lebens . . .“ (I Joh. 1, 1) —, so müssen also seine Sakramente etwas von diesem Bildcharakter an sich tragen,

³⁰ *Sermo* 74, 2 (PL 54, 398); vgl. Jb. 8 S. 153 f.

den das „Bild des unsichtbaren Gottes“ besitzt. Soweit unbeseelte, freilich vom Logos Christi gedeutete und benannte und vom Pneuma der Gotteskraft erfüllte Elemente es vermögen, müssen sie die Kraft und Macht des Heilandes uns vermitteln und offenbaren. Das Sicht-, Hör- und Tastbare an ihnen ist transparentes Unterpfand göttlicher unsichtbarer Wirklichkeit. Was Johannes von Damaskos von der Christusikone sagt: „Ich schaute Gottes menschliche Gestalt, und das Heil ward meiner Seele“³¹, das muß erst recht von jenen Symbolen des Christusheiles gelten, die der Herr selbst eingesetzt und uns hinterlassen hat.

Wie aber das Fleisch des Herrn, d. h. seine menschliche Natur, nicht durch Mittelwesen hindurch (wie etwa in der falschen Gnosis der „Erlöser“ nur durch Mittelwesen mit dem Urgrund verbunden ist) uns den Vater abspiegelt, sondern gemäß dem Worte: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30) unmittelbar in Christus uns der Vater erscheint; wie auch gemäß dem kirchlichen Glauben die Ikone das Bild Christi nicht andeutet, sondern ist — so müssen auch die Sakramente, sichtbare Bilder des Heiles, uns im Symbole unmittelbar das Göttliche ergreifen lassen. Wie andererseits Gott in Christus erschienen ist, auch unabhängig von unserem Glauben; wie die Ikone nicht ein rein geistiges Bild in uns ist (wie die Bilderfeinde wollten), sondern vor dem Glauben da ist und eben deshalb im Glaubensgehorsam erfaßt werden kann, so müssen auch die Sakramente objektiv und aus sich das Heil enthalten, freilich zu dem Zweck, es uns durch den Glauben zuzuführen. Ferner: Wie das Sichtbare des Herrn, seine wahre Menschheit, uns der Weg zur Schau der Gottheit und Unterpfand seiner unsichtbaren göttlichen Gegenwart ist — *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur* —, wie also die Menschheit des Herrn das Symbol seiner Gottheit ist (*per incarnati verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit*³²), so sind auch die Sakramente Christi Bilder, Symbole, Mysterien zunächst durch ihre sichtbare Seite, nicht durch ihren unsichtbaren Wirklichkeitsgehalt: *ut quae visibilibus mysteriis sumenda percipimus, invisibili consequamur effectum*³³.

Unmittelbarkeit, Objektivität, Sichtbarkeit gehören also zum Wesen der christlichen Sakramente. Dadurch, daß sie diese Bedingungen erfüllen, sind sie wahre Symbole. Ja sie erfüllen die Wesensbestimmung des Symbols im höchsten Grade, da in ihnen die wahre Gottheit in Christus unter uns gegenwärtig ist. Auf ihrer

³¹ Zitiert bei L. Koch (Anm. 28) S. 452.

³² Präfation des Weihnachtsfestes im Röm. Meßbuch.

³³ Postcommunio vom Feste Christi Himmelfahrt. Über die polare Gegenüberstellung von *mysterium* — *effectus* und verwandte Ausdrücke vgl. Jb. 11 S. 37—45.

Unmittelbarkeit beruht wieder ihre Schlichtheit, Einfachheit und Natürlichkeit, wodurch sie für alle, den Gebildeten wie den Einfältigen, sicherer Weg zu dem unsichtbaren Gott werden. Das Auge des Glaubens sieht unmittelbar hinter dem Bilde, oder besser: im Bilde, die heilige Wirklichkeit des Heilswerkes. Es bedarf hier keines Umwegs über schwierige und gelehrte Gedankengänge, wie bei der Allegorie, die sich an das subjektive Denken und Fühlen wendet. „Die Allegorie legt den Hauptwert darauf, daß sie mit anderen Mitteln, Formen, Bildern etwas ausdrückt und lehrhaft darstellt, das Symbol lebt aber davon, daß es selbst etwas ist, daß es durch sein einfaches Sein und Dasein einen Wert darstellt; daß es gewissermaßen umweglos und phrasenlos ein Übernatürliches in sich verlebendigen will. Daher rührt die ungeheure, ja erschütternde Wortkargheit des Symbols, — die Allegorie aber ist gesprächig“³⁴.

Mit diesem Wesenszug des kirchlichen Sakramentes, der seine eigentliche Aufgabe, den Gläubigen einen Zugang zum Göttlichen zu schaffen, erleichtert, hängt es zusammen, daß die großen und einfachen Dinge der Natur und Kultur, die jedem Menschen zugänglich und faßlich sind (wenn auch ihre letzte Tiefe sich erst allmählich erschließt), als Elemente „den Mysterien dienen“³⁵. Licht, Feuer, Lufthauch, Wasser; die Hand, die Haltung, der Hauch des menschlichen Leibes — solche Naturwerke werden in der Liturgie zu Ausdrucksformen göttlicher Wirklichkeiten und Wirkungen. Aus der Kultur stammen etwa das Brot, das Öl, der Wein, die Gebärden des geistig gebildeten Menschen. Werk der Kultur ist auch die Sprache des Kultes. Aus der verschiedenen Verwendung dieser Symbole entstehen zusammengesetzte symbolische Handlungen, die aber wiederum ihren Inhalt in einer jedem verständlichen Form bieten. Inhalt dieser Kultakte kann in der christlichen Religion nur die Nachbildung des Christuslebens sein, wie uns z. B. Basileios d. Gr. lehrt³⁶:

„Der Heilsplan unseres Gottes und Heilandes mit dem Menschen ist die Zurückrufung vom Falle und Rückkehr zur Gotteseinheit nach der Entfremdung durch den Ungehorsam. Deshalb die Ankunft Christi mit dem Fleische, die Anweisungen im evangelischen Wandel, die Leiden, das Kreuz, das Begräbnis, die Auferstehung, auf daß der gerettete Mensch durch Nachahmung (*μιμήσεως*) Christi jene alte Sohnschaft erlange. Notwendig ist also zur Vollendung des Lebens die Nachahmung Christi, nicht nur nach dem Vorbilde seiner Milde, Demut und Langmut, die er im Leben bewies, sondern

³⁴ Anton L. Mayer, *Zur Wiedergeburt des altchristlichen Symbols* (Bened. Mschr. 20 [1938] 176—80) 177.

³⁵ Vgl. den Ausdruck der Wasserweihe im Röm. Rituale: *creatura tua mysteriis tuis serviens*.

³⁶ *Über das hl. Pneuma* § 35; vgl. auch Gregor v. Nyssa, *Großer Katechet. Logos* Kp. 35 (s. Jb. 14 S. 210 f.).

auch seines Todes selbst . . . Wie nun treten wir in das Gleichbild seines Todes ein? Mitbegraben mit ihm durch die Taufe“ usw.

In der Tat, könnte man das Sterben des alten Menschen und die Wiedergeburt zu einem neuen Leben einfacher und klarer ausdrücken als dadurch, daß man den Leib, frei von allen Zutaten der Kultur, in das Wasser untertaucht und dabei den Namen des dreifaltigen Gottes, der in Christus erschien und durch dessen Kreuz uns erlöste, über dem so Getöteten und Neuauflebenden spricht? Ein solcher Ritus drückt bei aller Einfachheit die Tatsache, daß der Mensch in Christus, und zwar in seinem Tode, getauft wird, d. h. an Christi Tod Anteil erhält, und daß er seinem höheren Teil gemäß auflebt und nun ein vergöttlichter Mensch ist, aufs klarste aus. Und doch ist der Ritus so tief und geheimnisvoll, daß allein die Erfüllung des Wassers mit der gebärenden Kraft des göttlichen Lebenshauches in einer langen Wasserweihe ausgesprochen werden kann, die das Mysterium des pneumabefruchteten Wassers in tiefer Theologia und Eucharistia besingt. Der Gläubige sieht hinter und in dem Bilde des Ritus die göttliche Heilswirklichkeit, in der Christus seinen Heilstod und sein neues Leben einem unerlösten Menschen mitteilt. Was am Christen geschieht oder was er an einem anderen geschehen sieht, ist unmittelbares Bild, und zugleich Verwirklichung, einer pneumatischen d. h. im Gottesbereiche geschehenden Heilstat, wodurch Christus ein neues Glied seinem Leibe einfügt. Es bedarf keiner komplizierten Gedankengänge, keiner „inneren“ Bilder neben den sichtbaren, um zu verstehen, was hier Gott wirkt — womit keineswegs gesagt ist, daß nicht diese so einfache Handlung unendliche Tiefen enthält. Es ist ja die Eigenart jedes wahren Symbols, zugleich verständlich und unerschöpflich zu sein.

Es fehlt hier der Raum, um dieselbe Erscheinung an den anderen Sakramenten und Mysterien aufzuweisen; für die Eucharistie vgl. Jb. 6 S. 132 f. Überall erweisen sich die christlichen Sakramente als eine *μίμησις* des Herrentuns und damit der Menschwerdung und der Oikonomia Christi. Sie nehmen jedes nach seinem Maße teil an den Eigenschaften der Inkarnation, und zwar ganz im Sinne der kirchlichen Lehre, d. h. an der Unmittelbarkeit der Gegenwart Gottes in der Kirche durch und in Christus. Diese Unmittelbarkeit des Bildcharakters der Sakramente abschwächen, Mittelbilder in sie einbauen, heißt die Menschen auf einen Umweg führen und die Erlösung in die Ferne rücken. Die Väter betonen immer wieder, daß die Erlösung zwar durch Christus geht, d. h. daß der Sohn Bild des Vaters ist und diesen uns offenbart, daß aber andererseits der Sohn mit dem Vater verherrlicht wird, d. h. daß der Sohn unmittelbares und volles Bild des Vaters ist, in dem wir den Vater selbst besitzen³⁷.

³⁷ Vgl. etwa Basileios d. Gr., *Über das hl. Pneuma* § 16 ff. § 21 heißt es: „Wer mich geschaut hat, hat den Vater geschaut“ (Joh. 14, 9), nicht das Bild noch die

*Per ipsum, cum ipso, in ipso*³⁸ gehören zusammen. Aber das *in ipso* schaltet nicht die anderen Formen aus: Christus, der im Gläubigen ist, dadurch, daß der Gläubige in ihm ist, ist auch ohne ihn und über ihm da. Wir haben oben immer wieder betont, daß der Gläubige in dem Sakrament die göttliche Wirklichkeit sieht. Das besagt aber nicht, daß das Sakrament nur im Gläubigen sich vollzieht, daß es in dem besteht, was in und an dem Gläubigen geschieht. Vielmehr wie Christus eine objektive, transzendente Größe ist, die auch ohne den Gläubigen da ist; wie das heilige Pneuma eine Gotteskraft ist, die auch ohne den Erfüllten vorhanden ist, so ist das Sakrament zwar des Menschen wegen da, aber nicht so, daß es primär und nur im Menschen ist. Vielmehr muß der Mensch sich dem Heilsereignis in Demut nahen und aus ihm schöpfen. Für den Menschen ist es ein Mit-tun, Mit-leiden, Mit-auferstehen d. h. ein Tun und Erleiden, das sich einem objektiv vorhandenen, mächtigeren Tun und Erleiden anschließt. Dieses Tun-Erleiden ist das Werk Christi selbst, das wir aber durch das sakramentale Bild hindurch erreichen. Denn das Sakrament ist nicht Selbstzweck und „Selbstand“, sondern Mittel, Bild, das seine ganze Kraft aus der Urheilstat zieht. Aber es ist nicht ein leeres Mittel, ein unwirkliches Bild. Vielmehr ist es als wahres Sakrament gefülltes, wirklichkeitsvolles Bild, weil es nur so den vom historischen Christus zeitlich und räumlich getrennten Gläubigen die Kraft und Gegenwart Christi vermitteln kann. Andererseits ist der Inhalt, die *res*, des Sakramentes nicht etwas Neues, etwa eine neue Opferung des Herrn, sondern jene Opfertat, die ein für allemal geschehen ist und das Heil gebracht hat. So haben wir im Mysterium wahrhaft und wirklich gegenwärtig das historisch vergangene Heilswerk; im Symbol besitzen wir unmittelbar das Urbild, die Urheilstat, nicht in ihrer bloßen historischen Gestalt, vielmehr als die Heilstat an der Menschheit, die Gott in Christus verwirklicht hat. Wir treten somit in das gewaltige Heilswerk Gottes ein, dessen Grundlegung im Leben und Sterben des Herrn geschichtlich vergangen ist, das aber in dessen himmlischer Herrschaft und ewigem Priestertum fort dauert bis zur Parusie und dann in das ewige Gottesreich übergeht. Die noch auf Erden pilgernde Kirche muß sich durch die Jahrhunderte hin auch dem Tode des Herrn anschließen können; deshalb erfolgt im Kultmysterium die Gegenwärtigsetzung zunächst des Todes des Herrn, „bis er kommt“ (I Kor. 11, 26), der aber als Übergang zum Leben in Gott nicht von seiner Auferstehung und Verklärung getrennt werden kann, die denn auch der den Tod verkündenden Kirche schon jetzt als An-

Gestalt (denn die göttliche Wesenheit ist frei von Zusammensetzung), vielmehr die Güte des Willens, der als mit der Wesenheit übereinstimmend, ähnlich und gleich, oder vielmehr als identisch in Vater und Sohn beschaut wird.“

³⁸ Vgl. den Abschluß des römischen Meßkanons.

geld und Erstling mitgeteilt werden. Die *hostia pura sancta immaculata* ist zugleich *panis sanctus vitae aeternae et calix salutis perpetuae*³⁹.

Der Charakter der Sakramente als eines unmittelbaren Zugangs zum Heile hängt ab von seiner objektiven Gegenwartsfülle. Wenn das Sakrament das Heil nicht zunächst objektiv enthielte, sondern erst am und im Menschen zustande käme, wenn seine Existenz also nur in das Innere des Menschen verlegt würde, so ginge die Gotteskraft durch ein Mittel hindurch, nämlich durch die Akte und inneren Bilder des Menschegeistes; diese inneren Bilder würden dann ihrerseits auf die göttliche Welt hinweisen. Die äußeren sakramentalen Zeichen hätten dann innere Sinnbilder neben sich; sie würden also selbst nur moralisch wirken, da sie die Gegenwart der Heilstat nicht enthielten. Da aber nach der Väterlehre und dem Thomismus die Sakramente physisch wirksam sind, so müssen sie zunächst objektiv und unmittelbar das Gottesleben enthalten, freilich nicht als eine selbstständige Größe neben der Urheilstat, sondern als deren *sacramentum* d. h. als die konkrete, wirklichkeitserfüllte Gegenwärtigsetzung des Heiles und der Heilstat im Symbol d. h. wirklichkeitsgefüllten Bilde, das uns das Urbild unmittelbar aufleuchten läßt, so wie die Herrlichkeit Gottes uns aufstrahlt im Antlitze Christi (II Kor. 4, 6). Auf der „Statik“ der sakramentalen Gegenwart des Heilswerkes baut die „Dynamik“ der sakramentalen Gnade auf. Deshalb sagt z. B. Basileios, *Über das hl. Pneuma* § 35: „Einer ist der Tod für die Welt, und eine ist die Auferstehung von den Toten; beider Typos ist die Taufe. Deshalb schloß der Kyrios, der Walter unseres Lebens, mit uns den Bund der Taufe, der den Typos des Todes und Lebens umfaßt.“ Das statisch-objektive und das dynamisch-subjektive Element sind in diesen Worten gut gekennzeichnet: Die Taufe ist das Symbol des Herrentodes, der durch sie auf uns angewandt wird, der deshalb zuerst im Sakrament vorhanden sein muß, um an uns seine Kraft zu zeigen. Es handelt sich nicht um ein dreifaches Sterben des Herrn: in geschichtlicher Wahrheit, im Sakrament und in uns, sondern um die eine Heilstat, die durch das Sakrament hindurch in uns wirksam wird.

Da es sich bei den Sakramenten um eine symbolische Gegenwärtigsetzung der Heilstat Christi handelt, d. h. um das wirklichkeitsgefüllte Zeichen zunächst geschichtlicher Ereignisse, so erweist sich auch bei diesem Symbol die eigentümliche Kraft aller sakralen Kunst im oben angedeuteten Sinne, daß sie nämlich aus dem in der Natur oder in der Geschichte sich vollziehenden Tatbestand den eigentlichen, dauernden, überzeitlichen Kern, mit Beiseitelassung der zufälligen und unwesentlichen Züge, herauszieht und so gewissermaßen die hinter der geschichtlichen Tat stehende Wirklichkeit hinstellt. Daher die merk-

³⁹ *Unde et memores* im röm. Meßkanon.

würdige Erscheinung, daß das Symbol, obwohl es als Bild für unser Denken hinter dem Urbild zurückzutreten scheint, doch tatsächlich die Urtat nicht nur an Wirklichkeitskraft erreicht, sondern sie geradezu übertrifft, da sie ja den Kern allein mit Weglassung der Begleiterscheinungen gegenwärtig macht und dieser nun in seiner Reinheit und Einzigkeit und Stärke wirken kann. Um innerhalb unserer Gedankengänge zu bleiben: Wer hätte wohl als Zeuge der Hinrichtung des Herrn daran denken können, daß sich hier ein Opfer, ja das erhabenste Opfer der Weltgeschichte vollzog, daß der Herr hier als Liturge auftrat und durch sein Blut als Hoherpriester in das Allerheiligste einging, um dort als Mittler für die Menschheit einzutreten und ihr das Leben Gottes zu schenken? Und doch zeigt das vom Herrn beim Abendmähle vorausgenommene und von den Aposteln wiederholte Mysterium, daß der Tod des Herrn ein kultisches Opfer, freilich im höchsten, pneumatischen Sinne, war. Indem der Herr aus dem Ereignis von Golgotha das „Mysterium des Glaubens“ schuf, hat er sich als höchster Symbolschaffer und damit als Künstler im göttlichen Sinne erwiesen. „Der gute Hirt hat sein Leben für seine Schafe eingesetzt, um seinen Leib und sein Blut zu unserem Mysterium (*in nostro sacramento*) zu wandeln . . .“⁴⁰.

Gottlieb Söhngen hat das Verhältnis von *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*⁴¹ behandelt. Da Viktor Warnach sich mit diesem und dem weiteren Hefte Söhngens⁴² schon weithin auseinandergesetzt hat⁴³, können wir uns hier darauf beschränken, zunächst Heft I im Lichte unseres III. Teiles zu betrachten. Das Hauptanliegen der Mysterienlehre, nämlich die kirchlichen Mysterien, vor allem die Eucharistie, aber auch die anderen Sakramente je nach ihrer Stellung und ihrem Maße, als das *sacramentum redemptionis*, d. h. als die Gegenwart des Heilswerkes in der Ekklesia, wieder klar hinzustellen, die Sakramente nicht zu bloßen „Gnadenmitteln“ herabzusetzen, hat S. wohl erkannt. Er schreibt I 79:

„Das Sakrament ist die sinnbildliche und doch wirkliche Gegenwart der Heilsgeschichte und der Heilszukunft, der Heilsbegründung und der Heilsvollendung“ und wendet sich I 54 gegen die Entwertung des sakramentalen Zeichens „zur äußerlichen Bedeutung einer zweckmäßigen und schönen Verpackung, in der die himmlischen Kraftstoffe eingehüllt sind und so sich geregelt verteilen und empfangen lassen“.

⁴⁰ Gregor d. Gr., *hom. in evang.* 14 (PL 76, 1127 ff.); vgl. auch Gregor v. Nyssa, *Jb.* 8 S. 196.

⁴¹ S. u. W. i. K. Grenzfragen zu Theol. u. Philos. hg. von A. Rademacher u. G. Söhngen Heft 4 (1937) (bei uns = I).

⁴² *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, ebd. Heft 6 (1938) (bei uns = II).

⁴³ *Zum Problem der Mysteriengegenwart* (Liturg. Leben 5 [1938] 9—39). Zu dem 1. Hefte Söhngens s. auch Mich. Schmaus, *Liturgische Erneuerung* (Catholica 6 [1937] 133—143). Weiterhin s. G. Söhngen, *Die Kontroverse über die kultische Gegenwart des Christusmysteriums* (Catholica 7 [1938] 114—149), die sich am Schluß (S. 140—9) auch gegen V. Warnach wendet (bei uns = III).

Jedoch scheint er selbst I 54 die neuere Verengung der Zeichenbedeutung auf die „Gnadenbewirkung oder Gnadenzuteilung“ mitzumachen. Wir haben oben S. 223 ff. erkannt, daß der *effectus* des Sakraments und damit die hinter dem sichtbaren Zeichen stehende unsichtbare Wirklichkeit zunächst das Heilswerk selbst und erst auf Grund dessen die Heilsgnade ist. Innerhalb des Sakramentes können wir das Mysterium oder Sakrament als solches, d. h. das sichtbare Zeichen, und die unsichtbare, durch jenes symbolisierte Wirklichkeit, den Sakramentsinhalt, unterscheiden⁴⁴. Das erste ist wesentlich sichtbar, da es ja sonst uns an die Materie gefesselten Menschen nicht auf Unsichtbares hinweisen könnte. Der Sichtbarkeit der Menschwerdung des Logos entspricht die Sinnenfälligkeit des Sakramentes. Auch die die Elemente ausdeutenden und Weihenden Worte sind sinnenfällige, weil hörbare Worte. *Accedit verbum* (d. h. das gesprochene Gotteswort) *ad elementum, et fit sacramentum* (Augustin, in Joh. 80, 3). Das Sakrament beruht ganz darauf, daß sichtbare Elemente und hörbare Worte zusammenwirken, um eine höhere Wirklichkeit, dem Gläubigen erkennbar, wenn auch unsichtbar, gegenwärtig zu machen. Weil das Sakrament zunächst eine sinnenfällige Tatsache ist, wird in den Gebeten der Kirche und der Lehre der Väter oft diese äußere Seite allein „Sakrament“ genannt, der die innere Wirklichkeit gegenübersteht, obwohl beide zusammen das volle Sakrament ausmachen. Jedenfalls beruht der Zeichencharakter des Sakramentes ganz auf seiner Sinnenfälligkeit, die auch auf die mit den Dingen und den Worten vollzogene Handlung sich erstreckt. Das Sakrament ist nach Augustin, *ep.* 105, 3. 12 *invisibilis gratiae visibilis forma; De catech. rud.* 26, 50 *signaculum rei divinae visibile, in quo res ipsa invisibilis honoratur*⁴⁵.

Dieser, aus der Menschwerdung des Logos strömende, sichtbare Charakter des sakramentalen Symbols, der zugleich ihm seine Unmittelbarkeit und Objektivität sichert, da es den Gläubigen ohne Umwege zu der unsichtbaren Wirklichkeit des Heiles führt, ist kaum mit der Lehre S.s zu vereinen, wonach der Bildcharakter des Sakramentes auch und in höherem Grade in dem unsichtbaren Inhalte des Sakramentes liegt. So heißt es I 54 f. (Sperrungen von mir):

„Das Sakramentszeichen, rein als Zeichen und nicht auch in seinem Wirkgehalt betrachtet, ist nämlich sinnlich und geistig zugleich; es hat eine sinnliche, sichtbare Erscheinung, und eine geistige, unsichtbare Bedeutung. So bezeichnet und bedeutet das sinnliche Zeichen zusammen mit seiner geistigen Bedeutung trefflich in einer Wirklichkeit und Geistigkeit der Gnade... Die unsichtbare

⁴⁴ Beispiele s. Jb. 11 S. 37 ff. Vgl. etwa Augustin, *In Joh.* 26, 11: *et nos hodie accipimus visibilem cibum: sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti; 12 quod pertinet ad virtutem sacramenti, non quod pertinet ad visibile sacramentum; 15 huius rei sacramentum... in dominica mensa praeparatur...; res vero ipsa, cuius sacramentum est, ...; 18 tantae rei sacramentum. 27, 11 carnem Christi... non edamus tantum in sacramento..., sed usque ad spiritus participationem manducemus..., etiam si multi modo vobiscum manducant temporaliter sacramenta...*

⁴⁵ Vgl. Fr. Diekamp, *Kathol. Dogmatik III*⁶ (1932) 4. Weitere unzählige Texte bei den Vätern und Theologen.

Zeichenbedeutung, die im Glauben ergriffen wird, bildet mithin auf uns hin gesehen die geistige Seite des Sakramentes, freilich in dem Sinne, daß die geistige Bedeutung des Zeichens nur auf die geistige Art der Gnade und ihrer Wirklichkeit hinweist . . .“

I 63f.: „Weil die Wirklichkeit, auf die das Sakramentszeichen hinweist, im Sakrament enthalten ist und so durch das Zeichen und in und mit dem Zeichen besteht, darum ist diese Wirklichkeit selbst wiederum zeichenhaft oder vielmehr sinnbildlich; und dies ist die innere Zeichenhaftigkeit oder Sinnbildlichkeit des Sakramentes. In der Eucharistie z. B. bezeichnen Brot und Wein unmittelbar den Leib und das Blut Christi; Leib und Blut ihrerseits, freilich im Zusammenhang mit ihrer getrennten Bezeichnung durch die beiden Gestalten, bedeuten unser Mahlopfer und Opfermahl und versinnbildlichen so weiterhin den Opfertod des Herrn . . .“

I 66: „Nicht nur das Zeichen, auch die bezeichnete Wirklichkeit, zum mindesten die unmittelbar bezeichnete, hat sinnbildliche Bedeutung; oder vielmehr die bezeichnete Wirklichkeit, als im Zeichen enthalten, und in die sinnbildliche Bedeutung des Zeichens einbezogen, nimmt an der sinnbildlichen Bedeutung des Zeichens, sie mit Wirklichkeit erfüllend, innerlich teil. Die volle sinnbildliche Funktion ist nicht in dem äußeren Zeichen allein beschlossen, sondern in dem äußeren Zeichen zusammen mit seiner inneren Wirklichkeit, wie beide das lebendige Ganze der Zeichenwirklichkeit sind . . . Brot und Wein, wie sie den Leib und das Blut des Herrn getrennt bezeichnen, vergegenwärtigen durch Bild und Wirklichkeit die Passion des Herrn. Die volle sinnbildliche Funktion kommt dem Zeichen erst im Zusammenhang mit seinem wirklichen Inhalt zu. Umgekehrt hat der wirkliche Inhalt des Zeichens seine Sinnbildlichkeit oder seinen Symbolcharakter nur in der Verbindung mit dem äußeren Zeichen und in der Teilnahme an dessen Bedeutung . . .“

I 89ff. faßt zusammen: „Die sakramentale Wirklichkeit (*res quae in sacramento continetur*) hat eine sinnbildliche oder darstellende, vergegenwärtigende Bedeutung. Und zwar ist dieser geheimnisvolle Sinnbildgehalt (*mysterium repraesentatum*) nicht nur äußerlich mit der sakramentalen Wirklichkeit verbunden, nämlich nicht bloß dadurch, daß jene Sinnbildlichkeit allein im äußeren Zeichen (*sacramentum tantum*) beschlossen ist. Zwischen dem bezeichnenden Zeichen (*sacramentum tantum*) und der bezeichneten und enthaltenen Gnadenwirkung (*res tantum*) gibt es noch ein Mittleres, das beides ist, nämlich bezeichnet und bezeichnend, bezeichnet durch das äußere Zeichen und seinerseits innerlich bezeichnend (*res et sacramentum*). Wir nennen dieses Mittlere kurz und treffend das innere Sakrament im Gegensatz zum äußeren Sakrament des äußeren Zeichens. Das innere Sakrament ist jene unmittelbar enthaltene oder verursachte Wirklichkeit, die in einer innerlichen, geistig-wirklichen Weise die sakramentale Gnade und die Heiligung bezeichnet. Oder“ [wenn wir von der Eucharistie absehen!]: „Das innere Sakrament ist die durch die äußere Bezeichnung unmittelbar bewirkte innere Bezeichnung des Menschen für die sakramentale Gnade und die Heiligung“. Besonders deutlich sei dies

bei den einen Charakter einprägenden Sakramenten der Taufe, Firmung, Priesterweihe. — Hier erkennt man den Punkt, von dem S.s „inneres Sakrament“ ausgegangen ist. Er preist als Verdienst L. Billots, daß er das „res et sacramentum“ als den Mittelpunkt jedes Sakraments herausgehoben habe, und geht selber noch weiter, indem er das „Anliegen“ anmeldet, „ob es nämlich nicht an der Zeit ist, das innere Sakrament auch für ein volles und tieferes Verständnis der sakramentalen Sinnbildlichkeit fruchtbar zu machen. Denn im inneren Sakrament wachsen sakramentale Wirklichkeit und sakramentale Sinnbildlichkeit zusammen in einer inneren, geheimnisvollen Einheit, kurz gesagt zur sakramentalen Symbolwirklichkeit.“ Diese sei „auszuwerten für die innere sinnbildliche Hinordnung der Gnadenwirkung auf ihre erste Ursache, auf Christus in seinem Heilswerke. Das innere Sakrament als die innere sakramentale Vermittlung zwischen dem Heilswerke Christi und dem Menschen ist sowohl ursächliche wie auch sinnbildliche Vermittlung, und zwar in beiderlei Hinsicht eine geistig-wirkliche Vermittlung . . .“ „Dem äußeren Sakrament entspricht das innere Sakrament, und zwar nicht nur in seiner inneren Wirklichkeit (res), sondern auch in seinem inneren Sinnbildgehalt, der von jener inneren Wirklichkeit unabtrennbar ist (res et sacramentum)“; so entspreche in der Taufe der äußeren Versinnbildlichung oder Vergegenwärtigung durch das Tauchen eine innere, geistig-wirkliche Vergegenwärtigung des Sterbens und Auferstehens des Täuflings mit Christus; ebenso in der Eucharistie der äußeren Vergegenwärtigung durch die Gestalten von Brot und Wein eine innere, geistig-wirkliche Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi durch dessen Fleisch und Blut als Mahlopfer und Opfermahl. Die innere Vergegenwärtigung geschehe durch geistig-wirkliche Nachahmung des Heilswerkes Christi. Diese sei kein an und für sich bestehendes Gleichbild zwischen der Urheilstat und der sakramentalen Wirkung in der Kirche, „sondern das innere Gleichbild besteht in und mit der sakramentalen Wirklichkeit, die so Wirkung durch Nachahmung oder Gleichgestaltung ist (effectus per imitationem), aber so, daß diese Gleichbildung das gestaltende Gesetz in der Wirkung ist; das sakramentale Gleichbild hat kein wesenhaftes oder substantiales, sondern ein pneumatisch-dynamisches Sein, d. h. das fließende Sein einer geistigen Wirkkraft“. „Dieser letzte entscheidende Satz“ sei noch so zu erläutern: „Das Sterben und Auferstehen Christi im sakramentalen Mysterium ist das Sterben und Auferstehen Christi, wie es sich am Täufling äußerlich und innerlich vollzieht . . . Der Mensch wird durch das Sakrament nicht zunächst einem sakramentalen Bilde der Heilstaten Christi gleichgebildet, wie wenn dieses Bild für sich im Sakrament da wäre; sondern der Mensch wird Christi Heilstaten selbst gleichgebildet, die als göttliche Kraft des Heiligen Geistes in einem pneumatisch-dynamischen Sein durch das Sakrament hindurchfließen in den Menschen oder in die Kirche hinein“ (I 93—5).

Mit Recht wendet sich S. I 93 gegen eine dreifache Heilstat Christi, nämlich eine geschichtliche, eine im geistlichen Leben des Christen und eine im Sakrament sich vollziehende. Daß die Mysterienlehre, die S. damit treffen will, eine solche nie gelehrt hat, hat V. Warnach genügend nachgewiesen⁴⁶.

⁴⁶ In dem Anm. 43 angef. Aufsatz 14—6.

Getreu der oben aufgewiesenen Bildtheologie lehrt die Mysterienlehre, daß die eine Heilstat durch das kultische Mysterium der Kirche und dem einzelnen Gläubigen zugänglich wird, so daß diese durch das Symbol des Sakramentes hindurch jene Heilstat berühren und sich zu eigen machen kann. Das Sakrament erscheint hier ganz im Sinne des Neuen Testaments und der Väterlehre als die Fortsetzung der Heilsökonomie in Christus. Irenaios v. Lyon schreibt im *Elenchos* V 16, 2 (vgl. *Epideixis* 22) ⁴⁷:

„In den früheren Zeiten wurde vom Menschen zwar behauptet, er sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, es wurde aber nicht sichtbar aufgewiesen (*ἐδείκνυτο*). Denn noch war der Logos unsichtbar, nach dessen Bild der Mensch geschaffen war. Deshalb verlor dieser auch so leicht die Gleichheit. Als aber der Logos Gottes Fleisch wurde, da bekräftigte er beides; denn er zeigte in Wirklichkeit das Bild auf, indem er das wurde, das sein Bild war, und er stellte die Gleichheit sicher hin, indem er den Menschen dem unsichtbaren Vater durch den sichtbaren Logos gleichmachte.“

So wie Jesus Christus das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes ist, so sind die Sakramente Christi sichtbare Symbole der unsichtbaren Heilstat. So wie der Gläubige in Christus unmittelbar den Vater sieht, so schaut er im Sakramente Christi unmittelbar die Erlösungstat. Einige Sätze des hl. Basileios, *Über das heilige Pneuma* § 45 sind hier lichtgebend:

„Weshalb sind, wenn (Vater und Sohn) einer und einer sind, dann nicht zwei Götter? Weil Kaiser genannt wird auch des Kaisers Bild, und nicht zwei Kaiser . . .; denn die Ehre des Bildes geht auf das Urbild über. Was hier nachahmenderweise das Bild ist, das ist dort natürlicherweise der Sohn. Und wie bei den Kunstwerken die Gleichheit in der Gestalt besteht, so besteht die Einheit bei der göttlichen, nicht zusammengesetzten Natur in der Gemeinschaft der Gottheit.“

Die christliche Symbolidee wird hier in ihrer letzten Begründung geschaut, nämlich in dem Bilde des Vaters in der Trinität, das der Sohn ist. Der Sohn, das Bild, ist dem Wesen nach eins mit dem Urbild. Ebenso ist nach Irenaios u. a. der menschengewordene Sohn das sichtbare Bild des Vaters, das diesen ganz wiedergibt, weshalb allein auch seine Schau den gläubigen Menschen zum Gleichbilde Gottes machen kann. Denn, wie Paulus II Kor. 3, 18 lehrte, „werden wir alle, die wir mit entschleiertem Antlitze die Glorie des Kyrios widerspiegelnd schauen, in das gleiche (des Kyrios) Bild umgestaltet von Glorie“. Wenn Paulus diese Umwandlung dem Pneuma zuschreibt, so erläutert uns Basileios dies a. a. O. § 47:

„Wenn wir durch Erleuchtungskraft unser Auge auf die Schönheit des Bildes des unsichtbaren Gottes richten (also auf Christus) und durch dieses zu der wunderbar schönen Schau des Urbildes emporgeführt werden, dann ist dort unzertrennlich vorhanden das Pneuma der Gnosis, das den Liebhabern der Wahrheitsschau die Schaukraft des Bildes in sich mitteilt, nicht von außen her aufzeigend, sondern in sich zur Erkenntnis hinführend. Denn wie keiner den Vater kennt außer dem Sohne, so kann keiner Jesus den Kyrios nennen außer im heiligen Pneuma (I Kor. 12, 3) . . .“

Zur wahren Schau des Urbildes im Bilde, sei es des Vaters im Sohne oder Gottes in Christus, sei es der Urheilstat im Sakrament, gehört also die

⁴⁷ Vgl. zu diesen Texten A. Strucker (a. Anm. 20) 84.

Gabe des Pneumas, die gottgeschenkte Erkenntnis. Diese ist das erforderliche „subjektive“ Element, bleibt aber dabei eine objektive Gabe, die sich der Seele mitteilt und ihr dadurch die Kraft zur höheren Schau gibt. Das objektive göttliche Pneuma wird Erkenntniskraft des Subjekts. So wenig aber die subjektive Erkenntniskraft ausreicht ohne die Erhöhung durch die objektive Gabe, ebensowenig genügt das „innere Sakrament“ ohne die objektive Gegenwart der Heilstat im Symbol. So wie im Sohne der Vater ist, wie in Christus Gottes Sohn ist, ohne daß dadurch zwei Götter entstehen, so ist auch im Sakrament die Heilstat Christi enthalten und gegenwärtig, ohne daß eine neue „sakramentale“ Heilstat neben die Urheilstat gestellt würde. Vielmehr sehen wir im Symbol die Urheilstat selbst, die deshalb in ihm so wahrhaft gegenwärtig ist, daß man von dem Sakrament mit Wahrheit sagen kann, daß es die Heilstat enthält. Deshalb können die Väter wie Gregor d. Gr. davon sprechen, daß Christus „im Mysterium wieder leidet“, obwohl Christus als Erhöhter leidensunfähig ist⁴⁸. Schon der Zusatz „im Mysterium“ wie der ganze Kontext zeigen, daß Gregor nicht an ein neues Sterben Christi innerhalb des Sakramentes denkt, wohl aber an die symbolisch-reale Gegenwärtigsetzung der Passion im Sakramente. Wie die Sonne, in die wir nicht schauen können, sich in jedem Tautropfen blitzend spiegelt, wie demnach jeder Tautropfen wahrhaft Sonnenlicht enthält — und doch gibt es nur eine Ursonne; alles andere sind Abspiegelungen —, so wird die Urheilstat, die uns geschichtlich unerreichbar ist, in dem symbolischen Ritus uns gegenwärtig und zugänglich.

Die Objektivität und Unmittelbarkeit des Mysteriums entsprechen also ganz der Väterlehre von der Trinität und der Heilsökonomie. Die durchaus nötige subjektive Seite der Aneignung des Mysteriums wird ebenso gewahrt, wie die Väterlehre durch die Lehre vom Pneuma, das als Gott über allen thront und sich doch mitteilt, diese Seite anerkennt. Der spätere Geist des Abendlandes begnügte sich freilich nicht mit dieser, die Transzendenz Gottes mit seiner Immanenz verbindenden Lehre. Er suchte, wie auf allen Gebieten, das menschliche, subjektive Element, das bei den Alten gewahrt, aber dem Göttlichen untergeordnet war, selbständiger herauszustellen. Diese Umstellung ging Hand in Hand mit einer Wandlung der Bildidee. Wie die abendländische Kunst seit der Gotik in dem Bilde nicht mehr ein Gegenwärtigwerden des Urbildes d. h. ein Symbol sah, sondern in ihm ein durch subjektive Gedanken und Empfindungen hindurchgehendes Mittel der Erinnerung und Vorstellung, also der Illusion, erblickte, wobei ein Stück der Natur oder Geschichte seinen eigentlichen Reiz in dem menschlichen Temperament findet, durch das hindurch man die Dinge sieht —, so sah man auch im Sakramente (abgesehen von der objektiven Gnadenwirkung *ex opere operato*) zunächst ein Erinnerungsbild an die vergangenen Heilsereignisse und einen erziehlischen Antrieb. Die Eucharistiefeier stellt nunmehr wohl den Leidenstod des Herrn dar, stellt ihn aber nicht objektiv hin; das Heilsereignis ist nur im Denken da; wirklich vorhanden ist nur die Gnadenwirkung. Um so erstaunlicher ist es, daß das kirchliche Dogma in den Zeiten, wo selbst die theologische Wissenschaft, zeitgeschichtlichen Strömungen folgend, den Bildcharakter der Sakramente abschwächte, an der objektiven Kraft der Sakramente festhielt, was am deutlichsten bei der Eucharistie ist, wo das Dogma von der Transsubstantiation

⁴⁸ S. die Texte Jb. 6 S. 173 f.; dazu 8 S. 219.

das alte und echte: „Dies ist mein Leib“ gegenüber dem modernen: „Dies bedeutet meinen Leib“ eisern festhielt. Damit rettete die Kirche die Schätze des alten sakralen Bilddenkens vor aller subjektiven Auflösung der späteren Jahrhunderte. Wenn die dogmatischen Festlegungen für die Eucharistie als Opfer und die anderen Sakramente nicht so eindeutig sind, so gibt uns das kein Recht dazu, die Eucharistie von den anderen Sakramenten so sehr zu trennen, wie das heute oft geschieht (vgl. I 98 f.). Im Gegenteil, da die Eucharistie die Mutter aller Sakramente ist⁴⁹, teilt sich ihre Objektivität den anderen Sakramenten mit. Wenn Brot und Wein in Kraft der darüber gesprochenen Worte Leib und Blut Christi sind, und zwar unmittelbar und objektiv, ohne das Mittelglied eines „inneren Sakramentes“, so ist diese objektiv-sachliche Gegenwart zum mindesten ein starker Hinweis darauf, daß auch die Gegenwart des Opfertodes Christi, den das Mysterium in realem Symbol „verkündet“ (I Kor. 11, 26), objektiv und sachlich vorhanden ist, und zwar logisch-sachlich vor dem Mitdenken und Mitfühlen der Gläubigen, freilich nicht ohne das Mittun dieser zu fordern. Ja die objektive reale Präsenz erhält ihre letzte Begründung in der Gegenwart des Opfertodes Christi. Zu einer pneumatischen Speise hätte die Gegenwart des verklärten Leibes des Gottmenschen genügt; wenn er aber unter den getrennten Gestalten des Leibes und Blutes erscheint und sich in dieser Form zu essen und zu trinken gibt, so will er sich als den im Heilsmysterium Geopferten hinstellen und aus seinen Todesleiden unsere Nahrung machen. Dazu aber ist es nötig, daß zunächst sein Opferleiden real-symbolische Gegenwart annehme, da wir von einem Opfer erst dann essen können, wenn es geschlachtet worden ist. Deshalb betonen die Väter, daß der Herr seine *immolatio* wieder hinstellt, um uns sich selbst zur Speise geben zu können. Schon diese Gedankengänge — abgesehen von den ausdrücklichen Zeugnissen der Schrift und Tradition — sprechen dafür, daß man nicht zwischen der „realen Präsenz“ und der Mysteriengegenwart des Opferaktes einen solchen Unterschied machen darf, wie S. das will⁵⁰.

⁴⁹ Vgl. S. Thomas, S. Th. III q. 83 a. 4: *In hoc sacramento (Euch.) totum mysterium nostrae salutis comprehenditur*. Da auch die anderen Sakramente die *salus* spenden, strömen sie alle in letzter Linie aus der Eucharistia.

⁵⁰ Diese von uns schon oft behandelten Gedankengänge können wir hier nur kurz wiederholen. — Eine prägnante Aussage über die Einheit von Kreuzes- und Meßopfer gibt das Röm. Meßbuch u. a. in der Sekret der *Missa de S. Cruce*: *Haec oblatio D. q. ab omnibus nos purget offensis, quae in ara crucis etiam totius mundi tulit offensam*. Es ist also dieselbe Opferung, die am Kreuze und auf dem Altare stattfindet; wie sie am Kreuze für die ganze Welt geschah, so hier für die versammelte Gemeinde. — Die zu geringe Berücksichtigung des Mysteriums führt bei S. II 20 f. zu einer Überbetonung der sakramentalen Konkomitanz: „Und es ist auch so, daß in der Eucharistie Jesus doch nicht im Zustande des Todes gegenwärtig wird; sondern gegenwärtig wird der erhöhte Herr, der im Himmel lebt . . . In der Eucharistie wird gegenwärtig der verklärte Leib, wie er durch Leiden und Tod hindurchgegangen ist . . .“ Nein, in der Eucharistie erscheint *vi sacramenti* der geopferte Herr; von seiner Verklärung ist im Bilde zunächst nichts vorhanden; wie sollte die Eucharistie denn auch sonst „Verkündigung des Todes des Herrn“ sein! Freilich steht hinter der sakramentalen Gegenwart des getöteten Christus die pneumatische Gegenwart des verklärten Herrn, der durch seinen Tod uns zum Anteil

Man hat gesagt, erst durch die Deutung S.s sei die Kirche in das Mysterium eingetreten. Man hat aber dabei die Kirche wohl zu wenig als objektive Größe gesehen und ihr Dasein zu sehr in das subjektive Denken und Fühlen der Kirchenmitglieder verlegt. Käme es in erster Linie auf die „innere, geistig-wirkliche Vergegenwärtigung des Sterbens und Auferstehens des Täuflings mit Christus“ oder „des Opfertodes Christi“ an und geschähe diese „innere Vergegenwärtigung“ durch „geistig-wirkliche Nachahmung des Heilswerkes Christi“, die „ein pneumatisch-dynamisches Sein, d. h. das fließende Sein einer geistigen Wirkkraft“ (I 92f.) hat, so wäre allerdings die „Kirche“ oder vielmehr die Seele subjektiv viel stärker an der Entstehung des Sakramentes beteiligt. Eine solche Ansicht würde daher der neueren anthropozentrischen und psychologischen Denkweise mehr zusagen. Ob sie aber der Auffassung der alten Kirche gerecht wird, ist zweifelhaft. Für die alte Kirche ist nicht nur Christus, sondern auch die Kirche eine objektive Größe, die von oben her, von Gott durch Christus im Pneuma aufgebaut wird⁵¹ und deshalb dem einzelnen Christen übergeordnet ist. Von dieser „Mutter“ empfängt die einzelne Seele den Glauben und die Sakramente. Diese sind also objektiver Besitz der Kirche und werden in der Seele empfangen und nachgebildet, nicht von ihr produziert. Christus hat als Bräutigam der Kirche Anteil an seinem Leben gegeben, aber es bleibt das Leben Christi. Gewiß wird das Denken und Fühlen auch der einzelnen Seele durch die Gnade des Hauptes aktiviert; das Pneuma Christi wird Pneuma der Einzelseele, aber diese wie die ganze Ekklesia bleibt immer abhängig vom Leben und Tun Christi, sie ist „Mitwirklerin“. So hat die Ekklesia als *dilecta sponsa*, wie das Tridentinum sagt, auch die Kultmysterien vom Herrn überkommen, stellt deren Ritus hin, ruft ihre Wirklichkeit und Kraft herab, empfängt ihre Lebensfrüchte — aber all dies in einer passiven Aktivität, die nichts „hat, was sie nicht empfangen hätte“ (I Kor. 4,7). Ohne Christus „kann sie nichts tun“ (Joh. 15,5). Nicht nur in seinem irdischen Leben, sondern erst recht jetzt in seiner Erhöhung wirkt immer zuerst Christus, damit die Kirche empfangend mitwirke. Dieses Mitwirken, das im Pneuma Christi geschieht, ist ein ganz lebendiges, angespanntes Mitwirken, so daß das persönliche, subjektive Element keineswegs zu kurz kommt; im Gegenteil erhält es seine Krönung durch die göttliche Führung. Sinn und Zweck des Kultmysteriums ist es gerade, alle Generationen in aktiver Form am Heilswerke Christi teilhaben zu lassen. Aber eben deshalb stellt er im Mysterium sein Heilswerk immer wieder hin, ist selbst in seiner Gemeinde als ihr Hoherpriester zugegen und läßt nicht bloß aus der Ferne seine Gnade wirken. Immer ist er der Herr und Bräutigam seiner Kirche, „immer lebend, um für uns einzutreten“ (Hebr. 7,25). Das tiefste Anliegen der Mysterienlehre, nämlich die urchristliche Lehre von der beständigen tätigen Gegenwart des Hauptes der Ekklesia in seinem Leibe sicherzustellen und sie der Frömmigkeit zu erschließen, wird durch die das Subjekt überbetonende Lehre der Neueren nur abgeschwächt. Wir können deshalb auch in den Darlegungen S.s, so ver-

an seinem Leben führt. Von hier aus erhält auch die Konkomitanz einen neuen und liefern Sinn.

⁵¹ Vgl. dazu auch A. Mayer, Jb. 14 S. 167 f.

dienstvoll sie für ein Durchdenken mancher Fragen sein mögen, keinen wesentlichen Fortschritt sehen. Das Heilswerk wird uns trotz der Betonung des „Innern“ tatsächlich ferner gerückt; der Hauptton wird doch wieder in das Tun des Menschen verlegt. Dadurch aber wird uns der Zugang zum Sakramente erschwert, obwohl doch nach dem alten Grundsatz *Sacramenta propter homines* es darauf ankommt, dem Gläubigen, auch dem einfachen, das Heil Christi so lebendig und konkret wie möglich nahezubringen. Der genannte Grundsatz erfüllt sich an der Mysterienlehre, die dem schlichsten Menschen durch sichtbare und sofort einleuchtende Symbole das zeigt, was im unsichtbaren Bereich des göttlichen Lebens geschieht, und zugleich dem erleuchteten Geiste Spielraum für die Versenkung gibt. Wie soll der einfache Gläubige in komplizierten Gedankengängen das „innere Bild“ finden, das ihm erst die eigentliche Welt des Sakramentes erschlösse? Wie soll andererseits der Tiefblick des „Gnostikers“, der das Göttliche selbst sucht, dieses erst auf Umwegen finden? Dem neueren Denken freilich, dem Gott „immer unbekannt“ blieb, genügt das Bild, wie Goethe sagt:

„Und deines Geistes höchster Feuerflug
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug“;

der Christ aber will nicht am Bild haften bleiben, sondern will durch jedes Bild hindurch das Urbild, Gott selbst, erkennen, wie ihm der Herr selbst verheißen hat mit den Worten: „Wer mich schaut, schaut den Vater“.

Wie aber der Herr der Vater ist, wie wir deshalb nicht mühsamer Denkprozesse bedürfen, sondern nur des Glaubens, um zum Urbilde zu gelangen, so ist auch das Sakrament in seiner Sichtbarkeit der unmittelbare Zugang zum Leben Christi.

„In dieser Salbung (des Saul durch Samuel) wird das ausgedrückt, was in der heiligen Kirche auch jetzt noch materiellerweise (*materialiter*) ausgeführt wird; denn, wer an eine hohe Stelle gesetzt wird, empfängt die Mysterien (*sacramenta*) der Salbung. Weil aber diese Salbung ein Mysterium ist, wird der Beförderte mit Recht äußerlich gesalbt, wenn er innerlich mit der Kraft des Mysteriums (*virtute sacramenti*) gestärkt wird. Wir wollen also zunächst genauer die Kräfte des Öles betrachten“⁵². Diese materiellen Kräfte werden dann symbolisch auf die sakramentalen Kräfte der Salbung ausgedeutet. Wir finden hier dieselbe Unterscheidung von *sacramentum* und *virtus sacramenti* wie oben bei Augustinus. Erst im Mittelalter fügte man dieser dem antiken Bilddenken wie der christlichen Lehre entspringenden Unterscheidung ein drittes mittleres Element bei: *res et sacramentum*, und zwar zunächst bei den Sakramenten, die einen Charakter einprägen⁵³. S. hat diese späte und ungeklärte Dreiteilung benutzt, um darauf sein „inneres Sakrament“ aufzubauen und daraus sogar das Wesen des Sakramentes zu deuten. Mir scheint es sicherer, bei der einfachen Größe und Klarheit der alten Lehre zu bleiben. Wie kompliziert die Sakramentenlehre sonst wird, wie sie selbst für einen Theologen, erst recht den einfachen Gläubigen kaum

⁵² Gregor M., *In libr. Regum* IV 5, 1 (zu I Reg. 10, 1).

⁵³ Vgl. Fr. Diekamp, *Kathol. Dogmatik* III⁶ (1932) 6, wo es u. a. heißt: „Es ist . . . nicht bei allen Sakramenten leicht festzustellen, worin jenes Mittlere, *res et sacramentum*, besteht“; ferner S. 24—30.

vollziehbare Gedankengänge auferlegt, haben schon unsere wenigen Zitate wohl genügend erkennen lassen⁵⁴.

II 47 faßt S. seine Lehre in seiner „ersten Gegenbehauptung“ zusammen: „Wenn die Kirche mit ihrem Hohenpriester Christus das Gedächtnis seines Opferlodes im Mysterium vollzieht, dann wird diese Heilstat hier und jetzt dadurch hingestellt, daß sie an uns und von uns innerlich mitvollzogen wird, innerlich, das heißt durch den lebenschaffenden Geist des Herrn“.

S. bekennt sich hier ganz klar zu seiner Ablehnung einer objektiven Gegenwart der Heilstat im Sakramente und verlegt das Zustandekommen des Sakramentes in das Innere des (einzelnen) Menschen. Unklar ist es, wie er trotzdem von einem Mitvollziehen sprechen kann. Wenn ich im Theater sitze und ein Schauspiel miterlebe, so kann ich das nur auf Grund des wirklichen Spieles. Wenn ich aber in mir ein illusionäres Spiel denke, so ist das kein Mitvollzug. Auch die Deutung von „innerlich“ als „durch den lebenschaffenden Geist des Herrn“ ist unklar. Ist dieser Geist das objektive göttliche Pneuma Christi, das doch wie Christus selbst eine uns zunächst gegenüberstehende Größe ist, an der wir nur teilhaben können, deren Tätigkeit wir also mitvollziehen, oder ist es unser, wenn auch durch die Gnade erhöhter, Geist?

Den Ausdruck „im Mysterium“ erklärt II 47 Anm. 56 zunächst scheinbar im traditionellen Sinn: „in einem Bilde, durch das (in geistlicher Wirklichkeit) gegenwärtig gesetzt wird, was es versinnbildlicht“. Der Zusatz in Klammern gibt freilich dieser Erklärung einen ganz neuen Sinn. „Mysterium“ erhält im Laufe der Darstellung S.s eine vom „Kultmysterium“ ganz abweichende Bedeutung. Die scheinbare Übereinstimmung mancher Sätze S.s mit der traditionellen Mysterienlehre wird dadurch zu einem Gegensatz. So heißt es II 51 f.:

„Die Heilstat Christi, diese geschichtliche Tatsache birgt zugleich ein Mysterium in sich, das Mysterium göttlichen Lebens, und dieses göttliche Mysterium ist geistlich und so über Raum und Zeit erhaben; das Mysterium des göttlichen Lebens ist und bleibt aber ein solches, das durch die Geschichte und ihre Tatsächlichkeit hindurchgegangen ist...“

Nun besagt auch die Mysterienlehre, daß die Oikonomia Christi zwar in der Geschichte sich vollzog (bis zur Passion), aber auch in die Ewigkeit hineinragt; daß sie als Tat des Gottmenschen eine übergeschichtliche Bedeutung hat, daß sie Heilsgeschichte, d. h. Tat Gottes an der Menschheit, ist; daß sie also ein Einbruch aus der Ewigkeit in diese Zeitlichkeit ist. Aber der Tod des Herrn war ein geschichtliches Ereignis, und diesen Tod begehen wir in erster Linie im Kultmysterium. Es ist also deutlich das Urmysterium, d. h. die Christus-Oikonomia, zu unterscheiden vom Kultmysterium. Dieses ist das *sacramentum*, d. h. die kultische Begehung jenes. Das Kultmysterium hat als Bild (im oben dargelegten Sinne) die Kraft, das Wesentliche der

⁵⁴ Daß wir nach der langen Periode des Subjektivismus heute wieder zur Unmittelbarkeit des Bildcharakters zurückkehren, beweisen wohl Sätze wie die von Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis*: „Das, was erscheint, ist die Wirklichkeit selbst, was die Kunst zeigt, ist die Wahrheit selbst“; vgl. dazu Dolf Sternberger, *Frankf. Ztg.* Nr. 238/9 vom 12. V. 1940.

Heilstat, eben ihre ewige Heilsbedeutung, aus dem geschichtlichen Ereignis herauszudestillieren und im Symbol dar- und hinzustellen. Durch den Ritus ist es daher möglich, die geschichtliche Heilstat, die als Geschichte vergangen ist, als Heilstat jeder Generation unmittelbar zugänglich zu machen. Entscheidend aber ist für das ganze Heil der Tod des Herrn. Immer wieder verkünden deshalb Schrift, Liturgie, Väter den Tod des Herrn, freilich als Heilstod (und deshalb mit der Auferstehung wesenhaft verbunden), als den Kerninhalt des Kultmysteriums: *mortis Dominicae mysteria*. Durch die Umdeutung S.s wird nicht der Tod Christi, seine Heilstat, sondern das zeitlose göttliche Leben zum Kerninhalt des Mysteriums. S. glaubt vielleicht damit der Schwierigkeiten überhoben zu sein, die sich aus einer Gegenwärtigsetzung einer vergangenen Tat zu ergeben scheinen (obwohl er diese „Denkschwierigkeiten“ ablehnt); vielleicht glaubt er auch dadurch die stete Gegenwart des „Mysteriums“ leichter annehmbar zu machen. Aber wir dürfen nicht an der Tradition vorbeigehen, wonach wir in der Eucharistia (und entsprechend in allen Mysterien) zunächst die Passion des Herrn besitzen und begehen. II 28—36 hat S. seinen Begriff vom „Mysterium“ näher entwickelt, wobei die scheinbare Nähe seiner Ausdrücke zur Mysterienlehre nicht über den grundlegenden Unterschied hinwegtäuschen darf. So heißt es II 32: „Wirkliche Gegenwart wird im Gedächtnis der Passion nicht der Tatsachenverlauf, sondern das Mysterium“. II 33: „Der Tod des Herrn wird in seinem Heilsgeheimnis wirklich hingestellt, nicht in seinem blutigen Geschehen tatsächlich wiederholt“. (Letzteres ist durchaus richtig, schließt aber die Wiederhinstellung des wirklichen Todes als Heilstat nicht aus.)⁵⁵ Klarer schon zeigt sich der Unterschied, wenn II 33 Christus als Träger des kultischen Mysteriums zurücktritt: „Wie der irdische Jesus ein mal der geschichtliche Träger war für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an Christus selbst, so ist nunmehr seine Kirche der geschichtliche Träger für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an den Christgläubigen“. II 36: „Gegenwärtig gesetzt wird der am Kreuze ein für allemal vollbrachte Opfertod des Herrn in einem nachahmenden Gedächtnis, das an und von seinem mystischen Leibe vollzogen wird durch die wesenhafte Gegenwärtigsetzung des Opferleibes und Opferblutes Christi“. Dieser Satz erinnert ganz an jene spätmittelalterliche Verengung, die S. doch mit überwinden will: Die Messe besteht wesentlich in der Bewirkung der realen Präsenz, wobei die Gemeinde oder die Seele ein Gedächtnis des Opfertodes Christi innerlich durchführt. Daß dabei von der kultischen Gegenwärtigsetzung der Opfertat Christi am Kreuze, die doch die Messe erst zum wahren und eigentlichen Opfer macht, nichts übrigbleibt, zeigt II 52: „Die geschichtliche Tatsache

⁵⁵ Ganz schief ist es (wie auch V. Warnach [s. Anm. 43] 15 f. festgestellt hat), wenn S. II 63 (vgl. auch 81 ff.) sagt, nach der Mysterienlehre „müsse“ „der verklarte Christus, und zwar sein himmlischer Leib“, „immer wieder hier und jetzt sterben“! Hat S. nicht z. B. Jb. 13 S. 169 f. gelesen, wo ausdrücklich das Gegenteil von dem gesagt wird, was S. mir imputiert, ja wo ich im voraus die Behauptung S.s ablehne! Der Gegenbeweis S.s beruht also zum großen Teil auf einer unrichtigen Behauptung! — II 59 zitiert das Tridentinum Sess. XIII cp. 1 (Salvator . . . sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit) so: „der verklarte Leib Christi ist 'realiter [!] praesens sua substantia' . . .“

(des Kreuzestodes) ist und bleibt Vergangenheit; aber das göttliche Mysterium des Herrn, der lebt als der durch den Kreuzestod Hindurchgegangene und Erhöhte, ist stete Gegenwart, eine hier und jetzt, nämlich im Himmel und in der Ewigkeit daseiende Wirklichkeit, kurz gesagt himmlisch-ewige Wirklichkeit. Diese himmlisch-ewige Wirklichkeit des Christus- und Kreuzesmysteriums wird durch ein heiliges Gleichbild, das von dem göttlichen Leben jenes Mysteriums erfüllt ist, auf uns gleichsam übergepflanzt, so daß wir in der Geisteskraft des göttlichen Mysteriums mit Christus seinen lebenspendenden Tod wirklich und wirksam mitvollziehen. . . .“ Wie verhält sich diese Auffassung zu der Tatsache, daß wir in der Eucharistiefeier nach Paulus I Kor. 11, 26 „den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt“? Die Feier S.s wäre doch eine Verkündigung des Lebens Christi, und zwar seines Lebens in der Ewigkeit, in einem „geschichtslosen, ewigen Sein“ (II 66); die Feier eines solchen „göttlichen Heilsgeheimnisses, das durch die geschichtliche Tat ein für allemal vollbracht und so göttliche Heilsgegenwart geworden ist“ (II 75), würde aber doch nach der Parusie nicht aufhören, sondern erst recht beginnen! — Wie verhält sich diese Auffassung weiter zu der paulinischen Lehre vom Christumysterium, wonach dieses in dem ganzen Heilswerke Christi besteht, und nicht bloß in dem Sein der Person des verklärten Gottmenschen als solcher oder in dem Abschluß der Oikonomia in der Ewigkeit? Wie verträgt sie sich mit der Gleichgestaltung mit Christus, die doch zunächst in der Nachahmung des Todes Christi besteht? „Alle, die wir in Christus getauft sind, sind in seinem Tode getauft“, sagt Paulus, Röm. 6, 3, und schließt damit ausdrücklich ein Getauftsein in der Person Christi des Verklärten aus! Erst aus der Teilnahme am Tode und Grabe des Herrn geht die Teilnahme an seinem Leben hervor (ebd. 4 ff.). Wir, die wir noch nicht verklärt sind, die wir noch in der Sündengefahr leben, bedürfen in erster Linie der „Gleichgestaltung mit dem Tode“ Jesu und gelangen nur so zur „Auferstehung von den Toten“ (Phil. 3, 10). Deshalb verkünden die Mysterien zunächst, wie unzählige Zeugnisse der Liturgie, Väter und Theologen bezeugen, den Tod des Herrn. Diese Lehre gibt dem kirchlichen Kulte den ungeheuren Ernst und eine ergreifende Lebensnähe, weil sie den Sühnetod lehrt. Durch sie steht das Kreuz wirklich beherrschend in der Mitte des neuen Paradieses, der Kirche, als der wahre Todes- und damit Lebensbaum, „damit dort, wo der Tod entsprang, das Leben auferstehe“ (Praefatio crucis), und zwar durch den Tod dessen, der das Leben ist und sich aus Agape in den Tod begab, um durch seinen Tod den Tod zu besiegen und das neue ewige Leben zu schenken. Deshalb ist das Meßopfer, so sehr es den Tod darstellt und hinstellt, zugleich Quelle des Lebens, aber erst durch den Tod hindurch. Nimmt man ihr das Symbol des Todes und damit die symbolisch-reale Gegenwart des Opfertodes Christi, so nimmt man ihr ihre eigentliche Bedeutung und Kraft. Das Christusleben wird damit nicht geleugnet, aber als Frucht und Ergebnis des Todesmysteriums hingestellt, wie es ja auch in seiner Fülle erst denen gegeben wird, die den verklärten Herrn schauen. Das *mysterium fidei* ist wesentlich an den geschichtlichen Jesus gebunden, den Menschgewordenen, Erniedrigten und Gekreuzigten; dies findet seinen Ausdruck darin, daß es das Kreuz und den Tod enthält und erst durch diese hindurch zum aionischen

Leben führt, so wie unser Weg über den Menschen Jesus zum Gott Jesus Christus führt. Diese Überlegungen beweisen, daß wir, indem wir die sakramentale Gegenwart des Opfertodes Christi in der Eucharistie festhalten, auf dem festen Boden der echtsten christlichen Lehre stehen, da diese im Kreuze des Herrn ihren Mittelpunkt findet. Wenn aber der Herr durch sein Mysterium uns die Möglichkeit gibt, uns seinem Kreuze und Tode gleichzugestalten, so ist er es, der uns gestaltet, freilich mit unserer freien Zustimmung und Hingabe, wie Paulus Phil. 3, 10 sagt, er werde „gleichgestaltet seinem Tode“ (συνμορφιζόμενος), nicht er gestalte sich dem Tode Christi gleich (das hieße *συνμορφίζων μεαντόν*); auf letzteres aber kommt die Ansicht S.s hinaus, wenn er z. B. II 54 f. schreibt: „der Opfertod des Herrn wird dadurch gegenwärtig gesetzt, daß er sich an uns im Mysterium [!] auswirkt, indem unser Tun mit Christi Heilstat gleichgestaltet und so in diesem Tätigsein das Kreuzesmysterium geheimnisvoll nachgeahmt wird“. II 58 heißt es, in der Taufe werde „der Tod Christi dadurch vergegenwärtigt, daß er am Täufling durch dessen geheimnisvolle Gleichbildung mit Christi lebengebärendem Tod wirksam dargestellt wird“. Nicht Christus also ist es, der den Täufling nach sich gestaltet, sondern der Täufling ahmt den Tod Christi nach; wie das geschieht, bleibt, mir wenigstens, unklar. II 59 sagt S.: „Das sakramentale Sein ist Sein unseres geheimnisvollen Mitvollzuges mit dem Heilswerk Christi“. Daß man aber daraus nicht schließen darf, daß das Heilswerk sakramentalerweise von Christus vollzogen werde, so daß die Kirche sich diesem Vollzug anschließen kann, zeigen gleich die Sätze II 60, wonach die wirkliche Gegenwart der Opfertat Christi im Sakrament dieses zu „etwas Absolutem“, zu einem „neuen“ Vollzug des Opfers Christi machen würde. Basileios hat uns darauf schon oben geantwortet, daß der Sohn als Bild des Vaters keinen zweiten Gott bilde, daß das Kaiserbild und der Kaiser zusammen der eine Kaiser sind. So ist auch die Christustat und ihr *sacramentum* eins, und gerade wegen dieser Einheit ist das Sakrament die Urheilstat. Wäre es anders, wäre das Sakrament verschieden von der Urat, dann hätten wir in ihm etwas Neues. So verfällt gerade S. der Gefahr, die er aus der Mysterienlehre ableitet! Diese allein hält die Einzigkeit des Kreuzesopfers Christi, aber auch den wahren Opfercharakter der Messe fest, weil sie in der Messe das sakramentale Bild des Kreuzesopfers sieht.

Die weiteren Ausführungen S.s zeigen, wiederholend und zusammenfassend, klar, daß er im Grunde nicht über die *Effectus*-lehre der neueren Theologie, die er doch selbst als unzureichend erkannt hat, hinauskommt, wenn er z. B. schreibt (II 69 f.)⁵⁶:

⁵⁶ Vgl. besonders hierzu V. Warnach [s. Anm. 43] 21—33. — Da S. III 147—9 Warnach teilweise für seine Ansicht in Anspruch nimmt, ermächtigt mich dieser zur Veröffentlichung folgender Zeilen: Zu Liturg. Leben 5 (1938) 25 f.; 37 f.: „Wenn an diesen Stellen die Mysteriengegenwart als 'Erscheinung' bezeichnet wird, so ist hiermit die sachliche Gegebenheit oder 'Gegenwart' einer höheren Wirklichkeit in anderer als der ihr eigentümlichen Seinsweise gemeint, etwa die Gegenwart des Göttlichen im raum-zeitlichen Bereich. Es soll durch diese Bezeichnung die Heilstat nicht als eine im Himmel schwebende 'platonische' oder gar abstrakte Idee hingestellt werden, die sich im Kultsymbol abbilde; vielmehr soll dadurch deutlich werden, wie im kultischen Mysterium die Heilstat selbst als ein Geschehen gegen-

„Der sakramentale Effekt oder die durch das Sakrament hervorgebrachte Wirklichkeit, diese nicht in nackter Dinglich-

wärtig werde, ohne daß ihre Einmaligkeit in Frage gestellt oder eine an ihr sich vollziehende Veränderung angenommen werden müßte. Diese Auffassung entspricht zwar der Bedeutung, die der Terminus 'Erscheinung' im philosophischen Denken besitzt, aber nicht ganz dem Bedeutungsgehalt von *ἐπιφάνεια* im antiken und frühchristlichen Sprachgebrauch. Gewiß bedeutet dieses Wort auch hier wie das ihm nahestehende *μυστήριον* eine Gegenwart des Göttlichen in niedrigerer Seinsweise, jedoch mit dem Charakter des Offenbarwerdens unter sinnlich wahrnehmbarer Gestalt, während *μυστήριον* in erster Linie die unter Symbolen verhüllte Gegenwart besagt. Von *ἐπιφάνεια* spricht die Heilige Schrift und Vätertradition meist nur, wenn Gott selbst persönlich, insbesondere durch die Menschwerdung gegenwärtig wird oder seine Macht durch einen übernatürlichen Eingriff (Wunder) offenbart; hingegen bedeutet *μυστήριον*, wenn es eine kultische Note trägt, die Gegenwart Gottes und seines Heilswerkes im Ritus, den die Kirche vollzieht. Allerdings muß man mit den Kirchenvätern an einer gewissen Analogie zwischen der 'Epiphanie' des Logos im Fleische und seiner Gegenwart im Kultmysterium festhalten. Zudem kann nicht geleugnet werden, daß die *ἐπιφάνεια* noch keine völlige Offenbarung wie die endzeitliche *παρουσία* bedeutet, und daß andererseits *μυστήριον* wenigstens mittelbar eine kundgebende Funktion übernimmt. Dennoch wird man wegen jener nicht unwesentlichen Akzentverschiebung das Wort *ἐπιφάνεια* besser nicht ohne weiteres für 'Mysteriengegenwart' einsetzen und diese eher als 'sakramentale Seinsweise im Kultsymbol' oder auch als 'Erscheinung' im ontisch-phänomenologischen Sinne beschreiben". Zu ebd. 37: „Die hier gebrauchte Unterscheidung zwischen dem 'Pascha' oder dem 'Übergang des Herrn von dieser Welt zum Vater' und dem 'pneumatischen Geschehen', dem eigentlichen Opfer 'in dem aionischen Geiste' ist eine inadäquate (zwischen Ganzem und Teil). Man hat daher unter dem ersten Gliede das gesamte Heilswerk mit seinen konkreten, äußeren Umständen und unter dem zweiten das eigentliche Heilswerk (Tod und Auferstehung Christi) in seinem Wesenskern zu verstehen. Nun sind die äußeren Umstände für die kultische Feier und überhaupt für die Heilsgeschichte nebensächlich; es ist ja für die Erlösung der Menschheit ohne Belang, wer z. B. die Soldaten gewesen sind, die Christus gekreuzigt haben; wesentlich ist nur, daß Christus einmal in der Geschichte („unter Pontius Pilatus“) gelitten hat. Daher wird man klarer folgendermaßen unterscheiden (*divisio adaequata*, zwischen zwei sich ausschließenden Teilen): 1. Die äußeren, geschichtlichen Begleitumstände des Sterbens Jesu, die ein für allemal vergangen sind, und 2. den einmal in der Geschichte verwirklichten Heilstod Christi mitsamt der Auferstehung, worin sich eben das 'Pascha' vollzogen hat, d. h. die Verwandlung der irdischen Existenz Jesu in die Herrlichkeit des Kyrios. Dies ist das eigentlich heilsgeschichtliche Ereignis, das als gottmenschliche Tat den Bann der begrenzenden Zeit gebrochen hat und im Kultsymbol als solches gegenwärtig wird, freilich nicht in natürlich-historischer, sondern in sakramental-überzeitlicher Seinsweise. Das äußere Symbol (Sakrament als 'Zeichen') geschieht zwar hier und jetzt in dieser oder jener konkreten Gemeinde; aber die Heilstat selbst wird nicht wieder von neuem in der Geschichte vollzogen — Christus ist nur einmal gestorben —, sie wird auch nicht selbst wieder unmittelbar in die Zeit 'hineingestellt', sondern 'in mysterio', d. h. in einer Raum und Zeit nicht unterworfenen Seinsweise, gegenwärtig und somit uns, die wir zwar in der Zeit sind, zugänglich. Auf Grund unseres gläubigen Mitvollzugs der Kultsymbole treten wir unserm pneumatischen Sein nach aus der Bindung in Raum und Zeit heraus und begegnen so der sakramental, also jenseits der raum-zeitlichen Trennung gegenwärtigen Heilstat, um 'mit Christus' sterbend und auferstehend in sein 'Pascha' einbezogen zu werden.“

keit, sondern in ihrer vollen Geistigkeit verstanden, erstrahlt in einer inneren und wahren 'Christusbildlichkeit', die von der äußeren Sinnbildlichkeit des Sakramentes angezeigt wird . . . Diese Christusbildlichkeit macht die innere Form oder geistige Gestalt des sakramentalen Effektes aus . . ." und II 89 offen zugibt, daß er „eine solche Effektheorie“ vertrete.

Stellen wir zum Schluß der komplizierten Theorie S.s noch einmal in aller Kürze die alte⁵⁷ Mysterienlehre gegenüber, so kann

⁵⁷ Da S. II 77—89 und III 129—146 den Traditionsbeweis für die Mysterienlehre nur sehr teilweise und mit unzureichenden Gründen (man beachte z. B. sein Mißverständnis des „himmlischen Opfers“ bei Theodor v. Mopsuestia II 87) angreift, begnüge ich mich hier damit, auf die Antwort V. Warnachs [s. Anm. 43] 22 f. hinzuweisen wie auf die Erklärung M. Schmaus' [s. Anm. 43] 137, „daß in der Eucharistia nach der Väterlehre ein Mehr an Wirklichkeit anzunehmen ist in der Richtung auf Casels Anschauung hin“; vgl. auch W. Goossens bei S. III 137. Man muß, worauf ich schon Jb. 13 S. 134—7 hinwies, die Väter aus ihrer Welt, d. h. der antiken Denkweise und der christlichen Offenbarung, erklären. Übrigens gesteht S. III 134 f. den Traditionsbeweis zu, da er schreibt: „Sicher ist, daß die Väter folgendes einhellig bezeugen: „Was sich an Christus tatsächlich ereignet hat, ein und dasselbe ereignet sich durch die sakramentalen Mysterien auch an uns Christen, freilich in einem Bilde, aber in einem Bilde, das die Sache wahrhaft enthält. Einstimmiger als in dieser Lehre kann der unanimis consensus Patrum nicht sein . . .“ und als Konklusionstheologie nur „eine sakramentale Existenz des Heilswerkes unabhängig von seinem sakramentalen Vollzug an uns“ erklärt, wie sie die Mysterienlehre nie behauptet hat! Deñ das Sakrament hat ja seinen Wesenszweck darin, daß das Heilswerk nunmehr an uns vollzogen werde, freilich nicht in dem Sinne, den S. diesem „an uns“ gibt und der aus neuem Denken hervorgeht, was man eher als „Konklusionstheologie“ bezeichnen könnte, da es dem alten Christentum fernliegendes Denken in die alten Zeugnisse hineinträgt. Wenn die alte Liturgie und die Kirchenväter aus der Tradition der Kirche heraus die kurzen Schriftworte des Herrn und der Apostel auseinanderlegen und entfalten, so ist das keine „Konklusionstheologie“, sondern Kerygma des Dogma, da nichts von außen in die Überlieferung hineingetragen wird. Man vgl. dazu die Vätertexte, die ich Jb. 6 S. 113 ff., 8 S. 153 ff., 13 S. 99 ff. sammelte.

An der Hineintragung neueren Denkens in die alte Lehre leidet auch der an sich sympathische Versuch von Jos. Büttler SJ, *Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie* (Zschr. f. Kath. Theol. 59 [1935] 546—71) auszuwerten. Vf. meint, wenn man in dem Sterben Jesu „den Akt seelischer Hingabe“ verstehe und so „diesen für die Beurteilung und das Schicksal der Mysterienthese entscheidenden Schritt der Vergeistigung der Todesauffassung“ tue, so könne man einen weiteren Schritt folgen; auch die weiteren Phasen des Lebens Jesu „müßten gedeutet werden als die fortdauernden seelischen Akte des Gottmenschen, die insofern heute noch dauernde Heilstat wären“. So könne man „das ständig aktuelle Festhalten der menschlichen Natur durch das Wort . . . Menschwerdung nennen“ oder den „ständigen Akt, durch den das Wort die im Tode getrennten Wesenselemente der menschlichen Natur, Leib und Seele, zu unsterblicher Lebensfülle eint, Auferstehung“, und „alle diese Akte“ würden „mit der Seele und der Gottheit des Gottmenschen und dem Leib, der wenigstens Objekt jener Akte ist, in der Eucharistie gegenwärtig“. Man sieht sofort, daß bei einer solchen Umdeutung heilsgeschichtlicher Ereignisse von der objektiven Gegenwart des Heilswerkes, wie sie die Tradition bezeugt, und speziell des wahren Todes Christi (vgl. Hebr., Trident.), nichts übrig bleibt. S. 560 berührt sich eng mit Söhnen: „die Heilstat Christi

uns dabei Basileios d. Gr. Helfer sein, der *Über das hl. Pneuma* § 64 von der Heilsökonomie schreibt:

„Wie der Vater im Sohn geschaut wird, so der Sohn im Pneuma. Die Anbetung im Pneuma (Joh. 4, 24) weist auf die Tätigkeit unserer Vernunft hin, die wie im Lichte sich vollzieht . . . Wie wir nun von einer Anbetung im Sohne sprechen, die in einem Bilde Gottes des Vaters geschieht, so auch von einer im Pneuma, das in sich die Gottheit des Kyrios zeigt. Deshalb ist auch bei der Anbetung das heilige Pneuma untrennbar von Vater und Sohn. Wenn du außerhalb von ihm bist, wirst du überhaupt nicht anbeten; wenn du in ihm bist, wirst du es in keiner Weise von Gott trennen, ebenso wenig wie du das Licht vom Sichtbaren scheiden wirst. Unmöglich ist es nämlich, das Bild des unsichtbaren Gottes außer im Lichtglanz des Pneumas zu schauen. Wer auf das Bild blickt, dem ist es unmöglich, das Licht vom Bilde zu trennen. Denn was das Sehen verursacht, wird notwendigerweise zusammen mit dem Sichtbaren gesehen. So schauen wir denn passend und folgerichtig durch den Lichtglanz des Pneumas den Abglanz der Herrlichkeit Gottes; durch das Prägebild aber werden wir zur Schau [nach *σφραγίς* ergänze ich *θέασις*] jenes emporgeführt, dessen das Prägebild und das gleichgestaltete Siegel ist.“

Wenden wir diese Lehre, wie es sich aus der Stellung des Sakramentes als des kultischen Bildes oder Mysteriums (*sacramentum*) der Heilsökonomie ergibt, auf dieses an, so können wir sagen: In der Erkenntnis des Glaubens schauen wir in dem sakramentalen Bilde das Urbild selbst, d. h. das Heilswerk Christi. Wir schauen es im Glauben und in der Gnosis, d. h. wir berühren es, eignen es uns an, werden ihm gleichgestaltet durch die Teilhabe und dadurch umgestaltet nach dem Bilde des Gekreuzigten und Auferstandenen. So gehen wir in der Kraft des Pneumas Christi selbst durch das Heilswerk hindurch, nehmen teil an Christi Pascha, d. h. an dem Todesdurchgang, durch den Tod der Sünde gegenüber, der aus diesem Aion hinüberführt in das Reich Gottes und Christi, in das neue und ewige Leben. Sakrament und Urheilstat sind nicht zwei getrennte Dinge, sondern eins, wobei das Bild so sehr von der Wirklichkeit der Urtat erfüllt ist, daß es mit Recht als Gegenwart dieser bezeichnet wird. So ist die Eucharistia in sakramentaler Weise das Opfer Christi, usw. Christus betätigt sich in den Sakramenten wahrhaft als der Hohepriester seiner Ekklesia, der sie durch seine Heilstat erlöst und zum Leben führt. Die Ekklesia aber, erfüllt vom Pneuma ihres Bräutigams, feiert in seiner Kraft sein und ihr Mysterium und wächst dadurch immer mehr in die Einheit mit Christus hinein, *ut cum frequentatione mysterii crescat salutis effectus*.

und gegenwärtig, weil sich die Heilstat im Christen vollzieht und dadurch, daß sie sich in ihm vollzieht . . .“ Wertvoll ist der Hinweis B.s auf die Wichtigkeit der Lehre vom mystischen Leibe Christi, die durch die Mysterienlehre wieder mehr ins Blickfeld trete.

Ich schließe mit einem Text des hl. Epiphianos, *Panarion* 55, 4, 5—7:

„Unser Kyrrios,
 nicht Mensch, sondern Gottes heiliger Gott-Logos,
 als Sohn Gottes gezeugt ohne Anfang und ohne Zeit,
 immer mit dem Vater seiend,
 unsertwegen aber als Mensch geboren aus Maria und ohne Mannes-
 übernahm das Priestertum [samen,
 und bringt dem Vater das Opfer dar,
 wobei er den Brotteig aus der Menschheit nimmt,
 auf daß er für uns als Priester dastehe
 gemäß der Rangordnung Melchisedeks,
 die keine Nachfolge kennt.
 Immer und beständig bringt er die Gaben für uns dar,
 nachdem er zuerst sich selbst durch das Kreuz geopfert hat,
 um so jedes Opfer des Alten Bundes aufzulösen,
 und das vollkommeneren und lebendige Opfer für die ganze Welt
 er selbst alles darstellend: [zelebriert hat,
 Weihegabe, Schlachtopfer, Priester, Altar,
 Gott, Mensch, König, Hoherpriester, Lamm, Widder;
 alles in allem für uns geworden,
 damit er uns Leben in allem werde
 und seines Priestertums unverrückbare Grundfeste in die Aionen
 aufbaue,
 nicht mehr teilend nach Zeugung und Nachfolge,
 sondern nach der Gerechtigkeit schenkend
 zur Bewahrung in heiligem Pneuma.“

IV. Theologische Philologie.

Zum Worte Mysterium.

Die alten Theologen haben die Philologie nicht verachtet, sondern für ihre Gnosis ausgenützt, freilich sie, wie ja jeder Gegenstand seine eigene Methode erfordert, der Offenbarung und der Schrift angepaßt. So schreibt z. B. Basileios d. Gr. in dem Buche *Über das heilige Pneuma* im Vorwort:

„Die theologischen Verlautbarungen (*φωναί*) nicht nur beiläufig anzuhören, vielmehr zu versuchen, den in jedem Worte und jeder Silbe verborgenen Sinn zu erforschen, ist Sache derjenigen, die nicht träge sind in der Gottesverehrung, sondern das Ziel unserer Berufung kennen. Unsere Aufgabe ist es ja, Gott gleich zu werden, soweit das der Natur des Menschen möglich ist. Solches Gleichwerden aber geht nicht ohne Gnosis; die Gnosis aber kommt nicht ohne Unterricht. Der gesprochene Gedanke (*λόγος*) aber ist Ausgangspunkt der Belehrung; dieses gesprochenen Gedankens Teile sind Silben und Wörter. So fällt denn die Prüfung der Silben nicht aus dieser Aufgabe heraus.“ Man dürfe

deshalb auch die scheinbar kleinsten Bestandteile nicht übersehen; denn von ihnen hange oft sehr viel ab (§ 2). So gingen auch die Gegner des Glaubens vor. „Die Pedanterie dieser Männer in bezug auf Silben und Wörter ist nicht harmlos, wie man vielleicht glauben könnte, oder nur von geringem Schaden, enthält vielmehr einen tiefliegenden und verdeckten Anschlag auf die Gottesverehrung“, da sie mit ihrer Hilfe die wahre Lehre von der Trinität zerstören wollen (§ 4). Sie lassen sich dabei von der „Beobachtung der Außenstehenden“, d. h. der weltlichen Philologie und der „eiteln Philosophie“ mißleiten, indem sie die aus der materiellen Welt hergeholten Begriffe „auf die einfache und unverkünstelte Lehre des Pneumas übertragen, wodurch sie den Gott-Logos verkleinern und das heilige Pneuma ablehnen, da sie ja den von den Außenstehenden für unbeseelte Werkzeuge . . . festgesetzten Wortsinn auf den Herrn des Alls zu übertragen sich nicht scheuten . . .“ (§ 5). „Wir geben zu, daß auch die wahre Lehre oft diese Ausdrücke gebraucht, behaupten aber, daß die Freiheit des Pneumas keineswegs der Kleinlichkeit der Außenstehenden verklavt ist, vielmehr ihre Sprache je nach dem Zusammenhang dem Thema anpaßt.“ Dies führt Basileios dann an den Präpositionen „aus“, „durch“, „in“ usw. aus.

An diese Forderung des hl. Kirchenvaters wird man erinnert, wenn man bei Gottlieb Söhnen III 102¹ liest:

„Wenn Prümm² im 'Lehrgeheimnis' die Wesensmitte des Mysteriums erblickt . . ., so richtet er sich damit gegen die einseitig liturgische Ansicht des Mysteriums, wie er sie bei Casel wahrzunehmen vermeint. Aber bleibt Pr. damit nicht seinerseits an einer Teilansicht, wenn auch an einer wesentlichen hängen, statt das 'Lehrgeheimnis' in das viel reichere Ganzbild des Christusmysteriums einzuordnen? Freilich merkt Pr. die geschichtliche Wirklichkeit der Offenbarungsgeheimnisse eigens an . . . Dennoch fehlt es in Pr.s Mysterienbegriff nach meinem Urteil an organischer Zusammenschau der lehrhaften mit der heilsgeschichtlichen und der kultisch-sakramentalen Ordnung“ (vgl. auch II 65f.).

Nach Söhnen läßt es also Pr. an der Gesamtschau vermissen, die doch Basileios auch für die Einzelwortuntersuchung selbst philologischer Dinge in theologischen Dingen verlangt. Ähnlich scheint auch Georg Koeppen zu denken, wenn er in seiner *Gnosis des Christentums* (1939) 21 schreibt:

„Dogma und Liturgie haben das Symbol immer als kostbares Erbe durch allen Rationalismus hinübergerettet. Nur die Theologie konnte es zeitweilig vergessen, wenn sie unter der Geißel des Historismus zu einer bloßen Tatsachenwissenschaft oder Geisteswissenschaft im Sinne Diltheys herabsank oder

¹ Zu dieser Kurzbezeichnung s. oben S. 253 Anm. 43.

² Karl Prümm SJ, „*Mysterion*“ von Paulus bis Origenes. Ein Bericht und ein Beitrag (Zschr. f. kath. Theol. 61 [1937] 391—425). Der „Bericht“ bezieht sich auf D. Deden, *Le „Mystère“ Paulinien* (Ephem. theol. Lovan. 13 [1936] 405—42); Marsh, *The use of MYSTHPION in the writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine* (Journ. of Theol. Stud. 37 [1936] 64—80); Hans Urs von Balthasar SJ, *Le mystere d'Origène* (Recherches de science relig. 26 [1936] 513—62; 27 [1937] 38—64); der „Beitrag“ auf Irenäus (415—24). Über Mysterium bei Hippolyt handelt K. Pr. in der Zschr. f. kath. Theol. 63 (1939) 206—25; 359; bei Athanasios ebd. 350—8. (Der erstgenannte Aufsatz bei uns = M.)

aber aus apologetischen Tendenzen heraus den Symbolismus einer verdächtigen Nachbarschaft mit dem Mystizismus anklagte. Es ist an sich nicht zu verwundern, wenn ein aus der Jesuitenschule stammender Gelehrter wie Karl Prümm dieser Auffassung von Mythos und Symbol völlig ablehnend gegenübersteht. Das logische und apologetische Denken stellt auch die geschichtlichen Fragen unter das Dilemma eines Entweder-Oder. Entweder die eiserne und unverrückbare geschichtliche Tatsache oder die freie dichterische Phantasie sind am Werk . . .“ S. 108: „Wir müssen uns von dem seit der Aufklärung auch in die Theologie eingedrungenen Vorurteil unabhängig machen, als ob alles Wissen ohne weiteres rational und begrifflich sein müßte. Weiter soll nach dieser Auffassung in der Theologie alles 'vernünftig' zugehen. Johannes und Paulus werden zu 'Kollegprofessoren', und über die Apokalypse spricht man am besten gar nicht. So verneint auch Prümm von seinem apologetischen Standpunkt aus jede Gnosis innerhalb der Glaubenshaltung“: Es folgt ein Zitat aus Pr., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (1935) II 321 [vgl. dazu unsere Besprechung im Jahrbuch 14, besonders S. 214—6], wozu K. S. 109 f. bemerkt: „Wenn der von Pr. angerufene apologetische Historismus auch ausreicht, um die Mißgriffe der Religionswissenschaft zurückzuweisen, so ist er doch nicht in der Lage, damit religiöse Wirklichkeiten aufzuschließen . . . Dogmatische Feststellungen können nicht einfach durch geschichtliche Befunde registriert werden, hierzu bedarf es einer von aller Forschung unabhängigen und vorausgegangenen Einsicht, die auf einer ganz anderen Ebene liegt und darum nur eine gnostische sein kann . . .“ Dazu noch S. 134 f.: „Nicht umsonst haben die Väter in den Mysterienkulten dämonische Nachäffung der christlichen Mysterien gesehen. Diese Auffassung ist jedenfalls viel tiefer und wirklichkeitsnäher als die Darlegungen Pr.s, in denen die Beziehung zwischen Christentum und Mysterium als völlig jeder Grundlage entbehrend und sinnlos behauptet wird“ (vgl. auch 137).

Denselben methodischen Mangel berührt Eckart Peterich³, wenn er verlangt, der Forscher über antike Religiosität müsse „versuchen, die Religiosität der Heiden nachzuerleben: ihre Frömmigkeit, ihren Tiefsinn, ihre Leidenschaft. Denn nur so wird er das Verhältnis zwischen Antike und Christentum richtig erfassen und das gewaltige Ereignis der Christianisierung der alten Welt in seiner ganzen Größe verstehen können . . .“

Wir glauben also dem Fleiße und der Sachkenntnis Pr.s nicht zu nahe zu treten, wenn wir das Ergebnis seiner Studien über „Mysterium“ mit Mißtrauen betrachten. Die rational-apologetische Auffassung des Christentums, die gerade wegen der Einengung auf die verstandesmäßige Seite der Glaubenserkenntnis der Fülle des Glaubenslebens, das „alle Gedanken niederreißt und jede Höhe, die sich gegen die Gottesgnosis erhebt, und jedes Denken für den Christusgehorsam gefangen nimmt“ (II Kor. 10, 4 f.), nicht froh wird und deshalb sich nach allen Seiten sichern zu müssen glaubt, führt ihn von vornherein zur Beschränkung des Wortes „Mysterium“ auf den Sinn „geheime Lehre“,

³ *Christentum als Neuheitserlebnis* (Kritik des gleichnamigen Werkes von K. Prümm [1939]) im Hochland 37 II (1939/40) 284—6. In diesem Buche behandelt Pr. unsere Frage speziell S. 425—47 (bei uns = N).

den er nun bei allen Vätern findet. „Geheimnis“ ist nach unserm modernen Sprachgebrauch eine Wahrheit oder Tatsache, die man (noch) nicht weiß; durch die Mitteilung verliert sie also ihren Geheimnischarakter. Nach Pr. könnte man glauben, die christliche Religion bestehe in der Mitteilung bisher unbekannter Wahrheiten, die nunmehr „offenbar“ werden, also doch keine Geheimnisse mehr sind⁴. Schon die Tatsache, daß die christlichen Wahrheiten auch nach der „Offenbarung“ weiter so benannt werden, sollte vor solcher Deutung warnen⁵. Erst recht weist die Gesamtauffassung des christlichen Altertums auf einen ganz anderen und viel tieferen Sinn von Mysterium hin. Das Evangelium bringt, wie auch Pr. selbst zugibt, nicht in erster Linie

⁴ So schreibt Pr. tatsächlich N 436 f.: „Die *Rücksicht*, unter der Paulus das Ganze [den Heilsratschluß Gottes] sieht, bleibt eindeutig der Verborgenhheitscharakter, der dem Gesamtkomplex an sich innewohnt; Paulus hebt ihn auf, indem er das Geheimnis verkündet!“ (Sperrung von mir). Kurz vorher steht: „Es ist also eine Beziehung der Erlösungstat zum erkennenden Verstand, die den Grund zur Wahl des Wortes ‘mysterion’ gibt. Paulus will nicht mehr und nicht weniger sagen, als das deutsche ‘Geheimnis’ ausdrückt.“ — So wäre also der ganze Heilsplan Gottes benannt nach seiner Beziehung zum menschlichen Verstande! — Wilh. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments. I. Bd. Das Gesetz*³ (1936) 253 schreibt von der Gottesoffenbarung Exodus 32—4: „Vorhang um Vorhang fällt und das letzte Geheimnis enthüllt sich und wird gerade dann, wenn es sich enthüllt, erkannt als das Geheimnis Gottes, das niemals eingesehen und durchschaut werden kann, das unergründlich verborgen ist in den Tiefen der Gottheit: ‘Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig . . .’“ Diese Auffassung entspricht also mehr der Heiligen Schrift als die Pr.s.

⁵ Vgl. etwa I Kor. 2,1 nach der besseren Lesart: „ich kam . . . euch verkündend das Mysterium Gottes“. Paulus verkündet das Mysterium, hebt es nicht auf; es bleibt Mysterium auch bei und nach der Verkündigung. Vgl. ebd. 2, 7: „wir sprechen Gottes Mysterienweisheit, die verborgene, aus“. Paulus ist nicht, um die alte Mysteriensprache, die die Väter so liebten, anzuwenden, ein „Ausschwätzer“ der Mysterien, sondern ein Verkünder, ein Mystagoge; dem Mysten aber bleibt das Offenbarte Mysterium, während der profane Auskundschafter der Mysterien trotz des Verrates des Ausschwätzers nichts vom Wesen des Mysteriums versteht. (Vgl. zu der Mysteriensprache mein Buch *De philosophorum Graecorum silentio mystico* [1919] S. 6—9.) Vgl. ferner Eph. 3, 3 ff.: „In einer Entschleierung wurde mir das Mysterium kundgetan (κατὰ ἀποκάλυψιν ἐργωρίσθη μοι τὸ μυστήριον), wie ich es vorher kurz geschrieben habe; wenn ihr dies leset, könnt ihr mein Verständnis im Christumysterium erkennen, das in anderen Geschlechtern nicht den Menschenkindern kundgetan wurde, wie es jetzt entschleiert wurde . . .“; dazu Vs. 9: „die Oikonomia des seit Aionen in Gott verborgenen Mysteriums“. Das Mysterium ist also sozusagen ein Wesensbestandteil Gottes, der bei der Offenbarung nicht aufgehoben wird, wie auch die anderen Verse zeigen, daß Paulus immer das Mysterium vor sich hat, das nicht für ihn oder seine Hörer aufhört, Mysterium zu sein, so wenig wie die Mysterien für den Mysten eine Verstandeserkenntnis werden. Kol. 2, 2 wird das „Gottesmysterium“ mit einem Worte bezeichnet: „Christus“, und es wird hinzugefügt: „in dem alle Schätze der Weisheit und Gnosis verborgen sind“. Hat Christus etwa diesen Charakter als „Mysterium Gottes“ durch seine Offenbarung in der Menschwerdung und Oikonomia verloren? Sind seine Sophia und Gnosis nunmehr „offen“, d. h. jedem Profanen verstandesmäßig griffbereit?

theoretische Lehren, sondern vor allem „Tatsachen“. Trinität, Inkarnation, Eucharistie „erfahren“ aber nach Pr. „gleicherweise die Anwendung des Begriffs Lehrmysterium, weil sie Wirklichkeiten sind, die ihrem Wesen nach unbedingt verborgen sind und nur durch Offenbarung (und auch so nur in ihrer Existenz, dem Wesen nach aber höchst unvollkommen) erkannt werden können . . . Daß der Sachgrund für die Wahl des Wortes zur Bezeichnung des paulinischen Geheimnisses schlechthin, des Erlösungsratschlusses und seiner Auswirkung, einzig in dem Verborgenhheitscharakter oder, was dasselbe ist, in der Offenbarungsnotwendigkeit . . . liegt, ist so unbestreitbar, daß . . .“ (M 393 f.). — Also auch jene Tatsachen sind im Grunde „Lehren“, die Gott als Lehrer dem unwissenden Menschen mitteilt, der sie seinerseits mit seinem Verstande aufnimmt oder doch wenigstens gehorsam bejaht, auch wenn er sie nicht versteht! Man braucht daneben nur einige Beispiele aus den heiligen Schriften zu stellen, um sofort zu merken, daß diese Auffassung von „Offenbarung“ sehr ungenügend ist. Man lese z. B. Genesis 28, wie Jakob im Traume die Himmelsleiter, also ein Bild, schaut, wodurch ihm die Verbindung zwischen Himmel und Erde gezeigt wird, nicht als abstrakte Lehre, sondern als augenblicklich erfüllte Tatsache, und zwar speziell als der Bund Gottes mit ihm selbst, der in messianischen Verheißungen gipfelt. Als Jakob erwacht, ruft er: „Wahrlich, der Herr ist an dieser Stätte, und ich wußte es nicht. — Wie furchtbar ist dieser Ort! Hier ist Gottes Haus und Pforte des Himmels.“ Ergriffen und überwältigt von der gegenwärtigen Gottesmacht, bestimmt er den Stein, auf dem während des Schlafes sein Kopf ruhte, zum Denkstein und salbt ihn mit Öl, d. h. weiht ihn. Jakob hat, um es modern auszudrücken, ein „Erlebnis“ gehabt; Gott hat seine hilfreiche Gegenwart ihm so eindrucksvoll und mächtig klar gemacht, daß er von da ab ein anderer Mensch ist. Er hat die Wirklichkeit Gottes in einer Weise erfahren, die ihm bis dahin unbekannt war: „und ich wußte es nicht“. Aber es ist keine neue rationale Erkenntnis, keine „Lehrmitteilung“. Jakob wußte längst von Gott, aber er hatte ihn noch nicht erfahren. Das gleiche könnte man von allen Theophanien des Alten Bundes darlegen; man lese nur einmal Exodus 33 f. die Offenbarung des Namens und Wesens Jahwes an Moses: Es sind keine „Belehrungen“, sondern furchtbare und schauererregende Erfahrungen und Schauungen der Wirklichkeit Gottes.

Stellen wir daneben einige Worte aus dem Neuen Testament! Johannes schreibt in seinem Evangelium 1, 14 ff.: „Und der Logos wurde Fleisch und zeltete unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit . . . Gott hat nie einer geschaut; Eingeborener Gott, der im Schoße des Vaters ist, er hat Kunde gebracht“. Gewiß hat Jesus uns belehrt; aber seine eigentliche Offenbarung des Wesens Gottes ist er selbst.

als Mensch, als Gottmensch, als Sohn Gottes, als der Kyrios und das Pneuma. „Niemand kennt den Sohn außer dem Vater, noch den Vater außer dem Sohn und wem der Sohn den Schleier fortziehen will“ (Mt. 11, 27). Ewig verschleierte, d. h. allen außer Gott unzugängliche göttliche Wirklichkeit wird den Menschen zugänglich, aber nicht zuerst auf dem Wege der „Lehre“, sondern auf dem der Erfahrung göttlicher Tatsachen, die auf einer gnadenhaften Erhöhung und Ausweitung des eigenen Wesens, einer Erleuchtung und Erfüllung mit Macht beruhen: „Staune nicht, daß ich dir sagte: Ihr müßt von oben geboren werden“. Das Pneuma weht, wo es will, du hörst seinen Laut, aber du weißt nicht, woher es kommt und wohin es geht; so ist es mit jedem, der aus dem Pneuma gezeugt ist . . . Du bist der Lehrer Israels und weißt das nicht? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Was wir wissen, sprechen wir, und was wir geschaut haben, bezeugen wir . . .“ (Joh. 3, 7 ff.). Immer handelt es sich um Lebensvorgänge, die nicht bloß den bewußten Willen und Verstand angehen, sondern den ganzen Menschen beanspruchen und eine Umwandlung des Seins fordern. Solche Anforderungen waren im Alten Testament nicht gestellt worden; dort wurde nur Gehorsam verlangt. Jetzt aber gilt es, von oben gezeugt zu werden in einer wahren Wiedergeburt! Es ist auffällig, daß an solchen Stellen der Schrift wie von selbst Ausdrücke gebraucht werden, die an die Mysteriensprache der Antike anklingen. „Kundgetan“ (ἐξηγήσατο) hat für die Alten Mysterienklang⁶; ebenso das „Entschleiern“, das dem Mysten den Blick auf die bis dahin verborgenen Kultbilder freigab; ebenso das Symbol der Wiedergeburt aus der Gottheit, das „neue Leben“, dem ein Tod des alten Menschen vorausgeht⁷. Der „Lehrer Israels“, der Rabbi, versteht das nicht! Das spätjüdische Denken war zu sehr begrifflich, rationalistisch geworden, deshalb fiel es dem Rabbi schwer, die Worte des Herrn anzunehmen. So ist auch unser modernes Denken so sehr begrifflich, daß wir jedes andere Denken als „unwissenschaftlich“ verachten. Und doch ist die „primitive“ Sprache viel mehr dazu geeignet, religiöse Wirklichkeiten, die über unser Denken hinausgehen, in ihrer Fülle hinzustellen. Man glaube deshalb nicht, die Evangelisten hätten bewußt die Mysteriensprache nachgeahmt. Wohl aber lagen diese Denkweise und die ihr entsprechende Sprache damals in der Luft, so daß die Christen, um das Neue und Unaussprechliche weitergeben zu können, wie von selbst zu diesen Formen griffen, die ja jetzt erst ihren eigentlichen Inhalt und damit ihre in der Vorzeit nicht einmal geahnte Erfüllung erhielten. So entsprechen ja immer die Gaben Gottes unserem geheimen Sehnen, gehen aber unendlich darüber hinaus.

⁶ Vgl. *De philos. Graec. sil. myst.* 7.

⁷ Alle diese äußeren Riten oder kosmisch-religiösen Erlebnisse sind im Christentum ins rein Göttliche emporgehoben.

Unser Abschnitt III hat die Notwendigkeit des Symbols für jede wahre Religion aufgewiesen; nicht Pädagogik oder Ästhetik hat zum Bilde geführt, sondern der religiöse Urtrieb, das Göttliche zu verleblichen und sich seiner Gegenwart durch das Bild zu versichern, so lange die unmittelbare Schau noch nicht vergönnt ist. Pr. sieht N 417 im Symbol ein „Ausdrucksmedium für geistige Werte“, d. h. doch wohl entsprechend seinen anderen Darlegungen: ein vom Menscheng Geist erfundenes Mittel, um solchen, die nicht abstrakt denken können, gewisse Wahrheiten nahezubringen. Pr. meint, der Mensch liebe „in den Jahren der Jugend, wo er am meisten strebt, wo er seine Unfertigkeit, seine Anlage auf Wachstum am lebhaftesten fühlt, das Symbol am meisten“ (N 416). Wir möchten eher glauben, daß das reife Alter die Symbolik am tiefsten schätzt (vgl. oben S. 199). — Pr. fährt fort: „Das ist auch der Ursinn des Wortes *mysterion*, Geheimnis. Er liegt nicht auf der Ebene des Kultes, sondern er besagt ein besonderes Verhältnis zum Erkennen, nämlich das Verborgenenverhältnis“. Das wagt man zu sagen von einem Worte, das aus einer Zeit stammt, wo von einem begrifflichen Erkennen noch nichts bekannt war, und das seit Heraklit in so vielen Fällen im kultischen Sinn gebraucht und erst ganz allmählich, aber immer noch in Verbindung mit der kultischen Verwendung, auch auf andere religiöse Wirklichkeiten übertragen wurde! „Mysterion“ bedeutet ursprünglich gerade nicht eine „Lehre“, sondern eine kultisch-mystische Erfahrung des Göttlichen, die sich rational nicht aussprechen ließ. „Die Geweihten sollen“, sagt Aristoteles (bei Synesios, *Dion* 10), „nicht lernen (*μαθεῖν*), sondern leiden (*παθεῖν* = seelisch erfahren)“. Als man die Mysteriensprache auf philosophisch-theologische Fragen anzuwenden begann, sind „Mysterien“ immer noch gerade jene Bereiche der Wahrheit, die religiösen Klang haben und als eine Art göttlicher Offenbarung aufgefaßt werden. Eine Behauptung wie die eben zitierte stellt die Wahrheit auf den Kopf⁸. — Auch für die christliche Verwendung des Wortes gilt sie nicht. Gewiß hatte die Spätantike das Wort weithin ins rein Philosophische oder auch Theologische verpflanzt; die Mysteriensprache war oft sogar zum literarischen Zierrat geworden; aber sie behielt stets eine Rückbeziehung zum religiösen Bereich, der für die Alten vom kultischen Bezirk nie ganz getrennt war. Es ist nun auffallend, daß im Christentum der konkrete Sinn des Wortes sogar wieder verstärkt wurde⁹. Wie das Christentum

⁸ Zum Beweise im einzelnen vgl. meine Schrift *De philos. Graec. sil. myst.* 28 ff., wo sehr viele Belege; s. den Index unter *μυστήριον*.

⁹ Vgl. G. Söhngen II 64 f., der unsere Deutung von *μυστήριον-sacramentum* (Theol. Rev. 24 [1925] Sp. 41—7) übernimmt und mit Recht sagt, daß auch die von mir „abstrakt-theologisch“ genannte Bedeutung „etwas Konkret-Geschichtliches bezeichnen kann“, wie ich das übrigens Jb. 8 S. 232 auch gesagt habe; „abstrakt“ sollte hier nur die Gegenüberstellung zu dem sichtbar-konkreten Kult besagen; besser wäre vielleicht „pneumatisch-theologisch“ gewesen.

nicht als eine Lehre, sondern als eine konkrete Wirklichkeit in der Person und der Tat Christi in die Geschichte eintrat, so wurde auch die in der spätantiken Philosophie verwässerte und abgeblaßte Mysteriensprache nun wieder vom glutvollen Wirklichkeitsleben erfüllt. „Mysterium“ ist für Paulus und die Urkirche nicht eine „Lehre“, nicht einmal eine „geoffenbarte Lehre“, sondern das Heilswerk Gottes durch Christus, in dem der seit Aionen in Gott verborgen wesende Plan der Agape in die Geschichte eintrat und sich den Aposteln und Propheten sowie der ganzen Ekklesia entschleierte¹⁰. Nicht abstrakte Lehren, sondern die Person des Gottmenschen und sein Werk, die „Oikonomia“, d. h. der Heilsplan der göttlichen Agape, sind es, die in Erscheinung treten und zur Entscheidung zwingen, und diese geschieht nicht in intellektueller Erkenntnis bisher unbekannter Wahrheiten, sondern im Glauben an Jesus als den Kyrios und Sohn des Vaters. Dieser Glaube führt zum objektiven Anschluß an den Heiland durch die mystische Teilnahme an seinem Tode und Leben im Sakrament der Taufe, worauf das neue göttliche Leben sich im Getauften auswirkt im Besitze des Pneumas, d. h. der göttlichen Lebenskraft, die zur Gnosis und zur Agape, d. h. zur tieferen Einsicht in die göttlichen Dinge und zur Nachahmung des göttlichen Liebeswirkens, befähigt. Der neue „Myste“ steht nun selbst mitten drin im Christusmysterium, das sich an ihm verwirklicht, ohne deshalb seinen göttlichen Charakter der Unbegreiflichkeit und Unfaßbarkeit für das rein natürliche Denken und Wollen zu verlieren (vgl. Röm. 11, 33). Eben deshalb aber, weil dieses Göttliche sich über den Charakter einer abstrakten „Lehre“ unendlich erhebt bis zur Teilhabe am Leben und an der Wahrheit Gottes, konnte es sich nicht in einer Doktrin erschöpfen, sondern suchte sich in „Symbolen“ auszusprechen. Die Kultsymbole sind daher notwendige, nicht bloß pädagogisch wertvolle, Ausdrucksformen und Träger des göttlichen Heiles. Das Christusmysterium findet seine notwendige Verleiblichung im Kultmysterium.

Man sollte sich deshalb nicht verwundern, wenn im ältesten Christentum verhältnismäßig wenig vom Kultmysterium im eigentlichen Sinne gesprochen wird. Das ist kein Zeichen dafür, daß dieses keine Bedeutung hatte; vielmehr ein Beweis dafür, daß es nicht neben dem Urmysterium stand, sondern dessen naturgemäße, sichtbare Spiegelung und praktische Inswerksetzung war. Pr. schreibt: „Wer an den Paulinischen Stellen, an denen ‘mysterion’ begegnet, Kultmysterium übersetzt, geht über die Absichten Pauli hinaus. Das ist nicht mehr Interpretation, Auslegung, sondern höchstens selbständige Weiterführung des Gedankens“ (N 436). Das ist richtig und doch irreführend.

¹⁰ Die nähere Ausführung s. in meinem Buche *Das christl. Kultmysterium*² (1935) 21 ff.

Richtig ist, daß Paulus immer das Christusmysterium in seiner ganzen Fülle vor Augen hat; er ist kein „Liturgist“, sondern ein Apostel; er will deshalb das Evangelium verkünden und überläßt das Taufen andern (I Kor. 1, 17). Aber es wäre nun ganz falsch, anzunehmen, Paulus habe das Liturgische als zweitrangig und nebensächlich betrachtet. Das zeigt schon der Wert, den er Röm. 6 auf die Taufe und I Kor. 11 auf die Eucharistie legt. Der Kult ist ihm so sehr die gemeinschaftliche Betätigung des Lebens nach dem Evangelium, daß er gar nicht viel davon zu reden braucht. Was man jeden Tag, und zwar als Lebensform, übt, davon spricht man am wenigsten. Ein Kind, das seine Eltern liebt und verehrt, spricht von den Äußerungen dieser Liebe kaum; erst wenn sie etwa gefährdet werden, denkt man daran und spricht davon. Als die Sakramente später in der Kirche nicht mehr das alltägliche Brot waren, sondern etwas für besondere Tage, als man nur selten noch die Eucharistie empfing, da stellte man sie als etwas Kostbares neben den anderen Besitz der Kirche und begann sie eigens kultisch zu feiern¹¹. Für die älteste Kirche waren das Bild (d. h. das Sakrament) und das Urbild (das Heilswerk) eins; man konnte nicht von dem einen sprechen, ohne das andere vor sich zu sehen. Die Mysterien waren nur die Fenster, durch die man in die Gotteslandschaft hinaussah; man sprach nicht vom Fenster, sondern schaute durch es hindurch auf die Landschaft selbst. So ergab sich eine große Einheitlichkeit des Denkens: Es stehen nicht so und so viele Dinge nebeneinander, Gebete, Sakramente, Dogmen, Gesetze, Gebräuche usw.; vielmehr gibt uns die eine große Schau des Christusmysteriums den Blick in die Abgründe Gottes im Glauben frei, in dem wir auch die Symbole als Mittel jener Schau besitzen.

Man darf daher geistiges Leben und Kultmysterium nicht so sehr trennen, oder letzteres dort vermissen, wo es nicht ausdrücklich genannt wird.

Pr. schreibt N 435: „Die schwächste Seite der Mysterientheorie ist wohl die *sprachgeschichtliche Begründung*. Der behauptete kultische Sinn von 'mysterion' nämlich wird, wenigstens in den ältesten christlichen Quellen, stark vermißt. Bei Untersuchung dieser Quellen sind jüngst Fortschritte erzielt worden, die dies deutlich dartun.“ Pr. nennt dann die M 390—414 besprochenen Aufsätze, denen er weitere Untersuchungen über Irenaios, Hippolyt, Athanasios beigelegt hat¹². Überall kommt Pr. zu dem Ergebnis, das er für

¹¹ Es ist auffällig, daß ein eigenes „Fest“ der Eucharistie in der Zeit entstand, die nur noch selten kommunizierte. Die alte Kirche brauchte ein solches Fest nicht, da die Eucharistie immer der bewußte Höhepunkt ihres Kultes war, und da man in ihr und durch sie das Heilswerk selbst besaß. Jetzt stellte man die Sakramente als „Gnadenmittel“ neben die Dogmen und Einrichtungen der Kirche und hatte daher das Bedürfnis, sie neben den Heilsmysterien zu feiern.

¹² S. oben Anm. 2. — Eine der „schwächsten Seiten“ der Mysterienbekämpfung durch Pr. scheint mir seine „sprachgeschichtliche Begründung“ zu sein. Wir sahen

Irenaios so formuliert: „Wir kommen zur Sinndeutung von *μυστήριον* bzw. seiner Entsprechung *sacramentum* . . . und zwar sowohl was seine singularische wie was die pluralische Verwendung angeht, mit dem deutschen 'Geheimnis' vollkommen durch“ (M 424), und zwar ist dabei, „ohne daß das Mitschwingen der Affektiven ganz zu leugnen wäre“, ein „erkenntnismäßiger Sachverhalt“ (M 404) gemeint.

Es ist nicht möglich, hier die gesamten Darlegungen Pr.s und der von ihm zitierten Gewährsmänner auszubreiten und im einzelnen nachzuprüfen. Es ist aber auch nicht nötig, wenn man sich einmal das *πρώτον ψεύδος* dieser gelehrten Untersuchungen klar gemacht hat, das darin besteht, daß man rationale Begrifflichkeit und apologetische Tendenz in die so ganz andere Welt der christlichen Antike hineinträgt. Wenn man z. B. N 442 liest, der „Annahme“, „daß die Mysterienkulte durch ihr bloßes Dasein und ihre Beachtung, die sie den Christen abzu-zwingen wußten, auf die Entfaltung eines christlichen Wesensinhaltes

schon oben, wie ungenügend begründet seine Deutung von *μυστήριον* als „Geheimnis“ ist. Dazu kommt folgendes. N 437 (vgl. M. 393/5) schreibt Pr.: Gegen die „Assoziation“ der paulinischen Sprache mit den Mysterienkulten „spricht positiv die Tatsache, daß zur Bezeichnung dieser Kulte oder auch ihrer Bräuche auch in der Sprache der Heiden niemals 'mysterion' im Singular, sondern nur der Plural 'mysteria' gebraucht wurde. Paulus hingegen verwendet mit Ausnahme einiger weniger Stellen das Wort nur im Singular“. Dazu ist zunächst zu sagen, daß es sich bei *μυστήρια*, *sacramenta* um einen Pluralis tantum handelt, der bekanntlich die Mannigfaltigkeit und Zusammengesetztheit der mit dem Worte bezeichneten Sache ausdrückt; es liegt daher nahe, den Plural vor allem dort zu gebrauchen, wo von tatsächlichem Kult die Rede ist, da die Riten besonders der Mysterienkulte von sehr reicher Zusammensetzung waren. Wo man das Ganze als eine Einheit sieht, liegt es näher, den Singular zu gebrauchen. (Auch die Christen gebrauchen in ihrer Liturgie bald *sacramenta* oder *mysteria*, bald *sacramentum* (*m-un*).) Wenn Paulus gewöhnlich den Singular verwendet, so entspricht das unserer Erklärung, da er das ganze Heilswerk als eines sieht; I Kor. 4,1 aber, wo er wohl mehr von Einzel-tatsachen und vielleicht auch speziell von Kulttatsachen redet, verwendet er den Plural. Es ist aber willkürliche Behauptung, wenn Pr. sagt, zur Bezeichnung der heidnischen Mysterienkulte oder ihrer Bräuche stehe nie der Singular. Hier einige Zeugnisse! Lactantius, *Epitome Div. inst.* 18 (23) Brandt: *His* (Isidis sacris) *etiam Cereris simile mysterium est*. Hippolyt, *Elenchos* V 7, 34: τοῦτο, γησίον, ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἄροητον Ἐλευσινίων μυστήριον. Ebd. V 8, 9: Τοῦτ' ἐστὶ, φησί, τὸ μέγα καὶ ἄροητον Σαμοθράκων μυστήριον κτλ. Ebd. V 8, 39: Ἀθηναῖοι μνοῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύ-τες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστόν καὶ τελειότατον ἐποπτιζόν ἐκεί μυστήριον. Gregor. Naz., *orat.* 39, 4 (PG 36, 377 B): αἰσχύνομαι γὰρ ἡμέτερά δοῦναι τὴν νεκρὸς τελετὴν καὶ ποιεῖν τὴν ἀσχημοσύνην μυστήριον. οἶδεν Ἐλευσίς ταῦτα κτλ. Firmicus Maternus, *De errore prof. rel.* 20: *Alterius profani sacramenti signum est* θεὸς ἐκ πέτρας. Diese Schriftsteller sind alle Christen, sprechen aber hier aus dem Sprachgebrauch der Heiden heraus. Um aber auch einen Heiden zu zitieren: Apuleius, *Metamorph.* XI 15: *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis* (oder *rogabaris*). Wenn hier auch zunächst die eidliche Verpflichtung auf die „heilige Miliz“ gemeint ist, so ist diese auch ein Mysterienbrauch und eine Verteidigung auf das ganze Mysterium. Auf der Statue des Hierophanten Glaukos (2. Jh. n. C.) stand u. a.: ἡ καλὸν ἐκ μαζάρων μυστήριον κτλ. (Eg. ἀρχ. 1883, 81), was sich auf eine aus den Mysterien hervorgehende Tatsache bezieht.

anregend eingewirkt haben“, stehe „kein Bedenken gegenüber“; oder N 444: „das Studium der antiken Mysterienkulte . . . mag dienlich und erforderlich sein, um Theorien wie die von G. P:son Wetter zu entkräften“, so fragt man sich, wessen „Bedenken“ beruhigt werden müssen, und wer das Studium rein defensiv betreibt. Sind jene Bedenken und damit die Defensivmaßnahmen wirklich berechtigt? Es gibt doch auch Menschen, die im Sinne von I Kor. 3, 23 die alte Menschheit als nicht von Gott ganz verlassen betrachten und die deshalb deren religiöse Ideen nicht bloß studieren, um Angriffe widerlegen zu können, sondern die in allem Denken und Sinnen des Altertums, auch wo es dem modernen Geiste zunächst fremd erscheint, das Walten des göttlichen Logos und des von Gott nie ganz verlassenen Menschengeistes erblicken. So war auch das Denken gerade jener Kirchenväter beschaffen, die nicht aus historischer Vielwisserei oder aus ästhetischer Liebhaberei, sondern aus dem tiefen Wissen um das Wesen einer Offenbarungsreligion heraus die unendlichen Reichtümer Christi mit Hilfe der religiösen Sprache ihrer Umwelt auszusprechen und auszudeuten versuchten. Sie wußten zur Genüge, daß die religiösen Versuche des sich selbst führenden Menschengeistes Irrgänge sind, die oft im Sumpf und in Abgründen endeten; aber sie verachteten deshalb nicht alles, was die Vergangenheit geschaffen hatte, als schmutzig und dumm, sondern wußten auch in ihm das Gute vom Schlechten zu scheiden. Ist doch die Natur zwar durch die Sünde geschwächt, aber nicht ganz vergiftet, und wußte doch der Gottesgeist auch in ihr seine Töne anzuschlagen, die von einer echten Sehnsucht nach dem Göttlichen künden. „Alles ist euer“, entspricht mehr dem Gedanken eines die Welt und die Geschichte durchwaltenden Logos als das Wort: „Faß nicht an, koste nicht, berühre nicht“ (Gal. 2, 21). Wenn die Kirche, wie jedermann zugibt, die Sprache und Denkform der griechischen Philosophie für die Ausgestaltung ihres Dogmas benutzte¹³, weshalb soll es dann „bedenklich“ sein, wenn sie griechische Kultworte in ihrer Liturgie verwendet, um den ihr eigenen Reichtum zu formen und weiterzugeben? Man kann wie in der gesamten Geschichte des Hellenismus, so auch in dieser Bildung und Entwicklung der Mysteriensprache geradezu eine göttliche Providenz erblicken, da doch die gesamte Opfersprache des Alten Testamentes ausfiel und nur noch in allegorischer Übertragung einen Sinn behielt. Die Mysteriensprache der Liturgie aus dem Alten Testament abzuleiten, ist ganz unmöglich, da es eben im Alten Testament keine Mysterien gab und geben konnte; erst nach der Epi-

¹³ Man lese z. B. bei Basileios d. Gr., *Über das hl. Pneuma* § 74 am Schluß nach, wie die griechische Sprache durch ihre feine Logik, die sich in den Präpositionen ausspricht, allein fähig war, gewisse Seiten der Trinitätslehre auszudrücken.

phanie Gottes im Fleische war ein christliches Kultmysterium möglich, aber nunmehr auch notwendig.

Wo daher vom Christusmysterium die Rede ist, da ist das Kultmysterium nicht weit entfernt. Die Lehre von der Oikonomia des Heiles durch den im Fleische erschienenen Gottessohn verlangte eine Fortsetzung und Anwendung im sichtbaren Kulte; die Forderung, Gott sich zu nähern durch Gleichgestaltung mit dem Heilande, setzte einen Kult voraus, der sich nicht in Gebet und Opfern erschöpfte, sondern das Leben und Sterben des „Herzogs des Heiles“ (Hebr. 2, 10) im kultischen Symbole zugänglich machte; die Übergabe des neuen Lebens an die Gemeinde führte notwendig zu einem gemeinsamen, sichtbaren Ritus, der es nicht nur dem einzelnen ermöglichte, sich in das neue Leben zu versenken, sondern alle als Einheit befähigt, an der objektiven Heilsmittelteilung durch überindividuelle tätige Beteiligung teilzuhaben. Das Kulteidos „Mysterium“ kam diesem neu geforderten Typus am meisten entgegen; nichts lag näher, als daß man die Sprache und die Formen solcher Kulte — nicht etwa übernahm oder anpaßte —, wohl aber daß man die zuerst ganz einfachen, von gewaltiger Keimkraft erfüllten neuen Kultformen mit Hilfe jener Sprache ausdeutete, aussprach, ja vielleicht sogar gelegentlich in Nebendingen bereicherte. Wenn man z. B. in heidnischen Kulte dem Neomysten zum Zeichen seiner Wiedergeburt wie einem Neugeborenen Milch (und Honig) zu trinken gab, was sollte hindern, daß man auch einem Neuchristen, nachdem er die vom Herrn geschenkten Symbole des neuen Lebens empfangen hatte, nun, um ihm sein neues Dasein recht sinnenfällig zu machen, Honig und Milch reichte?¹⁴ Bekanntlich sind die Symbole viel weniger zahlreich als die Lehren, die sich dahinter bergen. Man konnte daher einem solchen Ritus einen neuen Sinn geben, der aber nun nach dem Glauben der Christen nicht ein neuerdachter Sinn war, sondern eben jener Sinn, den der Ritus eigentlich immer hätte haben sollen. So ist es auch psychologisch durchaus verständlich, daß etwa ein Klemens von Alexandrien, der selbst einmal in die Mysterien eingeweiht gewesen war, jetzt, nachdem er die allein wahren Mysterien Christi kennengelernt hatte, in der Sprache, die ihm einmal geläufig gewesen war und ihn damals begeistert hatte, das ganz Neue und so unendlich reiner Begeisternde ausjubelte, nicht um zu sagen, er habe jetzt einen Kult dazu kennengelernt, sondern um zu bezeugen, daß das Höchste, das er bisher gekannt hatte, nunmehr ganz und gar übertroffen sei und höchstens noch dazu dienen könne, dem Neuen als Gleichnis zu dienen. Es ist also nicht so sehr Protest als Erfüllungsfreude, was den Christen beseelt. Nebenbei

¹⁴ Vgl. Sallustius, *περὶ θεῶν καὶ κόσμου* § 4 p. 8, 24 ed. Nock (1926): γάλακτος τροφή ὥσπερ ἀναγενητομένων, dazu Kommentar Nocks S. LV, ferner u. a. W. R. Halliday, *The pagan background of early Christianity* (1925) 317. Christliches Beispiel u. a. die *Apokol. Überl.* Hippolyts.

gesagt: Wenn jenes Alte nur Torheit und Schmutz gewesen wäre, so hätte er es wohl kaum über sich gebracht, seine neuen keuschen Erkenntnisse in der alten Sprache auszusprechen; gewiß erscheinen ihm jene Dinge nunmehr im Vergleich mit der Christusoffenbarung als gering und oft sogar als gemein; aber der religiöse Drang, der in ihnen lebte, war doch richtig und konnte daher als nunmehr erfüllt betrachtet werden. Man lese daraufhin einmal des Klemens Protreptikos § 118—23! Et was Gemeinsames muß die alten und die neuen Mysterien verbinden¹⁵, und zwar die Überzeugung, daß nicht menschliches Tun und Verstehen, sondern allein das Licht und die Gnade von oben den Menschen aus seinem alten Dasein herausreißen und in ein neues Leben verpflanzen kann. Licht, Gnade, neues Leben, Entschleierung, Wiedergeburt, Gnosis, Unsterblichkeit, Vergöttlichung — das sind einige der Grundwirklichkeiten, die in den Mysterien der Heiden mit Sehnsucht angestrebt, aber erst durch Christus wahrhaft gefunden wurden.

„Dann wirst du meinen Gott beschauen und in jene heiligen Mysterien eingeweiht werden und der im Himmel verborgenen Schätze genießen, die mir aufbewahrt sind, die kein Ohr je hörte noch in irgendeines Herzen aufgestiegen sind . . . Komm, du Wahnsinniger“, ruft der Christ dem dionysischen Mysten zu, „nicht auf den Thyrsos gestützt, nicht mit Efeu umwunden, wirf weg das Stirnband, wirf weg das Rehfell; komm zur Vernunft. Ich will dir den Logos und des Logos Mysterien zeigen, indem ich sie dir nach deinem Bilde erkläre . . . O wahrhaft heilige Mysterien, o ungetrübtes Licht! Unter Fackelschein werde ich hingeführt, die Himmel und Gott zu beschauen; heilig werde ich durch die Einweihung; Hierophant (d. h. Zeiger des Heiligen) ist der Kyrios und besiegelt als Führer zum Lichte den Mysten und übergibt dem Vater den Gläubiggewordenen, daß er für die Aionen bewahrt werde. Das ist das bakchische Toben meiner Mysterien! Wenn du willst, laß auch du dich einweihen, und du wirst mit den Engeln den Reigen tanzen um den ungewordenen, nie untergehenden und wahrhaft alleinigen Gott; Mitsänger ist uns der Gott-Logos. Dieser ewige Jesus, der einzige große Hohepriester Gottes des einzigen Vaters, betet für die Menschen und spornt die Menschen an: 'Höret, ihr unzähligen Stämme' (Ilias P 220), oder vielmehr alle Logos erfüllten unter den Menschen, ob Barbaren oder Hellenen: das ganze Menschengeschlecht rufe ich, dessen Schöpfer ich durch den Willen des Vaters bin. Kommt zu mir, stellt euch unter den einen Gott und den einen Logos

¹⁵ Auch abgesehen von der Ähnlichkeit der äußeren Formen; zu dieser vgl. Justin, I. *Apol.* 66; Tertullian, *De praescript.* 40 usw.; von Neueren etwa W. R. Halliday (s. Anm. 14) 314: „There is, in some degree, a fundamental similarity of idea in the celebration of a commemorative sacramental meal, whether it be performed by Mithraic initiates or by Christians“. Halliday persönlich betrachtet freilich das religiöse Ritual als etwas mehr Äußerliches und findet sich somit in Übereinstimmung mit Pr. M 398: „Ist nicht der Leib mehr als die Kleidung?“ Das ist, wenn man es auf die Religionsübung anwendet, nicht antik oder altchristlich gedacht; die Antike sah im Symbol die Sache selbst (vgl. oben III) und legte aus diesem Grunde ebenso großen Wert auf das Symbol wie auf die Sache.

Gottes . . . ; von allen Sterblichen gebe ich euch allein Unsterblichkeit zu gewinnen. Ich will, ja ich will euch an dieser Gnade teilgeben, schenke euch die Wohltat in ihrer Fülle: Unverweslichkeit. Und Logos schenke ich euch, die Gnosis Gottes, mich selbst schenke ich ganz und gar. Dies bin ich, dies will Gott, dies ist der Zusammenklang, dies die Harmonie des Vaters, dies der Sohn, dies Christus, dies der Logos Gottes, der Arm des Herrn, die Macht des Alls, der Ratschluß des Vaters. Ihr waret Bilder, aber nicht alle ähnlich; jetzt will ich euch nach dem Urbilde ausrichten, damit ihr mir auch gleich werdet. Ich werde euch mit der Salbe des Glaubens salben, wodurch ihr die Verweslichkeit abwerfet, und werde euch die Gestalt der Gerechtigkeit unverhüllt zeigen, wodurch ihr zu Gott emporsteigt . . . So wollen wir denn ehrgeizig in bezug auf das Gute und gottgeliebte Menschen werden und die größten Güter, Gott und Leben, erwerben! Helfer ist der Logos . . . Es ist an der Zeit, nur den Christen als Gottesverehrer zu bezeichnen, als reich und selbstbeherrscht und edel und so als Bild Gottes in Gleichgestaltung —, zu sagen und zu glauben, daß er durch Christus Jesus 'gerecht und heilig mit Klugheit' (Platon, *Theaitet* 176 B) geworden und insofern schon Gott gleich geworden ist . . .“

Es ist gewiß kein Zufall, wenn dem Klemens gerade auf dem Höhepunkt seiner Darlegungen wie von selbst die Ausdrücke der Mysteriensprache zuströmen. Eine seiner erhabensten Ausführungen beginnt (*Quis dives salvetur* 37, 1):

„Schaue die Mysterien der Agape, und dann wirst du den Schoß des Vaters beschauen, von dem der eingeborene Gott allein Kunde gebracht hat. Gott ist selbst Agape und wurde um der Agape willen beschaut . . .“

Was schon Johannes 1, 18 in Anklängen an die Mysteriensprache aussprach, das hat Klemens weiter geformt, und zwar aus dem Sprachmaterial, das ihm aus der Antike vorlag. κατοπτεύειν, ἐποπτεύειν, τελείσθαι, μυστήρια, ἀποκεκρυμμένα, (ἐπι-)δεικνύναι, διηγείσθαι, ἅγια μυστήρια, φῶς, δάδονχεῖν, μυεῖσθαι, ἱεροφαντεῖν, μύστης, σφραγίζειν, φωταγωγεῖν, βακχεύματα, χορεύειν, συνμυεῖν, μεταδιδόναι, χάρις, ἀφθαρσία, γνῶσις, χρίειν ἀλείμματα, θεᾶσθαι, ἐξηγεῖσθαι — diese Wörter aus der Mysteriensprache stehen alle an den kurzen, hier übersetzten Stellen. In ihrer Gesamtheit zeigen sie, daß es bei dem Mysterium, das Klemens in begeisterten Worten vor uns entschleiert, um einen Lebensprozeß geht, um eine den ganzen Menschen angehende Umwandlung und ein neues Sein, nicht bloß um das Eintreten eines neuen Wissensstoffes in die bisher unkundige Erkenntnis des Verstandes. Es ist daher gar nicht nötig, daß Klemens viel von Kultus rede (obwohl er mehrfach auch das tut); denn die Gnosis, die er meint, schafft sich von selbst, wenn sie einer sichtbaren Gemeinde sich gemeinschaftlich mitteilen will, eine sichtbare symbolische Form, die ihre Objektivität sichert.

Wie sehr übrigens selbst dort, wo der Sinn von μυστήριον am meisten sich der von Pr. als einzige Bedeutung angenommenen Bezeichnung eines geheimgehaltenen (und geheimzuhaltenden, wie wir

hinzufügen) Dogmas nähert, das Kultische, ja sogar das Antike noch mitschwingt, kann uns ein Text des hl. Basileios zeigen, der *Über das hl. Pneuma* § 66 von der geheimen Überlieferung der Kirche spricht:

„Von den in der Kirche gehüteten Dogmen und Kerygmen besitzen wir die einen aus der geschriebenen Lehre, die andern aber überkamen wir als Geheimgut, das uns aus der apostolischen Überlieferung weitergegeben wurde (τὰ δὲ . . . διαδοθέντι ὑμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα).“ Beides sei gleich wichtig. Für das Zweite bringt Basileios Beispiele nur aus dem Kult, die nicht aus der Schrift stammen, sondern „aus der verschwiegenen, mystischen Überlieferung“, „aus dieser unveröffentlichten und unaussprechbaren Lehre, die unsere Väter in gelassenem und neugierlosem Schweigen hüteten, in der richtigen Erkenntnis, daß das Heilige der Mysterien durch das Schweigen gerettet wird. Denn was dem Ungeweihten nicht einmal zu beschauen erlaubt ist, wie hätte man die Lehre davon schriftlich profanieren können!“ So habe Moses in seinem Kulte genau gesondert, wer, wo, wann die verschiedenen Teile des Heiligtums betreten dürfe, „wohl wissend in seiner Weisheit, daß das Abgegriffene und ohne weiteres Faßbare leicht geringgeschätzt, das Fernliegende und Seltene aber natürlicherweise umworben werde. Ebenso wahrten auch die ersten Gesetzgeber der Ekklesien, Apostel und Väter, den Mysterien die heilige Ehrfurcht durch das Verbergen und Schweigen. Was jedermanns Ohr im Volke zugetragen wird, ist ja überhaupt kein Mysterium. Das also ist die Begründung für die ungeschriebene Überlieferung, daß nämlich die Gnosis der Dogmen nicht vernachlässigt werde und der Masse wegen der Alltäglichkeit gering erscheine. Etwas anderes ist ja das Dogma und etwas anderes das Kerygma. Jenes wird verschwiegen, die Kerygmen aber werden veröffentlicht. Eine Art des Schweigens ist aber auch die Unklarheit, die die Schrift anwendet, indem sie den Sinn der Dogmen zum Nutzen der Leser schwer durchdringbar macht . . .“ Auch hier folgen Beispiele aus dem kultischen Leben.

Von den verborgenen (und übrigens auch nach der Mitteilung ihrem Verborgenseitscharakter bewahrenden) Dogmen geht Basileios ohne einen Gedankensprung auf das mystische Schweigen der antiken Mysterien über und benutzt nicht nur deren Sprache, sondern auch ihr inneres Wesen zu seinem theologischen Beweise!

Wir müssen also eher umgekehrt als Pr. schließen: Die abgeschwächte und abgezogene Bedeutung „Geheimnis“ hat immer noch eine lebendige Rückbeziehung auf den kultischen Ursinn des Wortes. Hinter der ganzen Bedeutungsfülle des Wortes *μυστήριον* steht die lebendige Anschauung einer Offenbarungsreligion, in der Gott nicht Lehren doziert, sondern sich in Taten und Hulderweisen manifestiert. Diese Taten und Lebens-Mitteilungen brechen aus der unausdenkbaren und unaussagbaren Fülle des Reichtums und der Tiefe Gottes hervor und geben dem Menschen im Pneuma teil daran, wodurch der Mensch selbst in jene Tiefen hineingezogen wird. Die göttliche Wahrheit geht daher nicht in rationalen Gedanken und Sätzen auf, sondern bleibt auch nach der Manifestation Mysterium. Ihren sichtbaren Ausdruck aber

findet die göttliche Wesensmitteilung innerhalb der Gemeinde der Berufenen und Begnadeten in kultischen Symbolen, die dem Profanen verschlossen, dem Mysteren im Pneuma verständlich sind, ohne ihren wesenhaft mystischen Charakter zu verlieren.

Hat man diesen Wesenszug der Offenbarung und ihrer kultischen Darstellung einmal erkannt, so wird man, wie schon oben gesagt wurde, auch dort den Kult mitschwingen hören, wo er unmittelbar nicht gemeint ist. Wenn Paulus I Kor. 2, 1 schreibt: „Ich kam . . . euch verkündend das Mysterium Gottes“, so meint er damit die ganze Christus-oikonomia, die *οικονομία τοῦ μυστηρίου* (Eph. 3, 9), zu der auch die Gleichgestaltung mit Christus gehört, die nach Röm. 6 durch die Taufe vollzogen wird. Wenn für Paulus das Kreuz und der Tod Christi beherrschend im Mittelpunkt seiner Predigt steht (vgl. I Kor. 1, 23; 2, 2 usw.), so geht daraus hervor, mit welcher Inbrunst er die Eucharistia feiern mußte, in der er doch nach I Kor. 11, 26 „den Tod des Herrn verkündete“. Wenn der Kyrios Christus und damit sein Tod und seine Auferstehung das „Mysterium“ ist (Kol. 2, 2), so ist Paulus nicht nur in seiner Predigt, sondern auch in der Gemeindefeier des Christusmysteriums „Verwalter der Mysterien Gottes“ (I Kor. 4, 1)¹⁶.

Pr. schießt also mit seinem Gewährsmann Deden über das Ziel hinaus, wenn er M 396 erklärt:

„*μυστήριον* ist bei P. immer (apokalyptisches) Geheimnis, nie Kult-handlung. Zweitens ist es auf Veröffentlichung hingeordnet, während die Mysterienkulte die Schweigepflicht auflegen.“

Nach den Texten ist *μυστήριον* bei Paulus der in Gott verborgene Heilsplan, der in Christus offenbar geworden ist, jedoch nur den Gläubigen, zuerst „den Aposteln und Propheten im Pneuma“ (Eph. 3, 5), der „Welt“ aber ewig verborgen bleibt, deshalb auch nach der Kundmachung den Mysteriencharakter beibehält. Nicht „Veröffentlichung“ ist die Predigt des Evangeliums, vielmehr Offenbarung, die aber nur dort sich erschließt, wo das Wort auf Glauben stößt. Das Christus-

¹⁶ Daß diese Stelle vom Tridentinum sakramental aufgefaßt wurde, sagt Pr. M. 393, N 436. — Wenn Pr. M 394 f. meint, Paulus kenne das Wort *μυστήριον* aus dem Alten Testament, und zwar dessen jüngeren Teilen, so möge er zunächst erklären, woher denn hier das Wort stammt! Es wird doch immer mehr anerkannt, daß es einen jüdischen Hellenismus gab, wie es ein hellenistisches Judentum gab. Das Wort *μυστήριον* kann doch nur aus dem Hellenismus stammen. Jedes Wort aber nimmt etwas von seinem Ursinn auch in neue Gebiete mit. Aber auch zugegeben, daß *μυστήριον* in der spätjüdischen Literatur schon eher den abstrakten Sinn hatte, so ist es doch gerade der große Unterschied Pauli von der spätjüdischen Theologie, daß er die Menschwerdung in erster Linie als *μυστήριον* sah, also gerade nicht eine bloße Doktrin, ein Unterschied, den Pr. selbst M 395 bei Philon v. Al. richtig beobachtet hat. Das paulinische *μυστήριον* kann also seinem innersten Bedeutungsreichtum nach gar nicht aus dem Judentum stammen, ja steht im schärfsten Gegensatz zur jüdischen Auffassung.

mysterium drängt wegen seines an die Gemeinde gerichteten Auftrages zum Kulte, der nur den Eingeweihten zugänglich ist, den anderen verschlossen bleibt, zunächst innerlich, aber auch in der Disziplin. Wegen der inneren wesenhaften Verborgenheit heißt die Christusweisheit I Kor. 2,6 „verborgene Mysterienweisheit“, da sie nur pneumatisch dem Pneumatiker zugänglich ist (ebd. 2,9—16), nicht um das „Christusgeheimnis als Gegenstand immer wieder zu vertiefenden Betrachtens hinzustellen“ (M 396)! „Veröffentlicht“ werden kann das Christusmysterium auch deshalb nicht, weil es gar nicht in abstrakten mitteilbaren „Wahrheiten“ besteht; sondern in erster Linie in einer Gottestat — auch dies ein Grund, weshalb die Predigt des Evangeliums wesentlich mit kultischen Handlungen verbunden ist.

Wenn Pr. im Mysterium immer nur Apokalypse von „Geheimnissen“ sehen will, so erinnert das seltsamerweise und gewiß nicht nach seiner Absicht an die Pseudo-Gnosis, die keine Erlösung im christlichen Sinne, d. h. durch den Tod und die Auferstehung des im Fleische erschienenen Gottessohnes kannte, sondern das Heil in der Mitteilung unbekannten Wissens (das ist eben die „Gnosis“) sah. So heißt es z. B. bei Irenaios, *Elenchos* I 14,1 (= Epiphanos, *Panarion haer.* 34,4 = Hippolyt, *Elenchos* VI 42,3 ff.) von dem Valentinianer Markos, ihm sei nach seiner Behauptung die „Vierheit“ erschienen und „habe ihm mitgeteilt, wer sie selbst war, und das Entstehen des Alls, das sie noch keinem weder von den Göttern noch den Menschen je enthüllt hatte (ἀπεκάλυψε), ihm allein kundgetan . . .“ Dann zeigte sie ihm die unverhüllte „Wahrheit“ (Ir. I 14,3 = Ep. 33,5,5 = H. VI 44,1), die ihrerseits den Mund öffnete und einen Namen aussprach (Ir. I 14,4 = Ep. 33,6,1 = H. 45,1). Nach langen Ausführungen über die abstrusen und mythologisch verbrämten „Geheimnisse“ ergibt sich folgerichtigerweise, daß die Sakramente der Gnostiker bloße Allegorien theosophischer Erlebnisse oder eigentlich ganz überflüssig sind;

„es sei vielmehr die vollkommene Erlösung eben die Erkenntnis (ἐπίγνωσις) der unaussprechbaren Majestät; da nämlich durch die Unwissenheit der ‚Mangel‘ und die Leidenschaft entstanden seien, werde durch die Gnosis all die aus dem Unwissen hervorgegangene Verfassung aufgelöst, so daß die Gnosis die Erlösung des inneren Menschen ist . . . Durch die Gnosis werde der innere pneumatische Mensch erlöst, und sie begnügten sich mit der Erkenntnis des Alls. Dies sei die wahre Erlösung“ (Ir. 1,21,4 = Ep. 31,20,9—12; vgl. auch oben Abschnitt III, S. 244 f.).

In ein paar Versen faßt der Hymnus der Naassener diese Auffassung von Mysteriengnosis zusammen, wenn er den Heiland sagen läßt:

„Deshalb sende mich, Vater . . .
alle Mysterien werde ich öffnen,
die Gestalten der Götter zeigen;

das Verborgene des heiligen Weges,
Gnosis ihn nennen, überliefern“¹⁷.

Wie weit ist von dieser intellektualistischen Scheinweisheit das Mysterium des hl. Paulus entfernt, das in der Gottestat der Erlösung durch die Menschwerdung und den Opfertod des Gottessohnes besteht!¹⁸ Dieses Mysterium ist nicht ein bloßes Geheimwissen, das durch die Mitteilung aufhört, Mysterium zu sein, sondern ein Ausfluß aus dem unseren Denken stets verborgenen und nur durch gnadenhaft geschenkte Teilhabe zugänglichen Wesen Gottes, das nach Johannes Agape ist. Wenn diese sich den Gläubigen mitteilt, so ist das eine wahre „Einweihung“ in ein ganz neues Leben, das nicht rational faßbar ist, sondern nur durch Gnade, im Glauben besessen werden kann. Symbol dieses neuen Lebens sind die Kultmysterien, die deshalb das göttliche Leben in sich tragen, es aber nur dem geben, der dafür empfänglich ist.

Mit den aufgeblasenen und intellektualistisch überspannten „Geheimnissen“ der falschen Gnosis¹⁹ vergleiche man einmal, wie etwa der Märtyrer Ignatios von den Mysterien Christi denkt — dann wird man erkennen, daß es sich hier nicht um Geheimwissen, sondern um göttliche Wirklichkeiten handelt, die nicht mit dem Verstand allein erfaßt, daher auch nicht „veröffentlicht“ werden können. Ignatios schreibt an die Epheser 18 f.:

¹⁷ Hippolyt, *Elenchos* V 10, 2. — Vgl. auch etwa Iren., *El.* I 15, 3 = Epiph. 34, 9, 8—10 *πρὶν . . . τούτου τοῦ ὀνόματος τὸ ἐπίσημον γὰρ ἦναι, τοῦτίστιν τὸν Ἰησοῦν τὸν Υἱόν, ἐν ἀγνοίᾳ πολλῇ ὑπῆρχον οἱ ἄνθρωποι καὶ πλάνῃ· ὅτε δὲ ἐφανερώθη τὸ ἑξαγράμματον ὄνομα . . . , τότε γινόντες αὐτὸ ἐπαύσαντο τῆς ἀγνοίας, . . . ἀγνοίας δὲ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγένετο.* Die intellektuelle Erkenntnis des Namens ist die „Lösung“, die Befreiung von der „Unwissenheit“. Hier paßt allerdings für *μυστήριον* nur die Bedeutung „Geheimnis“. Helmut Lothar, *Gesch. des Christentums I* (1939) 138 schreibt: „Überall (in der Ps.-Gnosis) wurden die Paradoxien aufgelöst, damit aber schließlich das Christentum überhaupt, wenn es nicht gelang, sein Wesen in der Irrationalität der Glaubenserfahrung zu sichern und zum theologischen Ausdruck zu bringen“. Daher bei den orthodoxen „Gnostikern“ wie Klemens Alex. und Origenes die Betonung des „Glaubens“. — „Die Auflösung der Unwissenheit wird nicht von einer Spekulation oder einer mystischen Belehrung erwartet (wie bei den Juden und den Gnostikern), sondern ist erfolgt bei der Menschwerdung Gottes“, schreibt Hans-Werner Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2. Reihe 44. Bd. [1940] 148).

¹⁸ Es ist bezeichnend, daß Pr. M 397 auf die Gleichgestaltung mit Tod und Auferstehung Christi „nur“ „hinweist“ und außerdem darin nicht Kultmystik, sondern „Angleichungsaszesen“ sieht.

¹⁹ Eine gute Charakteristik bei Irenaios, *El.* I 16, 3. — Über die Mischung von mythisch-mystischem und rationalem Denken in der „Gnosis“ vgl. Hans Leisegang, *Die Gnosis*² (o. J.) 51—7. Vgl. auch René Cadiou, *La jeunesse d'Origène* (1936) 145: Die Riten der Kirche „prenaient un autre sens, beaucoup plus savant“ (bei den Gnostikern).

Das Kreuz „ist ein Anstoß den Ungläubigen, uns aber Heil und aionisches Leben. 'Wo bleibt der Weise? der Forscher?' wo das Rühmen der sogenannten Gelehrten? Denn unser Gott Jesus der Christus wurde von Maria im Schoße getragen gemäß dem Heilsplane Gottes aus Davids Samen zwar, aber aus heiligem Pneuma. Er wurde geboren und getauft, auf daß er durch das Leiden das Wasser reinige. Und dem Fürsten dieser Welt waren die Jungfrauschaft Marias und ihre Niederkunft, ebenso auch der Tod des Kyrios unbekannt: drei Mysterien des Schreiens, die in der Stille Gottes ausgeführt wurden. Wie nun wurde er den Aionen offenbar? Ein Stern leuchtete am Himmel auf über alle Sterne, und sein Licht war unaussprechlich und seine Neuheit setzte in Erstaunen; alle anderen Sterne mitsamt Sonne und Mond wurden ein Reigen um diesen Stern; er selbst aber überstrahlte mit seinem Lichte alles; man war verwirrt, woher diese unerhörte Neuheit käme. Von da an wurde alle Magie aufgelöst und jede Fessel der Bosheit vernichtet; die Unwissenheit wurde getilgt, die alte Herrschaft niedergedrückt, als Gott in Menschengestalt sich offenbarte in der Neuheit nie endenden Lebens; es nahm aber seinen Anfang das bei Gott Vollendete. Von da an war das All in Bewegung, weil des Todes Vernichtung ins Werk gesetzt wurde.“

Nicht phantastische Spekulationen sind die Mysterien des Ignatios, deshalb auch nicht „Geheimnisse“, vielmehr die Gottestaten der Menschwerdung und Erlösung. Sie werden kund nicht durch Lehrmitteilung, sondern durch eine Epiphanie, die Offenbarung Gottes in einem Menschen, der zugleich Gott ist, was von Ignatios im Anschluß an den evangelischen Bericht über den Stern der Magier als Aufleuchten eines Sternes geschildert wird, um den alle anderen Himmelsmächte den Reigen führen²⁰. Selbst H.-W. Bartsch²¹, der bei Ignatios den Einbruch gnostischer Vorstellungen und Termini feststellen zu können glaubt, hält daran fest, daß Ignatios als Inhalt des Kultes nicht gnostische Ideen, sondern das Leiden und die Auferstehung des Herrn sah, also geschichtliche Ereignisse, die, wie Ignatios sagt, „Mysterien des Schreiens“ sind, d. h. aus der Verborgenheit Gottes hervortreten, aber deshalb nicht aufhören, Mysterien zu sein, da sie nicht auf intellektuellem Wege veröffentlicht, sondern dem Gläubigen offenbar werden, dem Teufel aber ewig verborgen bleiben. Das Arcanum, das ihnen anhaftet, ist nicht eine äußere Geheimhaltung, sondern ein Wesenszug, der durch die „Lehre“ nicht aufgehoben wird; im Gegenteil verlangt dieses Wesen eine ganz andere Art der Mitteilung, als sie ein „Lehrgeheimnis“, erfordert. „Offenbarung“, „Entschleierung“ ist deshalb etwas ganz anderes als ein Lehrvortrag, der sich an den Intellekt

²⁰ Eine Darstellung dieses Symbols bietet die Tür von S. Sabina zu Rom, wo unter der Darstellung des Kyrios über der zwischen Petrus und Paulus stehenden Ekklesia der Stern steht, um den Sonne, Mond und Sterne sich gruppieren; Abb. bei Fr. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik* (1940) Abb. 97; dazu im Text S. 75 f.

²¹ S. Anm. 18. Über die Theorie Bartsch's werden wir an anderer Stelle ausführlicher handeln.

wendet; die Offenbarung setzt eine Hingabe des ganzen Menschen und deshalb dessen Umwandlung voraus, eine Wiedergeburt zu einem ganz neuen Leben aus dem Pneuma, wodurch der Aufnehmende überhaupt erst in den Stand gesetzt wird, das neue Leben (zu dem auch Erkennen im Sinne der Gnosis gehört) zu erfassen. In dieser Tatsache liegt der tiefste Grund dafür, daß die Väter so oft und so gerne die Mysteriensprache anwenden; hatte doch die antike Kultmystik dieses Offenbarungswissen gesucht und deshalb den Menschen umzuwandeln gestrebt. Was jenen trotz allen heißen Bemühens nicht gelungen war, das war nun in Christus Wirklichkeit geworden. Nicht „Wissensgeheimnisse“, sondern ein neues Sein boten die Mysterien Christi, die deshalb noch mehr als die antiken Religionen auf das kultische Symbol Wert legten, weil es ihnen das göttliche Heil gewährleistete.

Damit haben wir den Schlüssel zu der Denk- und Schreibweise des Klemens von Alexandreia gefunden, der „von Mysterienworten den weitesten Gebrauch gemacht hat“ (N 439).

Pr. findet auch hier nur „die lehrhafte Ebene“ (ebd.) und will auch bei dem Adjektiv *μυστικός* „mit der Bedeutung geheim, geheimnisvoll, restlos auskommen“ (M 404). Wenn Kl. von „Mysterien der Gnosis“ spricht, so zeige das zwar, daß er „nicht an eine rein theoretische Geisteshaltung denkt, sondern ein Verkosten der Wahrheit, ein Ergriffensein von ihr. Aber das läßt die Grundtatsache bestehen, daß er auch in diesem Zusammenhang bei *μυστήριον* die Beziehung des damit bezeichneten Gegenstandes zum höheren, affektiv mitbetonten Erkennen ins Auge faßt“ (M 402). Nach Pr. tritt also bei der gnostischen Erkenntnis zu dem verstandesmäßigen Aufnehmen noch ein Ergriffensein des Gefühls. Bei solcher Vermenschlichung der pneumatischen Erkenntnis bleibt von der seinsmäßigen Voraussetzung der Gnosis und damit auch von ihrer Beziehung zum Kulte nichts übrig. Wenn schon, meint Pr., das Wort „Eoptie“ durch seine „didaktische Inhaltsfüllung“ der mysterienhaft-kultischen Beziehung, die das Wort in der Antike hatte (wobei nach Pr. „die Riten der heidnischen Mysterien in erster Linie Stimmung wecken wollten“!), „stark entkleidet erscheint, so darf das Fehlen einer Kultassoziation bei dem viel farbloser gewordenen *μυστήριον* überhaupt nicht wundernehmen“! (M 402). Überschaute man die Schilderung des Klemens durch Pr., so glaubt man eine leichte Verstimmung Pr.s darüber herauszuhören, daß Klemens sich diese Spielerei mit den exotischen Ausdrücken gestattet habe; doch sei das „ihm so teure Verfahren“ (M 401) eine harmlose Formsache, die sich „in gewissen gehobenen, rhetorisch-polemischen Teilen des *Protreptikos* besonders bemerkbar mache. „Die Stimmung, aus der heraus diese Stücke geschrieben sind, ist aber deutlich die eines tiefen Abscheus gegen das ganze Mysterienunwesen. Man kann da kein Bewußtsein von einem Zusammentreffen des Christentums mit den Mysterienkulten in einem gemeinsamen Wesenszug bemerken, eine *Mysterienhaltung*, die sich auf eine kultische Übereinstimmung bezöge“ (N 439). Wohl ist auch nach Pr. für Klemens *μυστήριον* wesentlich „ein zur Welt der symbolischen Denk- und Ausdrucksformen gehöriges Wort, nicht aber zunächst“ ein „in die Richtung des Kultischen“ weisender „Terminus“ (M 401).

Wir haben oben S. 285 schon darauf hingewiesen, daß das Kultische wesentlich zur Religion der Christusoffenbarung gehört, da ja die Heilstatsachen, auf denen das ganze Christentum beruht, gar nicht anders als durch kultische Symbole gegenwärtiggesetzt und wirksam gemacht werden können. Wir fügen hier nur hinzu, daß auch nach der Zusammenstellung von Marsh²², auf die Pr. sich beruft, die Mysterien Christi zu allererst seine Taten sind.

So lehrt Klemens, *Stromata* VI 126 f., daß die „für die Auserwählten unter den Menschen und die von dem Glauben aus zur Gnosis Bestimmten aufbewahrten heiligen Mysterien der Prophetien (d. h. die prophetisch vorausgesagten Gottestaten in Christus) in Parabeln verborgen werden; denn die Wesensart der Schriften ist parabolisch, weil auch der Kyrios, der nicht von der Welt ist, wie ein zur Welt Gehörender zu den Menschen kam; denn er . . . wollte den mit der Welt aufgezogenen Menschen durch die Gnosis zu den geistigen und eigentlichen Dingen emporführen . . . Deshalb verwendet er auch die Schrift als Metapher . . . Die ganze in bezug auf den Kyrios prophezeite Oikonomia erscheint denen, die nicht die Wahrheit erkannt haben, wahrhaftig wie eine Parabel, wenn der eine sagt und die anderen hören, der Sohn des Allschöpfer-Gottes habe Fleisch angenommen und sei im Mutterschoß einer Jungfrau getragen worden, insofern als sein sinnenfälliges Fleisch geboren worden ist; ferner habe er gemäß diesem seinem Entstehen gelitten und sei wieder auferweckt worden, 'den Juden ein Anstoß, den Hellenen eine Torheit', wie der Apostel (I Kor. 1, 23) sagt. Wenn aber die Schriften erschlossen werden und den Feinhörigen die Wahrheit zeigen, so verkünden sie eben das, was das Fleisch gelitten hat, als 'Macht und Weisheit Gottes' (ebd. 24). . . . Alle Propheten, die die Parusie des Kyrios und mit ihr die heiligen Mysterien vorausverkündeten, wurden verfolgt, getötet, wie auch der Kyrios selbst, der ihre Schriften auslegte . . .“ Klemens zitiert dann das *Kerygma Petru*: „Als wir die Bücher der Propheten erschlossen . . ., fanden wir seine Parusie, den Tod, das Kreuz und die anderen Peinigungen, die die Juden ihm antaten, und seine Erweckung und seine Aufnahme in den Himmel . . .“.

Die Heilstaten Christi sind also wahrhaft Mysterien, die nur durch die pneumatische Erleuchtung und den Glauben sich eröffnen; die geschichtlichen Ereignisse selbst sind wie eine Parabel, hinter der der Glaubende die göttliche Wirklichkeit sieht. Die Mysterien Christi sind also in erster Linie Ereignisse, Gottestaten, die nicht einfach durch Lehre mitgeteilt, durch den Verstand erfaßt werden können und damit den Charakter des „Geheimnisses“ verlieren; als geschichtliche Fakten sind sie nicht Gegenstand abstrakten Wissens, sondern erschließen ihren göttlichen Sinn denen, die durch das Licht von oben dazu befähigt sind. Sie sind die wahren „Mysterien der Gnosis“²³

²² S. oben Anm. 2.

²³ τὰ τῆς γνώσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς μυστήρια *Strom.* VII 17, 4. *Eclogae prophet.* 35, 1 beschreibt gut das Wesen der τὰ τῆς γνώσεως μυστήρια: „sie werden, wie ein Licht, das plötzlich in ein dunkles Symposion hineingetragen wird, die Wenigen

die demnach gar nicht lehrhaft gegeben werden kann, sondern eine seinshafte Erhöhung zu einem höheren Grad des pneumatischen Lebens voraussetzt und darstellt. Daher auch gibt es nach Klemens zwei Arten von Mysterien, von denen die eine den Gläubigen, die andere den Auserwählten kund wird — auch dies ein Beweis dafür, daß es sich nicht um bloßes Wissen von „Geheimnissen“ handeln kann. Vielmehr befinden wir uns hier mitten in einer mystischen Offenbarungswelt, für deren Aussprache sich die Terminologie der antiken Mysterien als ein Ausdruck des menschlichen Verlangens nach überrationaler, göttlich begnadeter Erkenntnis und Gotteinigung geradezu anbietet.

Richtig erfaßt hat dies in einer von Pr. nicht erwähnten Arbeit Alexander Simon²⁴. Nach ihm beschreibt Klemens das Christentum als Mysterienreligion mit dem Wortschatze des Mysten. Dieser will unter dem Einfluß eines heiligen Fiebers, der *ἱερομανία*, die Grenzen des klassisch-griechischen Geistes überschreiten, will Gott sehen, Gott werden. Klemens hält die Mysteriengötter für satanische Wirklichkeiten. Hinter ihnen steht etwas vom Absoluten des christlichen Gottes, von seiner Ehrwürdigkeit („tremendum“) und seiner Herablassung zum Menschen, aber noch mehr von der fruchtbaren, mütterlichen Sexualität der Erde. Den Mysten ergreift Verlangen nach der *κοινωνία μυστική*, und zwar auf dem Wege über sinnenhafte Symbole. Die Mysterienreligion ist wesenhaft Gemeinschaftsreligion, indem die Einweihung in dieselbe Gottesgemeinschaft die Kultgemeinde schafft. Beweise des Gemeinschaftscharakters sind die liturgischen Akte. Wenn Klemens trotz seiner Angriffe auf die heidnischen Mysterien das Christentum als Mysterienreligion zeichnet, so tut er das, weil er sieht, „daß der Myste dasselbe Ziel vor sich hat, wie der Christ: das Zusammenleben, die Vereinigung mit Gott. Den Zweck verwirklicht in den Mysterien, sowie in dem Christentum die aus der sichtbaren Welt geschöpfte Symbolik“ (62). Nur das Christentum ist echtes Mysterium; die anderen Religionen nennen sich fälschlich so; ihren Termini gibt Klemens die echte Bedeutung. „Der Wortschatz der Mysterien ist ein treuer Spiegel für die Wünsche des Mysten. Was aber . . . in den Mysterien nur eine unbefriedigte Sehnsucht war, das ist im Christentum eine gottgegebene, von Christus gebrachte Erfüllung.“ Das Ergebnis faßt Simon in das „Paradoxon“: „Mysterienreligion und Christentum: die beiden sind im Wesen dasselbe und doch im Grunde verschieden. Sie sind dasselbe, insofern man ihre Ziele, ihre Seh-

zuerst in Schrecken versetzen . . .“ (dann folgt die Freude). Daß hier der Mysterienstil mitspricht, zeigt die von Stählin beigebrachte Vorlage aus Plutarch, *Περὶ πυχῆς*, wo unmittelbar vorher die eleusinischen Mysterien als Bild benutzt werden.

²⁴ *Clemens Alexandrinus és a mysteriumok* (Cl. Al. und die Mysterien) (Magyar-görög tanulmányok szerkeszti Moraucsik Gyula = *Ὀὐγγροελληνικαὶ μελέται διευθυνόμεναι ὑπὸ Τουλίου* Moraucsik 5; Budapest 1938). Da die Schrift ungarisch geschrieben ist, benutze ich den deutschen Auszug S. 54—64. — Vgl. auch Joh. Leipoldt in der Bespr. des Registerbandes zu Cl. Al. von Otto Stählin (1936) in der Zschr. f. Kirchengesch. 56 (1937) 445 f.: „Überraschend groß sind die Einflüsse der Mysteriensprache auf Cl. So sehr er die heidnischen Mysterien ablehnt, so sehr bemüht er sich, das Christentum als das Mysterium darzustellen . . .“ — Zu Pr. M 404 ist noch zu bemerken, daß bei Klemens, *Strom.* II § 122, 1 mit Münzel und nunmehr in der 2. Aufl. mit Stählin statt *μυστηρίους* zu lesen ist: *ἀμυντηρίους*.

sucht betrachtet. Sie sind grundverschieden, wenn man die Verwirklichung vor Augen hat. Die Sehnsucht des Mysten, da er sich nur auf eigene Kraft stützt, bleibt immer Sehnsucht, die Sehnsucht des Christen erreicht durch Herabneigen des Gnadenspenders ihre Erfüllung“ (64).

Wenn Pr. M 405—14 auch bei Origenes für das Wort „Mysterium“ die Bedeutung „Geheimniswahrheit“ feststellen zu können glaubt, die „natürlich ebenfalls auf der Erkenntnisebene liegen muß“ (M 411), so beruft er sich dafür auf H. v. Balthasar²⁵. Liest man aber dessen Ausführungen, so findet man eher das Gegenteil. B. will die theologischen Idéen des Origenes um die herrschende Idee des „Mysterion“, der Christusoffenbarung, gruppieren. „Il ne s'agit pas de dérober au *profanum vulgus* quelque vérité claire en soi, mais de montrer avec le plus de clarté possible comment le mystère se dérobe lui-même“ (B 513 f.). Alles geschieht „in Mysterien“ d. h. in Symbolen. Von diesem „Sakramentalismus“ (von dem die einzelnen Sakramente nur Ausläufer sind) will B. die Wesenslinien entwerfen, wobei er dem Worte *μυστήριον* seinen weitumfassenden Sinn beläßt. Bei aller objektiven Offenbarung schenkt sich dieses Mysterium nur dem Empfänger, dessen „innere Sinne“ dazu bereitet sind. Der Esoterismus des Origenes beruht nicht auf dem Dunkel Gottes; dieser ist Licht und Feuer, aber nichtsdestoweniger unbegreiflich, solange der Logos schweigt. Auch wenn er spricht, verhüllt er sich noch je nach dem Maße des Empfängers. Ohne die Fleischwerdung hätten wir nie etwas von Gott erkannt. Christi Leiden und Auferstehung sind das Mysterium des Leidens und der Auferstehung des „wahren und vollendeten Leibes Christi“ (Joh.-Komm. X § 228 ff.), d. h. der Kirche. Diese seinshafte Auffassung der Gnosis bei Origenes beweist, daß Pr. mit Unrecht den „Sinngehalt“ von *σύμβολον*, *μυστήριον* u. a. verwandten Worten als nur „lehrhaft“ (M 408) bezeichnet. Jene Gnosis ist vielmehr genau wie bei Paulus, Johannes, Klemens Alex. u. a. die wesenhafte und seinsmäßige Berührung der göttlichen Wirklichkeit und die daraus hervorgehende Gottesvereinigung, die durch das Fleisch Christi hindurch zum göttlichen Pneuma hinführt²⁶. — Eben hieraus aber ergibt sich unmittelbar — fügen wir hinzu —, daß der Kult bei Origenes, so sehr er oder, besser gesagt: gerade weil er die hinter dem Symbole stehende Wirklichkeit des göttlichen Lebens sucht, keineswegs aus dem Sinnbereich von *μυστήριον* ausscheidet. Der „Sakramentalismus“ der origenischen Lehre führt notwendigerweise zu den Sakramenten des Kultes, weil das Urmysterium sich gar nicht anders als im Symbol der Gemeinde und dem

²⁵ S. oben Anm. 2. Bei uns = B. — Die Klarheit der Ausführungen B.s wird durch die Vergleiche mit Hegel, durch Anspielungen auf Thomismus und Molinismus, über Statik und Werden im Denkverlauf usw. nicht gefördert.

²⁶ Vgl. dazu unsere (vor Lesung von B. geschriebene) Darlegung oben S. 179—95.

einzelnen mitteilen kann. Auch die Lehre im engeren Sinne, das göttliche „Wort“, nimmt an dem sakramentalen Charakter der Christusreligion teil. Anstatt also das Mysterium ins verstandesmäßig Lehrhafte herabzuziehen, sollte man vielmehr die Lehre zum Mysterium emporheben, wenn man der Auffassung der Väter sich nähern will. — Der Aufsatz B.s ist also vielmehr eine Bestätigung unserer Deutung von Mysterion.

Noch eine Bemerkung: Pr. schreibt M 412: „Wir sehen keine noch so leise Anregung auf ihn (Or.) ausgehen von einem in der Umwelt in den heidnischen Mysterien etwa beobachteten Eidos 'Kultmysterium', bei dem Origenes ein schattenhaftes Gegenspiel zur Gegenwart Christi vorgefunden hätte . . . Alle Sachunterlagen für die ihm eigene Inhaltserfüllung des *μυστήριον* und seiner drei objektiven Seinsaspekte entnimmt Origenes aber nach deutlichem Ausweis des Quellengutes einzig und allein der Schrift und der kirchlichen Glaubensüberlieferung . . . Man würde gewaltig irren, wenn man bei ihm aus dem immer wiederholten Auftauchen des Wortes *μυστήριον* auch nur auf Assoziationen nach den Mysterienkulten hin schließen würde . . .“

Wenn Pr. damit sagen will, daß Or. nicht etwa als Erster, also aus eigener, neuer Beobachtung heraus Beziehungen zwischen den antiken und den christlichen Mysterien festgestellt und ausgenutzt habe, so kann man ihm nur beistimmen. Die religiöse Luft jener Zeit war so sehr erfüllt mit dem Mysteriendenken, und zwar sowohl auf antiker wie christlicher Seite, daß eine solche neue Erkenntnis gar nicht nötig war. Wenn aber Pr. meint, Or. habe sich um die „Niederungen dieser Winkelkulte“ „nicht viel gekümmert“ (N 440), so ist erstens diese Geringschätzung der Mysterien irreführend. Wohl hat die griechische Aufklärung die Mysterien verachtet; aber schon in der klassischen Zeit kümmerten sich Geister wie Aischylos, Euripides, Platon und viele andere um diese eigenartige Form der Religion, die in der Spätantike erst recht einen hohen Rang im religiösen Leben einnahm. Zweitens widerspricht es auch den Schriften des Or. selbst, der oft auf die mystischen Kulte zu sprechen kommt und ihre genaue Kenntnis verrät. Daraus geht auch hervor, daß er nicht einfach aus Konvention die mystische Terminologie auf die christlichen Tatsachen anwendet. Der letzte Grund liegt gewiß in der Sprache des Paulus, der das Christentum als *μυστήριον* charakterisiert; aber der Ausbau und die vielseitige Anwendung der Mysteriensprache beweist, daß die antike Terminologie ihm sehr willkommen war, da sie ihm die Möglichkeit bot, die Tiefen des Christusmysteriums zu entfalten und den Zeitgenossen näherzubringen. Deshalb sagt Or. gelegentlich, daß ein Hellene dies oder jenes in Mysterienformeln ausdrücken würde²⁷. Wie genau Or. über die antiken Mysterien, die übrigens nach C. Cels. VII 45 „in aller Munde waren“, unterrichtet war, läßt etwa ebd. VI 22 ff. erkennen, wo Or. gegenüber Kelsos, der, um „seine Gelehrsamkeit zu zeigen, . . . auch einige persische Mysterien erläutert“, nämlich die Mithrasweihe mit ihren Symbolen, fragt, wie immer es sich auch um die Wahrheit oder Lüge der Mithrasmysterien verhalte, weshalb denn Kelsos lieber diese als die übrigen Mysterien ausgelegt habe; „denn die des Mithras scheinen bei den Hellenen nicht so sehr angesehen zu sein wie die Eleusinischen oder die in

²⁷ Ein Beispiel aus C. Cels. III 37 s. oben S. 175.

Aigina den Mysten der Hekate übergebenen. Wollte er aber lieber barbarische Mysterien und ihre Auslegung vorbringen, warum nahm er dann nicht lieber die der Ägypter, deren sich viele rühmen, oder die der Kappadoker zu Ehren der Artemis von Komana oder die der Thraker oder auch die der Römer selbst, die die Edelsten aus dem Senat einweihen? . . .“ Nach VI 24 behauptete Kelsos, wenn man „eine gewisse Weihe der Christen der vorhergenannten Weihe der Perser vergleichen wolle“, erkenne man den Unterschied. Or. ist „gemäß“ seiner „Wißbegierde“, wie er selbst sagt, der Sache nachgegangen und verbreitet sich über das Diagramm der Ophiten. „Es erschien mir gut, auch solche Dinge genau zu behandeln, damit es nicht den Anschein hätte, als ob wir nicht wüßten, was Kelsos zu wissen behauptete, damit wir Christen vielmehr zeigen, daß wir es noch genauer kennen . . .“ (VI 30 vgl. 38). Or. kümmert sich also sehr gründlich um diese Sekte, die sich als Mysterienkult auftat, obwohl sie wirklich eine „Winkelsekte“ war (VI 24).

Wenn Kelsos VIII 48 behauptet, die christliche Lehre von der ewigen Bestrafung stimme mit der der Mystagogen und Weihepriester überein, so lehnt Or. das nicht ab, sieht aber den Unterschied darin, daß die christliche Lehre wahrhafte Überzeugungskraft besitze. Auch sonst sieht Or. den Unterschied zwischen Heidentum und Christentum vor allem in der sittlichen Kraft der Christuslehre, so wenn er *C. Cels.* III 42 Asklepios, Dionysos und Herakles nach ihren sittlichen Leistungen mit Jesus vergleicht. I 7 gibt er zu, daß auch das Christentum Mysterium ist, da es neben den allgemein zugänglichen Dogmen esoterische Lehren besitzt, was ihm mit dem heidnischen Kulte gemeinsam ist: „Alle die Mysterien überall im hellenischen und barbarischen Lande werden, obwohl sie verborgen sind, nicht beschuldigt; deshalb ist es sinnlos und geht aus unklarem Denken hervor, den Verborgenhheitscharakter des Christentums anzuklagen“. III 59—61 sagt daher Or., daß auch die Christen die Gereinigten und Fortgeschrittenen „zu unseren Weihen rufen“. Wer rein ist, „der lasse sich zuversichtlich in die nur den Heiligen und Reinen mit Recht übergebenen Mysterien der Jesus gemäßen Gottesverehrung einweihen. Der Myste des Kelsos sagt: 'Wessen Seele sich keines Bösen bewußt ist, der komme'; der Jesus gemäße Mysterienführer zu Gott hin wird dem an der Seele Gereinigten sagen: 'Wessen Seele lange Zeit hindurch sich keines Bösen bewußt ist, besonders seitdem er zum Kulte des Logos hinzugetreten ist, der möge auch das hören, was Jesus seinen echten Jüngern persönlich gesagt hat. Also auch wo Kelsos das Einweihen unter den Hellenen der Jesuslehre gegenüberstellt, sieht er nicht, daß es einen Unterschied macht, ob man Schlechte zur Heilung oder die ganz Reinen zu den höheren Mysterien (τὰ μυστικώτερα) ruft. Zu Mysterien und zur Teilnahme an der im Mysterium verborgenen Weisheit . . . rufen wir also nicht den Ungerechten . . ., sondern zur Heilung.“ Neben den heilenden Kräften gibt es andere, die „den an Seele und Leib Reinen die 'Offenbarung des in aionischen Zeiten verschwiegenen, jetzt aber durch die prophetischen Schriften und die Epiphanie unseres Kyrios Jesus Christus offenbarten Mysteriums' schenken (Röm. 16, 25 f. nach manchen Hss.), jene Epiphanie, die einem jeden der Vollkommenen erscheint und den Seelengipfel zu trugloser Gnosis der Dinge erleuchtet“. Diesen Römertext verwendet Or. auch *C. Cels.* II 4, wo er sagt, daß die Christen nach der Einführungsweisheit des Alten Testaments zum Offenbarungsmysterium fortschreiten.

Die ganze Christusreligion ist also für Or. ein wahres Mysterium, in dem vor allem Christus selbst, dann aber auch die Kirche und die Schrift und gewiß auch die Kultmysterien die gegenwartserfüllten Symbole des Heiles sind²⁸. So nennt Or. *C. Cels.* VIII 57 die Eucharistie das Symbol der im Neuen Testament in Christo an Gott gerichteten Danksagung. Die „Ebene des Denkens“ (N 440) genügt nicht, um diesen Reichtum zu fassen; dazu muß das ganze Sein der zum Leben mit Gott berufenen Kreatur sich als Gefäß hingeben.

Bei Irenaios von Lyon, den Pr. zusammen mit J. Hirschmann M 415—24 auf seine Auffassung von *μυστήριον* untersucht, glaubt er wiederum „mit dem deutschen 'Geheimnis' vollkommen durchzukommen. — Besteht nun wirklich das ganze „Geheimnis“ der Väterdeutung darin, daß sie im Christentum eine „Geheimlehre“ sahen, die ihren Geheimcharakter aber sofort bei der Verkündigung abstreifte und nun unverhüllt dastand? Man fragt sich zunächst, weshalb denn die Apostel und Väter einen solchen großen Wert auf den Geheimcharakter legten, obwohl doch ihre ganze Tätigkeit darauf hinauslief, diesen Charakter sobald als möglich und bei so vielen als möglich zu nichte zu machen. Man fragt sich ferner, weshalb sie den Mysteriencharakter ihrer Religion, wenn er nur in dieser äußeren Geheimhaltung bestand, mit so viel Aufwand an Worten verkündeten; weshalb sie noch dabei eine Terminologie anwendeten, die aus den doch ach so schmutzigen und verachteten Mysterienkulten stammte und daher die Hörer unwillkürlich an jene erinnerte; weshalb außerdem von den Lateinern das Wort *μυστήριον* oft nicht einmal übersetzt wurde oder doch seine Übersetzung in dem von Geheimhaltung zunächst nichts sagenden Worte *sacramentum* empfing. Wollte man nur die Verborgenheit aussprechen, so gab es dafür im Griechischen wie im Lateinischen genug andere Ausdrücke, auch solche, die schon einen religiösen Klang hatten, wie *κρύπτειν*, *κρύψιος*, *καλύπτειν*, *σγᾶν*, *abscondere*, *tacere*, *silere*, *arcantum* usw. Aber auch diese treten nur im Gefolge der primären Mysteriensprache auf. Das muß doch einen tieferen Grund haben. Wir erkannten, zusammen mit Balthasar, Simon u. a., daß die Mysteriensprache eine eigene religiöse Welt deckt, die mit der Sprache der bloßen Logik nicht ausgesprochen werden kann, sondern nach anderen Wörtern ruft, die der übermenschlichen und überverstandesmäßigen Welt der gnadenhaften Offenbarung der Gottheit Form geben wollen. Die ersten christlichen Theologen griffen gerne nach dieser Sprache, weil sie wie dazu geschaffen und vorbereitet war, ihnen bei der Aussprache dieser, dem Verstande wunderbar und geheimnisvoll erscheinenden religiösen Welt zu dienen. Hat man dies einmal erkannt, dann weiß man, daß Mysterium nicht bloß das „Geheimnis“, d. h. das dem Ver-

²⁸ Vgl. nochmals den Aufsatz von Balthasar wie auch oben S. 183 ff.

stande (noch) Unbekannte, ausdrücken will, das freilich auch eine Seite des Mysteriums ist, sondern daß es eine ganz eigene göttliche Welt bezeichnen will, die nicht durch äußere Geheimhaltung bis zur Mitteilung verschlossen ist, deren Zugang vielmehr nur denen, und auch dies nur durch göttliche Erleuchtung und Begnadung, möglich ist, die Augen und Ohren ihrer Seele und ihr ganzes Sein dem höheren Leben hingegeben haben. Es gehört Hingabe zum Mysterium, weshalb auch der moderne, selbstherrliche Geist nichts davon wissen will. Notwendigerweise — und nicht etwa aus pädagogischen oder ästhetischen Gründen — spricht diese Gotteswelt, wenn sie aus ihrem Schweigen heraustritt, nur zu den „Mysten“ d. h. den Berufenen und Befähigten, und sie tut dies nicht in logisch-wissenschaftlicher Form, sondern in Erleuchtungen und Eingebungen, die, soweit sie nicht rein geistig und unaussprechlich sind, Bilder verwenden, Symbole, durch die hindurch der erhobene Geist die Urwahrheit schaut und nicht bloß erkennt d. h. begrifflich erfaßt, sondern ihr seinshaft sich nähert und mit ihr sich verbindet. Es herrscht hier eine ganz andere Erkenntnis als im naturhaft-verstandesmäßigen Bereich, und schon deshalb ist es irreführend, bei „Mysterium“ immer von „lehrhaft“ zu reden, da doch die Lehre sich an den Verstand wendet, die Gnosis Gottes aber an den ganzen Menschen, und vor allem an sein Innerstes und Höchstes, das Pneuma, die *mens*, jenen Punkt der Seele, wo sie sich dem Göttlichen entgegenreckt und von ihm umgewandelt, befruchtet und erfüllt wird.

Um auf Irenaios zurückzukommen, so hat er gewiß gegenüber der falschen Gnosis den Glauben und die Überlieferung als die wahre und echte Quelle aller Gnosis betont. „Wahre Gnosis ist“, sagt er *El. IV 33, 8*, „die Lehre der Apostel und der alte Bau der Ekklesia durch die ganze Welt hin und das Prägebild des Leibes Christi gemäß den Nachfolgeweihe[n] der Bischöfe . . ., die vollständige Behandlung der untrüglich bewahrten Schriften, die weder Zusätze noch Abstriche duldet, und deren unverfälschte Lesung sowie die schriftgemäße Auslegung, und vor allem die Gabe der Agape, die kostbarer ist als die Gnosis, herrlicher als die Prophetie und alle übrigen Charismen überragt“²⁹.

Wenn Irenaios so den Glauben und die Agape als die wahre Gnosis preist, so steht er aber damit nicht etwa im Gegensatz zu den Alexandrinern, die der falschen Gnosis eine auf dem Glauben aufbauende kirchliche Gnosis gegenüberstellten; er will nur die feste Grundlage der wahren Erkenntnis einprägen. Daß er nicht gegen eine vertiefte Glaubenserkenntnis ist, zeigt sein Werk immer wieder, so wenn er *I 10, 3* die Themata der wahren Theologie angibt³⁰, oder wenn er *IV 6* gegenüber der „größeren Gnosis und den unaussprechlichen Mysterien“ (*IV praefatio 4*), deren sich die falschen Gnostiker rühmten, auf den menschengewordenen Logos als die Quelle aller wahren Gnosis hindeutet: „Indem der Kyrios den Jüngern zeigte, daß er selbst der

²⁹ Da der Text schlecht überliefert ist, ist die Übersetzung nicht ganz sicher, gibt aber den Sinn wieder.

³⁰ κατὰ αἴρεσιν εἰδέναι ist nur eine Umschreibung von γινώσκεις.

Logos sei, der die Gnosis des Vaters bewirkt . . ., sagte er: 'Niemand erkennt den Sohn als der Vater, noch den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn entschleiern will' (Mt. 11, 27; Luk. 10, 22) . . . Denn niemand kann den Vater erkennen, wenn nicht der Logos d. h. der Sohn den Schleier wegzieht, noch jemand den Sohn ohne das Wohlgefallen des Vaters. Das Wohlgefallen des Vaters aber führt der Sohn aus, den der Vater sendet; gesandt wird der Sohn und kommt. Den Vater, der für uns unsichtbar und unumgrenzbar ist, erkennt sein Logos, und da jener unaussprechlich ist, spricht er ihn uns aus. Wiederum erkennt seinen Logos nur der Vater; beides aber hat uns der Kyrios geoffenbart. Und deshalb entschleiert der Sohn die Gnosis des Vaters durch seine Offenbarung. Denn Gnosis des Vaters ist des Sohnes Offenbarung; alles wird ja durch den Logos geoffenbart. Damit wir also erkennen, daß der Sohn, der angekommen ist, eben jener ist, der den an ihn Glaubenden die Gnosis des Vaters schafft, sagte er zu den Jüngern: 'Niemand kennt . . .' (wie oben) . . . Der Kyrios belehrte uns, daß niemand Gott wissen kann, wenn nicht Gott ihn belehrt, d. h. daß Gott ohne Gott nicht erkannt wird . . . Allen also hat sich der Vater entschleiert, indem er allen seinen Logos sichtbar machte; und wiederum zeigte der Logos allen den Vater und den Sohn, da er von allen gesehen wurde . . . Durch den Logos, der sichtbar und betastbar wurde, wurde der Vater gezeigt, wenn auch nicht alle in gleicher Weise ihm glaubten; alle aber sahen im Sohne den Vater; denn das Unsichtbare des Sohnes ist der Vater, das Sichtbare des Vaters der Sohn . . . ohne ihn (den Sohn) kann niemand Gott erkennen. Gnosis des Vaters ist der Sohn; Gnosis des Sohnes aber ist im Vater und durch den Sohn entschleiert . . ."

Gnosis des Vaters ist der Sohn, der sichtbar im Fleische erschienene. Nicht abstrakte Wahrheiten und „Geheimnisse“, wohl aber der Gottmensch ist das Mysterium des Neuen Bundes. „Nicht anders konnten wir die göttlichen Dinge erlernen, wenn nicht unser Lehrer, der Logos, Mensch geworden wäre“ (V 1, 1). Und er ist nicht etwa bloß als Wahrheitsvermittler gekommen, sondern „erlöste uns durch sein eigenes Blut, gab sein Leben für unser Leben und sein Fleisch für unser Fleisch hin und goß das Pneuma des Vaters aus zur Vereinigung und Gemeinschaft von Gott und Mensch . . .“ (ebd.). Beweis und Symbol der wahren Menschwerdung ist die Eucharistie, wie V 2 ausführt (vgl. IV 18). Das Kultmysterium steht also auch bei Irenaios im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, weil es das Mysterium der Oikonomia symbolisch hinstellt und zum Kulte der Kirche macht: „Bei uns stimmt die Lehre mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie bestätigt die Lehre“ (IV 18, 5). Wenn Irenaios auch nirgends die Eucharistie „Mysterium“ genannt hätte³¹, so wäre sie es doch durch ihre enge Beziehung zum Urmysterium;

³¹ Fragm. 13 soll nach M 415 auch von „göttlichen Lehrgeheimnissen“ verstanden werden können. Nun spricht der griechische Text gar nicht von Mysterien, sondern vom *ἀπόρρητον*, was uns allerdings gleich in die Mysterienwelt führt. Die denunzierenden Sklaven sprechen auf die Frage der Heiden nach dem *ἀπόρρητον* der Christen nicht von „Lehrgeheimnissen“, sondern von der „göttlichen Teilhabe an Blut und Leib Christi“, was sie nach heidnischer Art wörtlich nehmen (vgl. Jb. 13 S. 127 ff.). Vgl. zu dem Fragment Euseb., KG V 1, 14; 19; 25 (im griech. Text

dieses aber ist der „Sohn“ d. h. die Oikonomia des Heiles in Christus, der Mensch wurde und am Kreuze sein Blut vergoß. Bei Irenaios finden wir also noch ganz die urchristliche Einheit von Christus- und Kultmysterium; dieses steht nicht neben der Lehre oder vielmehr Wirklichkeit der Religion, sondern spiegelt diese ab als ihr *sacramentum* d. h. rituelle Darstellung und Gegenwärtigsetzung. Deshalb braucht, wie wir schon oben sagten, der Kult nicht immer wieder eigens genannt zu werden; das Zurücktreten kultischer Aussagen ist eher ein Beweis für die hohe und zentrale Stellung des Kultes im christlichen Leben. Wenn Irenaios, *El.* V 6,1 diejenigen schildert, „die der Apostel Pneumatiker nennt und die durch Teilhabe am Pneuma pneumatisch sind“, und von ihnen sagt, daß sie „prophetische Charismen haben . . . und die Mysterien Gottes kundtun“, so sagt er damit, daß auch er die Gnosis neben der Pistis kennt; und daß diese Gnosis nicht bloß auf „Geheimlehren“ geht, sondern auf die Taten Gottes, wozu auch die Kultmysterien gehören, zeigen neben anderen Texten³² die Ausführungen des Irenaios selbst über die Eucharistie. „Das ist das Mysterium, von dem er sagt, daß es ihm durch Enthüllung kundgeworden ist, daß der, der unter Pontius Pilatus gelitten hat, Kyrios des Alls und König und Gott und Richter ist, von dem, der der Gott des Alls ist, die Macht empfangend, weil er gehorsam wurde bis zum Tode, zum Kreuzestode“ (III 12,9). Kommt man bei einem solchen Reichtum des Mysteriums mit der mageren Bezeichnung „Geheimlehre“ aus, und denkt man bei einer solchen Definition des Christusmysteriums nicht sofort an das christliche Pascha, von dem jede Eucharistia ein Abbild ist als der kultischen Gegenwärtigsetzung der Oikonomia des Kreuzes und der Verklärung?³³

Ganz das gleiche Bild wie bei Irenaios finden wir bei Hippolyt von Rom, auf den Pr. freilich sein Rezept wieder anwendet, während er von Athanasios zugibt, daß bei ihm Mysterium schon öfters kultischen Charakter hat. Um nicht das Gleiche zu wiederholen, gehen wir auf diese Schriftsteller nicht mehr genauer ein³⁴.

Als „negatives Ergebnis“ (N 441) seiner Untersuchungen glaubt Pr. behaupten zu können, daß meine Feststellung, das Wort *μυστήριον* sei auch im Christentum immer konkret geblieben und habe seine Be-

steht richtig Biblis als Urheberin der Aussage; im Lat. und im Fragment Blandina). Jedenfalls sind die „Geheimakte“ der Christen hier kultisch, nicht „lehrhaft“, wie M 423 nach der vorsichtigeren Formulierung M 415 schon als sicher hingestellt wird. — Auch das *mysterium et dispositio* Gottes (II 28,1) ist keine abstrakte „Geheimlehre“, sondern eine Gottestat; vgl. II 30,7: *sacramenta spiritalia quae sunt Dei operationes*; ebenso IV 20,10 *dispositiones et mysteria, per quae inciperet homo videre Deum*; V 32,1 *dispositiones Dei et mysterium iustorum resurrectionis et regni* usw. Auch die *mysteria* des Alten Bundes, die auf neutestamentliche Tatsachen hinweisen, waren Ereignisse (vgl. *Epideixis* 25).

³² S. Anm. 31.

³³ Vgl. Jb. 14 S. 1 ff.

³⁴ Für Hippolyt verweise ich noch kurz auf die von Ed. Schwartz hg. *Zwei Predigten Hippolyts* (Sitzgsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss. Philos.-histor. Abt. 1936 Heft 3), wo z. B. S. 8,4 Christus das *μυστήριον τῆς οἰκονομίας* heißt, das nach 8,14—7 in der Menschwerdung besteht. Vgl. auch unten Anm. 37.

ziehung zum Kulte behalten³⁵, „zum mindesten einer reichlichen Einschränkung“ bedürfe (M 424). Demgegenüber ergibt sich aus den Quellen, die wir soeben, soweit das hier möglich und nötig war, nochmals nachgeprüft haben, daß gerade im altchristlichen Schrifttum der ursprüngliche konkrete Sinn von *μυστήριον* sich wieder auf einer höheren Ebene durchgesetzt hat. In der spätantiken Philosophie wie in der von dieser teilweise beeinflussten Pseudo-Gnosis war allerdings das „Mysterium“ oft zu einer dünnen, gedanklichen Vorstellung herabgesunken, die sich künstlich mit dem zugleich verhüllenden und anlockenden Schleier des „Geheimnisses“ umgab und vergebens die Hohlheit der erfundenen „Wahrheit“ mit dem Flitter der Geheimniskrämerei zu einer unerhörten Neuheit aufzuputzen versuchte. Ganz anders im kirchlichen Christentum! Hier herrscht die Wirklichkeit und damit die Einfalt und Schlichtheit, aber auch die Konkretheit. Mysterium ist nun wieder eine Tatsache, ein Ereignis, dessen Plan in den Tiefen der Gottheit seit Aionen verborgen war und nun in einem wirklichen Menschen, der zugleich Gott ist, in die Welt der Sichtbarkeit hinausgetreten ist. Die Taten dieses Gottmenschen sind die Heilsmysterien, und sie werden uns innerhalb der Ekklesia zugänglich durch die sichtbaren Handlungen des Kultes, die wegen ihrer Beziehung zum Urmysterium auch als Symbole und Träger höherer göttlicher Wirklichkeiten mit Recht selbst Mysterien heißen. Erst eine spätere Zeit sah die „Glaubenswahrheiten“ in mehr abstrakter, lehrhafter Form; aber auch dann noch konnten sie von ihrem konkreten Lebensboden nicht getrennt werden; und die „Sakramente“ behielten die Aufgabe, die göttliche Offenbarung unter den Menschen in sichtbarer Gestalt erscheinen zu lassen.

Die beste Verteidigung ist der Gegenstoß. Durch die Freundlichkeit Campbell Bonners von der Michigan University bin ich in der Lage, hier Texte aus der 2. Hälfte des 2. nachchristl. Jh. abdrucken zu können, die den konkreten, kultischen Charakter des Wortes *μυστήριον* in dieser Frühzeit deutlich an der Stirne tragen. Es ist eine Osterpredigt Melitons von Sardes, der um 190 vom Bischof Polykrates von Ephesos als einer der „großen Sterne“, die „in Asien ruhen“, als „Eunuche, der immer im heiligen Pneuma wandelte“ (Euseb., *KG* V 24, 2 u. 5), gepriesen wird. Campbell Bonner, der Entdecker und erste Beschreiber des die Predigt enthaltenden Papyrus³⁶, teilte mir auf meine Bitte die

³⁵ *Das christl. Kultmysterium*² (1935) 107. Man lese dort aber auch den vorangehenden Satz: „Die gesamte antike Terminologie ging in das Christentum über, wurde aber hier, entsprechend der höheren geistigen Lage, zur Trägerin erhöhter, vergeistigter Begriffe“. Diese Vergeistigung führt aber nicht zur Verflüchtigung . . .“ wie auch das Folgende!

³⁶ C. B., *The Homily on the Passion by Melito, Bishop of Sardis* (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves t. IV [1936] (Mélanges

das Wort *μυστήριον* enthaltenden Stellen mit; die Seiten- und Zeilenangaben beziehen sich auf den Text des Papyruskodex:

- S. 1, Z. 1—8 ἡ μὲν γραφὴ τῆς Ἑβραϊκῆς ἐξόδου ἀνέγνωται, καὶ τὰ ῥήματα τοῦ μυστηρίου διασεσάφηται, πῶς τὸ πρόβατον θύεται καὶ πῶς ὁ λαὸς σώζεται. τοίνυν ξύνετε, ὧ ἀγαπῆτοί· οὕτως ἐστὶν καινὸν καὶ παλαιόν, ἄδιον καὶ πρόσκαιρον, φθαρτὸν καὶ ἀφθαρτον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον.
- 2, 23— 4 τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον, καθὼς ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται
- 3, 2— 3 Μωσῆς σφάξας τὸ πρόβατον καὶ νύκτωρ διατελέσας τὸ μυστήριον
- 7— 8 τὸ πάσχα βιβρώσκεται καὶ τὸ μυστήριον τελεῖται
- 10—11 Αἴγυπτον τὴν ἀμύτην τοῦ μυστηρίου,
- 5, 24— 5 ὃ μυστηρίου καινοῦ καὶ ἀνεκδιηγῆτον.
- 33— 4 εἶδες τὸ τοῦ κυρίου μυστήριον ἐν τῷ τοῦ προβάτου γινόμενον,
- 38— 9 τί τὸ καινὸν μυστήριον;
- 41— 2 τὴν μεγάλην δύναμιν τοῦ μυστηρίου
- 7, 29—31 ἀκούσατε καὶ τὴν κατασκευὴν τοῦ μυστηρίου, τί ἐστὶν τὸ πάσχα
- 9, 26— 7 τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον τετέλεσται ἐν τῷ τοῦ κυρίου σώματι.
- 10, 2— 4 εἰ βοῦλει τὸ τοῦ Χριστοῦ μυστήριον ιδέσθαι, ἀπόβλεπον εἰς τὸν Ἀβὲλ
- 13—14 ἔστιν δὲ καὶ διὰ προφητικῆς φωνῆς τὸ τοῦ κυρίου μυστήριον κηρυσσόμενον·
- 32— 4 πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα ὑπὸ πολλῶν προφητῶν ἐκηρύχθη εἰς τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον, ὃ ἐστὶν Χριστός.

Betrachten wir die Stellen näher, so hat der erste Satz schon mancherlei Deutungen gefunden. C. Bonner möchte in den Worten *τὰ ῥήματα τοῦ μυστηρίου διασεσάφηται* eine mehr wörtliche Texterklärung bezeugt finden, die der eigentlichen Predigt vorausging und die etwa der Lektor gegeben hätte³⁷. Mir scheint die Übersetzung „und die Worte des Mysteriums sind klar aufgezeigt“ dem Texte mehr zu entsprechen. Der Prediger stellt zunächst nüchtern die Tatsache der Vorlesung aus Exodus (Paschalamm) fest, geht aber gleich zu seinem Thema über, indem er darauf hinweist, daß diese Schriftlesung heute und hier, d. h. in der Osterfeier, als Mysterium aufgezeigt wird, d. h. als ein Typus, der in dem Osterereignis seine Erfüllung gefunden hat. „Wie das Lamm geschlachtet und wie das Volk gerettet wird“, — das ist der Inhalt der Lesung, aber auch der des Pascha Christi, nur ist der diesseitige Typus nunmehr zur jenseitigen Wirklichkeit geworden. *μυστήριον* hat also hier zunächst den Sinn „Typus“, „Vorbild“; man beachte aber, daß dieser Typus kein Gedankengebilde, sondern der Ritus des Lammopfers und Ostermahles ist. Da aber der Typus hier ganz im Lichte der Erfüllung gesehen wird, so umfaßt *μ.* zum wenigsten nebenher auch schon das neue Pascha, so daß dieses in dem *μ.* mitverstanden werden kann und muß; m. a. W. die Opfertat Christi zum Heile des Volkes ist Mysterium. Bestätigt wird diese Deutung durch den folgenden Satz, wo zum „Verständnis“, d. h. zur Gnosis, dieses Mysteriums aufgerufen

Cumont) 107—19). S. dazu unsere Darlegung Jb. 14 S. 6 f. Ferner C. B., *Two problems in Melito's Homily on the Passion* (Harvard Theol. Rev. 31 [1938] 175—90); *A Coptic fragment of Melito's Homily on the Passion* (ebd. 32 [1939] 141 f.). Ein Stück der Homilie findet sich in den Oxyrhynchos Papyri XIII (1919) Nr. 1600 S. 19—21. — Die Ausgabe selbst scheint noch nicht erschienen zu sein. — Prof. C. Bonner danke ich hier nochmals für seine Güte; sein Brief ist vom 13. VI. 1938.

³⁷ S. Anm. 36 den 2. Aufsatz.

wird: „Neu und alt, ewig und zeitlich, vergänglich und unvergänglich, sterblich und unsterblich ist das Mysterium des Pascha“, d. h. das eine Mysterium hat eine vergangene, zeitliche, vorübergehende Seite — die typische des alttestamentlichen Ritus — und eine neue, ewige, unvergängliche — eben das Opfer Christi, das in seiner Auferstehung gipfelt. Jene Seite findet ihre eigentliche Wesenheit in dieser, weshalb diese auch und zwar erst mit vollem Rechte „Pascha“ heißt, das dann auch von *πάσχειν* abgeleitet wird. Deshalb kann Meliton (2, 23 f.) sagen: „Dieses (das heutige Fest) ist das Mysterium des Pascha“, d. h. der innere Sinn des typischen Pascha. Moses „vollzog“ das Pascha „als Mysterium“ (3, 2 f.; 7 f.); Ägypten, d. h. die ungläubige Welt, war „nicht eingeweiht“ (2, 10 f.) d. h. verstand das Pascha nicht. Gegenüber dem Typos ist das Pascha Christi ein „neues und unaussagbares Mysterium“ (5, 24 f.). Aber „in dem Mysterium des Lammes“ geschah für das Auge der Gläubigen „das Mysterium des Kyrios“, d. h. der Blick des Mysten sieht durch den Typos hindurch das Urmysterium (5, 33 f.; 38 f.), die „große Macht des Mysteriums“ (5, 41 f.). So haben denn die Hörer „die Ordnung des Mysteriums“ gehört und erkannt, „was das (wahre) Pascha ist“ (7, 29–31); das „Mysterium des Pascha“ d. h. das neue, eigentliche Pascha, „ist am Leibe des Kyrios vollzogen“ (9, 26 f.). Die Propheten haben durch Worte und durch ihre Erlebnisse auf das Christusmysterium hingewiesen (10, 2–4; 13 f.; 32–4), das schließlich in dem einen Namen „Christus“ zusammengefaßt wird (10, 34). — Eine Stelle aus dem in den OP 1600 erhaltenen Bruchstück erläutert unseren Text 1, 1–8: „Neu und alt ist das Mysterium des Kyrios; alt nach dem Gesetz, neu nach der Gnade . . .“.

Alle Stellen, die *μ.* bringen, haben also eine konkrete, kultische Bedeutung, freilich nicht im engen rubrizistischen Sinn, sondern in dem des neutestamentlichen Christusmysteriums, das nun aber in einer Osterpredigt, mitten in der Feier des Pascha, notwendigerweise auch ganz konkret liturgisch erscheint. Wenn Meliton durch die so häufige Anwendung des Wortes *μ.* nur den „Geheimcharakter“ sowohl des Typos wie des Opfers Christi und seiner kultischen Gegenwärtigung hätte einschärfen wollen, so hätte das vor den gläubigen Teilnehmern an der Paschafeier geradezu lächerlich gewirkt, da ihnen doch, wenn überhaupt, so in dieser Mysteriennacht das Licht Christi aufging. Nein, „Mysterium“ hat hier den vollen Klang des paulinischen Mysteriums, d. h. der sich offenbarenden und doch stets unbegreiflichen Heilstat Gottes in Christo, und gibt ihn an die kultische Feier weiter³⁸. Diese ist ja die in der Kirche d. h. bei der Zusammenkunft

³⁸ Ganz denselben Tatbestand findet man in der neuerdings wieder ins Licht gerückten Osterpredigt Hippolyts von Rom; vgl. Jb. 14 S. 24–8 und auch die dort nicht benutzten Teile. Aus dem von Ch. Martin SJ hg. Texte (Annuaire usw. wie Anm. 36) 321–63 hebe ich heraus: S. 355 a 33 f. *πάσχα τὸ μυστήριον, τυπικῶς μὲν διὰ νόμου λειτουργούμενον, ἐνεργῶς (ἐναργῶς?) δὲ διὰ Χριστοῦ (πε)πληρωμένον.* 357 a 8 ff. (*ἐορτὴ*) *παλαιὰ καὶ καινὰ προσητεύονσα μυστήρια, ἐν γῇ μὴν ὁρατῶς βλέπομενα, ἐν οὐρανοῖς δὲ νοούμενα.* 359 a 29 ff. *ἐραννῶντες τῶν γραφῶν τὰ κεκρυμμένα μυστήρια . . . ἡν ἀκριβεῖαν τῶν μυστηρίων διὰ τῶν τύπων θεωροῦντες.* 360 a 20 (*νόμος*) *μυστήριον.* 361 a 19 ff. *ἐορτὴ πάσχα κυρίου πολλὰ καὶ ἔτερα τῆς μελλούσης Θεοῦ φιλανθρωπίας*

der Gläubigen täglich vollzogene Sichtbarwerdung, Verwirklichung und Anwendung des Christusmysteriums. Es ist daher nicht verwunderlich, daß das Wort Mysterium oder *sacramentum*, auch als man es auf die Heilstatsache selbst weniger anwendete, doch am kultischen Ritus haften blieb, und insbesondere an der Eucharistie, die bis heute oft einfachhin das Mysterium oder Sakrament ist³⁹.

Es wäre geradezu unbegreiflich, wenn die Mysteriensprache der alten Kirche, wie Pr. behauptet (N 441), ohne jede Beziehung zur antiken Mysteriensprache sich entwickelt hätte. Jedes Wort der menschlichen Sprache ist doch irgendwo gewachsen und trägt etwas vom Duft der Heimat an sich, auch wenn es in die Fremde verpflanzt wird. Nur rein rational erdachte technische Sprachen schweben im luftleeren Raum. Dazu wissen wir aus ausdrücklichen Zeugnissen, daß die Väter einer gewissen Verwandtschaft zwischen antiken und christlichen Mysterien sich bewußt waren⁴⁰. Außerdem haben sie mit der Zeit immer mehr Ausdrücke aus der heidnischen Mysteriensprache übernommen und damit ihre eigene Mysteriensprache ausgebaut und ausgeschmückt. Wie wäre das möglich, wenn sie nicht die Analogie bemerkt und bejaht hätten? Pr. selbst muß daher (N 442) doch „eine Seite des kirchlichen Kultes, der diese Heranziehung erlaubte und sinnvoll machte“, zugeben. Mehr haben auch wir nicht behauptet. Das Christusmysterium ist wesenhaft Offenbarung; aber diese Offenbarung schloß sich, um sich verständlich zu machen, an die in der Menschheit lebenden Formen an. Die Mysterien, eine reife Frucht des antiken religiösen Lebens, die zugleich die primitiven Instinkte der Urzeit bewahrte, waren mehr als der offizielle Kult dazu geeignet, die innersten Strebungen des menschlichen Eros nach dem Göttlichen auszusprechen und auch das Sehnen des Individuums zu befriedigen. Innerhalb der Religionsgeschichte stellen sie einen hohen Typus dar. So ist es doppelt verständlich, wenn ihre Sprache der Offenbarung Gottes in Christo die Möglichkeit bot, das ganz Neue und Unerhörte der göttlichen Selbstmitteilung einigermaßen auszusprechen. Sie zu kennen und zu verstehen, ist daher eine gute Vorschule für das Mysterium Christi. Für unsere Zeit hat diese Vorschulung noch eine besondere Bedeutung. Die rationale, anthropozentrische und psychologistische Entwicklung des modernen Geistes hat von dem kultischen Denken

ἐπεχοῦσης μυστήρια. 362 a 19 ff. τὸ δὲ αἷμα εἰς σημεῖον τῆς τοῦ Χριστοῦ σφραγίδος, τὸ ἱναῖμον μυστήριον, σημεῖον δὲ οὕτω αὐτὸ τὸ ἀληθές, ἀλλὰ μελλούσης ἀληθείας τὸ σημεῖόν ἐστιν σημεῖον. 362 b 18 ff. τοῦ πάσχα τοιόνδε μυστήριον; (beachte auch das folgende θεῖον τελετὴν διηγουμένοις).

³⁹ Ein zufälliges Beispiel bei Epiphanius, *Panarion haer.* 30, 4, 7: ὁ πατριάρχης τοῦ λουτροῦ καταξιοῦται καὶ μυστηρίων ἁγίων (Taufe und Eucharistie).

⁴⁰ Vgl. Justin M., *I Apol.* 66; Tertullian, *De praescript.* 40; *de bapt.* 5; *de cor.* 15. Vgl. Jb. 6 S. 138.

weit abgeführt, da sie dessen symbolisches, objektives und gemeinschaftliches Wesen nicht verstand. Es ist daher für unsere Zeit mehr noch als für die der Väter eine gewisse Notwendigkeit, zunächst einmal das Kulteidos des Mysteriums sich auf der natürlichen Stufe klar zu machen, um dann auch die christliche Erfüllung besser zu verstehen. Wenn auch die Offenbarung von oben aus göttlicher Freiheit herabsteigt, so müssen wir doch auch unsere eigenen Bemühungen einsetzen, um langsam vom Bekannten zum Unbekannten emporzusteigen oder uns emportragen zu lassen.

Zum Schlusse seien noch einige Bemerkungen zu einer Frage gestattet, die vorläufig wohl noch nicht endgültig gelöst werden kann: nämlich zu der eigentlichen Bedeutung der Worte *mysterium fidei* im römischen Meßkanon.

Jb. 14 S. 39, 50 und 66 f. wies ich auf die Bezeichnung der Eucharistia als das „neue Mysterium seines neuen Bundes“ bei Eusebios⁴¹ hin wie auch auf den Text aus des Pionios *Leben Polykarp*s, wo Paulus spricht „über das Pascha und die Pentekoste, indem er sie erinnerte an den neuen Bund der Darbringung von Brot und Kelch, daß man nämlich in den Tagen der ungesäuerten Brote feiern muß und festhalten das neue Mysterium des Leidens und der Auferstehung“⁴². Ich füge hier aus den Fragmenten Melitons von Sardes bei das syrische Frgt. 1 (XIII)⁴³: *Quidnam est hoc novum mysterium? Iudex iudicatur et quietus est, invisibilis videtur, neque erubescit . . .* und das griechische Fragment 9⁴⁴: „man konnte da ein neues Mysterium schauen“ (bei Isaaks Opferung als einem Typus des leidenden Christus). Wenn diese Texte auch nicht eucharistisch sind, so beziehen sie sich doch auf das Christusmysterium und nähern sich durch die auch in der Liturgie verwendete Typologie Isaaks dem Kulte. Jb. 14 S. 66 f. erklärte ich die Worte vom „neuen Mysterium“ als eine gegensätzliche Gegenüberstellung der Eucharistie und der vorchristlichen (sowohl jüdischen wie heidnischen) Mysterien. Denn die prophetischen Typen des Alten Testamentes galten den Vätern als „Mysterien“ d. h. Symbole des Neuen Bundes, und das Wort „Mysterium“ weist durch seinen Ursprung und seine den Heiden gewohnte Klangfarbe auf den Kult hin. Pr. muß dies natürlich ablehnen (N 445 Anm. 61) und schreibt sogar: „Der Zusatz 'neu' vor Mysterium steht hier doch wohl auf gleicher Stufe wie das nämliche Beiwort vor 'Bund', dieser Begriff aber steht ganz eindeutig und ausschließlich zum alten Bund im Gegensatz“. Ganz richtig; aber wenn der „Bund“ aus dem Alten Testament stammt, so stammt eben das Wort „Mysterium“ aus der hellenistischen Welt und bringt etwas aus ihr mit; und wenn neben dem „neuen Bund“ ein „neues Mysterium“ steht, so soll dies doch wohl noch einen neuen Inhalt in die Darlegung bringen. Es ist deshalb durchaus möglich, daß das Wort

⁴¹ Über das Osterfest (PG 24, 704): τὸ καινὸν μυστήριον τῆς καινῆς αὐτοῦ διαθήκης; vgl. bald darauf τὰ τῆς νέας διαθήκης μυστήρια und τὸ σωτήριον μ. τῆς κ. δ.

⁴² Kp. 2, 3 f. ed. Diekamp (*Patres apostolici* II [1913] 402 f.). Die Vita ist aus dem ausgehenden 4. Jh.

⁴³ Otto, *Corpus Apologet. Christ.* VIII (1861) 419.

⁴⁴ Ebd. 417: τύπος γὰρ ἦν τοῦ μέλλοντος πάσχειν Χριστοῦ . . . Ἦν γὰρ θεάσασθαι μυστήριον καινόν, ὃν ἀγόμενον ἐπὶ τοῦ πατρὸς ἐπ' ὄρος εἰς σφαγὴν . . .

vom „neuen Mysterium“, wo es auf den Kult angewandt wird, nicht bloß die Abschaffung und Erfüllung des alttestamentlichen Typos, sondern auch die Überwindung der antiken Mysterien bezeichnen sollte. Man denke daran, wie Firmicus Maternus in seinem Buch *Über die Irrgänge der unheiligen Kulte* immer wieder zeigt, daß die auf jenen Irrwegen nicht erreichten Ziele in Christus gefunden werden.

Man erinnert sich auch, daß die noch im 4. Jh. mächtige Pseudo-Gnosis einen außergewöhnlichen Wert darauf legte, als Mysterium sowohl der Lehre aus dem Ritus nach zu erscheinen. Nun galt diese Gnosis den Kirchenvätern als ein Erbe aus der heidnischen Philosophie und den antiken Mysterien⁴⁵. Das „neue Mysterium“ stand auch diesen Pseudo-Mysterien gegenüber, und hier speziell als Mysterium des Glaubens, da es nicht von der angeblich naturhaft gegebenen „Gnosis“, sondern von der Pistis ausging und erst durch diese hindurch zur Gnosis führte. Der Ausdruck „Mysterium des Glaubens“, formal aus I Tim. 3, 9 stammend, empfahl sich in diesem Zusammenhang doppelt als Bezeichnung des kirchlichen Kultmysteriums. Th. Michels hat den Ursprung des Einschubes *mysterium fidei* in die Einsetzungsworte des römischen Meßkanons in Rom und näherhin bei Leo d. Gr. gesucht, der den des eucharistischen Kelches sich enthaltenden Manichäern wie auch den am Herrentag fastenden Priscillianisten gegenüber den Kelch der Eucharistie als *m. f.* bezeichnet hätte⁴⁶. Wenn auch diese Hypothese unbewiesen ist, so mag doch etwas Richtiges daran sein, daß der Ausdruck im Meßkanon das wahre kirchliche Mysterium den antiken und gnostischen Mysterien entgegenstellen wollte. Es läge dann in dem Worte *mysterium fidei* etwas Ähnliches wie in dem „neuen Mysterium“. Doch bleibt dies unsicher.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf einen merkwürdigen Text bei Hilarius, *De trinitate* X 37 die Aufmerksamkeit lenken. Hilarius will — über die Berechtigung seiner Auslegung sprechen wir hier nicht — nachweisen, daß die vom Herrn berichtete „Traurigkeit bis zum Tode“ nicht ein Zeichen der Schwäche gewesen sei, „da der Herr nicht darum flehte, daß die Passion von ihm genommen werde, sondern den Vater bat, er möge die Apostel während seiner Passion schützen“ (X 43). Um die Traurigkeit in ihren Gründen zu erkennen, will H. aufzählen, was der Szene am Ölberg vorausging und was folgte. „Denn das Mysterium der ganzen Passion und des Glaubens war in dem Paschamahl durch den Herrn vollendet worden (*Totius enim passionis et fidei mysterium consummatum paschae coena fuerat per Dominum*)“. Darnach hatte Christus

⁴⁵ Vgl. Hippolyt, *Elenchos*, I Vorrede 8: ἔστιν αὐτοῖς τὰ δοξαζόμενα ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων . . .

⁴⁶ *Mysterium fidei* im Einsetzungsbericht der römischen Liturgie (Catholica 6 [1937] 81—8).

von dem Ärgernis der Apostel, besonders des Petrus, gesprochen. Es folgte das Wort von der Traurigkeit bis zum Tode und die Bitte: „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch von mir⁴⁷ vorüber; aber nicht wie ich will, sondern wie du willst“. „Er bittet, daß der Kelch von ihm vorübergehe, der doch schon mit ihm ist, der damals vollends im Blute des neuen Bundes für die Sünden vieler vergossen wurde“ (. . . *utique iam secum manentem; qui tum in sanguine novi Testamenti pro multorum peccatis effundi consummabatur*). Denn er bittet nicht, daß er nicht mit ihm sei, sondern daß er von ihm vorübergehe . . . Er ist also nicht für sich traurig, noch betet er für sich, sondern für jene, die er ermahnt, wachend zu beten, damit nicht über sie der Kelch der Passion komme; dieser, so bittet er, möge von ihnen vorübergehen, damit er nicht in ihnen bleibe“ (X 37).

Hochbedeutsam ist der erste herausgehobene Satz. Um zu zeigen, daß es sich nicht um Furcht des Herrn vor der kommenden Passion handeln könne, sagt Hil., daß ja schon das ganze Mysterium des Leidens und des Glaubens beim letzten Abendmahle vollzogen worden war. Diese für Hilarius wie etwas Selbstverständliches hingesezte Bemerkung, die er nicht diskutiert, sondern als sicheres Beweismittel verwendet, ist für uns eine glänzende Bestätigung alles dessen, was wir über die Einheit von Urmysterium und Kultmysterium gesagt haben. So sehr ist für den Kirchenvater die Eucharistia des letzten Abendmahles identisch mit dem Opfer der Passion selbst, daß er die Passion schon in der Cena vollendet sieht. Damit ist aber auch gesagt, daß jede Eucharistiefeier, die ja gemäß dem Befehle des Herrn jene Cena wiederholt, die volle Wirklichkeit der Passion ist, natürlich genau wie die Cena im Symbol, im *sacramentum*⁴⁸. Als Formel aber, worauf es uns hier zunächst ankam, ist die Verbindung *passionis et fidei mysterium* höchst lehrreich; *et fidei* könnte für den Beweisaufbau ruhig fehlen. Wenn Hil. es trotzdem beifügt, möchte man am ehesten an eine formelhafte Verbindung denken, die aber dem Zusammenhang nach nicht aus I Tim. 3, 9. sondern am ehesten aus der

⁴⁷ Nach der Absicht des Hil. darf hier nicht: „an mir“ übersetzt werden, da er diesen Sinn ja gerade bekämpft. Vgl. X 39: „Wenn an ihm die Passion vollzogen sei, werde die Furcht des Kelches vorübergehen, der nicht vorübergehen könnte, wenn er ihn nicht zuerst getrunken hätte“. „Von ihm“, d. h. durch seine Passion, soll also der Kelch an den Aposteln vorübergehen. Vgl. auch X 42: „Vorübergehen“ ist nicht „vom Orte weggehen“, sondern überhaupt nicht existieren . . .“

⁴⁸ Ganz dieselbe Lehre findet sich bei Gregor v. Nyssa, in *Christi resurrectionem* or. 1 (PG 46, 612); s. die Übersetzung im Jb. 8 S. 196; ferner Eutychios von Kst. (Jb. 6 S. 156 ff.).

eucharistischen Liturgie stammt⁴⁹. Die ganze Stelle wirkt durch die Häufung kultischer Ausdrücke, wie *calix, mysterium, Pascha, cena* usw. wie von der Liturgie beeinflußt. So wäre es auch nicht verwunderlich, wenn der Satz: *qui tum in sanguine novi Testamenti pro multorum peccatis effundi consummabatur* im Anschluß an die Einsetzungsworte des Kanons gebildet wäre. Auf jeden Fall aber erinnert das *fidei mysterium* des Hil. an das *mysterium fidei* des römischen Meßkanons, für dessen gallikanischen Ursprung auch andere Indizien einzutreten scheinen⁵⁰. Auf dem Höhepunkt ihrer liturgischen Feier bekennt sich darin die Ekklesia zur mystischen Gegenwart des Opfers Christi als dem Mysterium ihres Glaubens.

Wir schließen mit den Worten des hl. Basileios d. Gr. am Schluß seines Buches *Über das heilige Pneuma*:

„Soweit diese Ausführungen. Wenn dir das Gesagte genügend erscheint, so sei dies das Ende. Wenn es lückenhaft ist, so ist es durchaus erlaubt, sich der Untersuchung voll Eifer zu widmen und durch friedliches Forschen der Gnosis etwas zuzufügen. Denn der Herr wird entweder durch uns oder durch andere das Fehlende ausfüllen gemäß der den seiner Würdigen vom Pneuma geschenkten Gnosis.“

⁴⁹ Der Zusatz *et fidei* paßt natürlich besonders gut in einem Buche, das *de fide* handelte (so der richtige Titel des Buches *de trin.*).

⁵⁰ Vgl. Th. Michels (Anm. 45) 82, der freilich selbst für Rom eintritt.

Zusatz zu dem Aufsatz oben S. 1—22:

„Das Sanctorale des ältesten ungarischen Sakramentars.“

Die hl. Afra fand ich nach langem Suchen als *Commemoratio* Fol. 52 nach den Meßgebeten *De sancto Stephano cum sociis suis* (3. VIII) Fol. 52 und dem darauffolgenden Gebete *De sancto Stephano protomartyre* Fol. 52/2', aber vor der Verklärung Christi, also 4. oder 5. VIII. Das Gebet zu Ehren der hl. A. ist nicht, wie dies sonst der Fall ist, mit rotem Titel ausgezeichnet, schließt sich vielmehr unmittelbar an die Meßgebete zu Ehren des hl. Stephan an. Es lautet: *Intercessio nos q. d. sancte Affre martyris tue tibi commendet, que in confessione tibi placere et coronam uite percipere meruit. Secreta und Postcommunio* fehlen.

Man muß also auch im ursprünglichen *Sanctorale* des MR 126 einen gewissen deutschen Einfluß anerkennen. Es wird nur noch die Frage zu lösen sein, ob es sich um einen unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß handelt. An einen unmittelbaren Einfluß, der mit der Heimat der Vorlage im Zusammenhange wäre, ist nicht zu denken, da dieses das ganze *Sanctorale* MR 126 ausschließt. Auch der Umstand, daß die hl. A. nicht mit rotem Titel ausgezeichnet ist und daß sie nur ein Gebet in Form einer *Commemoratio* und nicht, wie üblich, drei Meßgebete hat, läßt darauf schließen, daß es sich um einen Einfluß handelt. Offenbar war der Kult der hl. A. der Vorlage oder den Vorlagen von MR 126 nicht unbekannt, obwohl es sich allem Anscheine nach nicht eines besonderen Ranges erfreute. Auch die Farblosigkeit der kurzen *Collecta* schließt einen unmittelbaren Einfluß aus. Da nun die Vorlage für MR 126 aus der Diözese Rouen stammt, so ist nachzusehen, ob im 11. Jh. dort und in der Abtei Fontenelle die hl. A. verehrt wurde. Vorläufiges Ergebnis meiner Nachforschungen ist, daß sie schon sehr früh in französischen Abteien verehrt wurde. So ist z. B. der Name, allerdings an letzter Stelle, im Heiligenverzeichnis des *Nobis quoque peccatoribus* in einem Fragment eines Sakramentars des 11. Jh., das wahrscheinlich der Abtei St. Denis angehörte und sich heute in der Munizipalbibl. von Rouen unter ms. No. 275 (alte Signatur Ms. A. 566) befindet, angegeben. Den betr. Text bringt L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* (1886) 294. Von allen Sakramentarien und Missalien bis Ende 11. Jh., die V. Leroquais in seinem Sammelwerk über die Sakramentarien der öffentlichen Bibliotheken Frankreichs behandelt, ist die hl. A. bloß in drei Sakramentarien angegeben, und zwar in einem Missale des 11. Jh. von Murbach, heute Munizipalbibl. von Kolmar ms. 444 (L. I 133), in einem Missale von S. Martin v. Tours, 11. Jh., heute Pariser Nationalbibl. ms. lat. 9434. (L. I 150) und in einem Sakramentar einer Abtei bei Limoges 11. Jh., heute Pariser Nationalbibl. ms. 821 (L. I 157). Es kann also als erwiesen gelten, daß der Kult der hl. A. im 11. Jh. in Frankreich bekannt war, wenn auch in bescheidenem Maße. Inwieweit er auch in der Diözese Rouen und in der Abtei Fontenelle verbreitet war, ist einem Spezialstudium vorbehalten. Jedenfalls ist anzunehmen, daß die *Kommemoratio* der hl. A. derselben Vorlage entnommen ist, nach der MR 126 verfertigt wurde.

Karl Kniewald.

Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von Urbanus Bomm OSB (Maria Laach), Lorenz Dürr (†), Robert Eckert SVD (St. Gabriel-Mödling), Hieronymus Frank OSB (Maria Laach), Louis Gougau OSB (Farnborough), Odilo Heimig OSB (Maria Laach), Stephan Hilpisch OSB (Maria Laach), Theodor Klauser (Bonn), Anton L. Mayer (Passau), Thomas Ohm OSB (Würzburg), Johannes Quasten (Washington), Laurenz Schmedding (Gaesdonck), Alexander Schnütgen (Berlin)

bearbeitet vom **Herausgeber.**

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur des Jahres 1935 und Nachträge zu den früheren Berichten. Da die bibliographischen Angaben in den liturgischen Zeitschriften leicht zu finden sind, wurden einige Nummern zu genauerer Berichterstattung zurückgestellt. Am Schlusse des Bandes 14 wurden die eingelaufenen Bücher vorläufig aufgezählt, wobei auch Verlag, Umfang und Preis angegeben wurden. Absolute Vollständigkeit konnte und sollte nicht erreicht werden. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen. Besprechungsstücke und Sonderabzüge bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Wenn die einzelne Nummer nicht unterzeichnet ist, stammt sie von dem Bearbeiter des ganzen Abschnitts.

Die Pastoralliturgik wird in dem Abschnitt „Allgemeines“ mitberücksichtigt.

Allgemeines.

Von Odo Casel OSB.

I. Wesensbestimmung; Stellung zur Theologie, zur Frömmigkeit, zu Seelsorge, Kunst usw.

Rob. Will, *Le Culte. Étude d'Histoire et de Philosophie religieuses*. Tome troisième: *Les éléments sociaux du culte* (Études d'Hist. et de Philos. religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg fasc. 29. Paris 1935). Mit diesem 3. Bd. schließt Vf. sein großes Werk über den Kult ab, dessen 1. Bd. *Le caractère religieux du c.* (1925) wir Jb. 5 Nr. 1 u. dessen 2. Bd. *Les formes du c.* (1929) wir Jb. 11 Nr. 1 gewürdigt haben. Dieser Abschlußband, der alle Vorzüge bes. des 2. Bdes an sich trägt, gibt eine ausführliche u. mit Beispielen aus der gesamten Kultgeschichte reich belegte Soziologie des Kultes.

Wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes hoffen wir im nächsten Jb. den Inhalt ausführlicher ausbreiten zu können, wozu in diesem der Raum fehlt. [1

H. Lang OSB, Liturgik für Laien (Augsburg 1935). Vf. gibt in der Aufteilung auf Sonn- u. Festtage einen Gesamtüberblick über Opfer, Kirchenjahr, Sakramente, Weihungen, Gotteslob u. Gotteshaus. Einige grundsätzl. Kap. über den Geist der Liturgie gehen voraus. Im „Gesprächston“ will L. zu den gebildeten Katholiken von heute von seinen Lebensbedingungen her zu einem tieferen Verständnis der Lit. führen. Dem Zweck entsprechend wird nur allgemein auf die wissenschaftl. Literatur verwiesen. Wissenschaftliches u. Praktisches wird unter Berücksichtigung neuester Forschungen dem Freund der Lit. dargeboten. Die dem Vf. eigene Gewandtheit des Stiles macht die Lektüre angenehm. Eine Schwäche muß man vor allem darin erblicken, daß L. nicht immer die nötige Klarheit erkennen läßt in bezug auf seine Stellung zum Mysterium. Man gewinnt den Eindruck, als wolle der Vf. niemandem zu nahe treten. So heißt es u. a. S. 69: „Dem Gedächtnis in der Tat folgt nun das Gedächtnis im Wort. Die Kirche erinnert sich des 'glücklichen Leidens', der Auferstehung von den Toten u. der glorreichen Himmelfahrt . . . Alte Liturgien gedachten an diesem Ort auch der einstigen zweiten Erscheinung des Herrn zum Gericht, jüngere blicken zurück auch auf die erste Erscheinung im Fleische bei der Geburt. Da man hierin mit Recht eine zu weite Abwanderung der frommen Phantasie [!] erblickte, schränkte man später die Anamnese wieder ein.“ Oder S. 294: „Unzweifelhaft erscheint außerdem nur, daß die Urgestalt der Lit. von den atl. Tempelgebräuchen beeinflusst blieb, u. daß sie von der hellenist. Umwelt manche gottesdienstl. Formen annahm, die nicht Spezialitäten irgendeines offiziellen oder geheimen heidn. Kultes, sondern als allgemein menschlich verständlicher Ausdruck relig. Denkens u. Empfindens mehr oder weniger Gemeingut aller vor- u. außerchristlichen Kulte waren“. Neben solchen Stellen kann man andere finden, die eine positive Einstellung zur Mysterienlehre verraten. Besonders wohlthuend empfindet man, daß Vf. liturg. Leben nicht bloß als Mittel der Selbstvervollkommnung oder Werbeapparat der kath. Aktion ansieht, sondern als lebensvermittelnde Form des „omnia instaurare in Christo“. B. E. [2

Odo Casel OSB, Das christliche Kultmysterium. 2. Aufl. (Regensburg 1935) ist bereichert durch einige die theolog. Ausdeutung u. Erklärung des Kultmysteriums weiterhin vertiefende Zusätze, besonders bei der Behandlung der Initiationsmysterien (Taufe u. Firmung), sowie durch Berücksichtigung u. Zitation der seit 1932 erschienenen Literatur. O. Ha. [3

Burkhard Neunheuser OSB, Zur theologischen Rechtfertigung der Lehre vom Kultmysterium (Liturg. Leben 2 [1935] 189—217) wendet sich gegen den von uns Jb. 13 S. 155—71 ausführlich bespr. Angriff auf die Mysterienlehre durch J. M. Hanssens SJ u. weist auf „einige der Hauptschwächen in den H.schen Überlegungen“ hin, will dann „den Ort bestimmen, von dem aus die Mysterienlehre methodisch u. historisch verständlich werden kann“, wobei Vf. einen guten Überblick über die Literatur zur M. gibt. Als innerer Sinn der M. wird angegeben: „Die liturgisch-sakramentalen Handlungen sind die Faktoren, die in bes. deutlicher Weise das Erlösungswerk Christi als dessen Tat dem Christen zu eigen geben, den Christen in jene Tat hineinstellen, ihm das Werk Christi gegenwärtig setzen, u. somit das gesamte Christenleben auf dieser ont. Grundlage u. in der stets neuen ont. Aussprache- u. Verwirklichungsmöglichkeit des liturg. Kultes in die Existenz Christi — u. dadurch in das Leben des Dreifaltigen Gottes — wesenhaft hineinverflechten“ (209). Schließlich zeigt Vf. an einigen Belegstellen, daß die M. in der prakt. Frömmigkeit immer lebendig geblieben ist, u. ihre Fruchtbarkeit für das relig. Leben. [4

Bernhard Poschmann, „Mysteriengegenwart im Licht des hl. Thomas“ (Theol. Qu.-schr. 116 [1935] 53—116). S. dazu oben S. 221—31. [4 a

Jos. Büttler SJ, *Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie* (Zschr. kath. Theol. 59 [1935] 546—71). S. dazu oben S. 267 Anm. 57. [4 b]

P. de Puniet OSB, *De l'actualité des Mystères de la Vie du Christ dans la Liturgie* (Extrait du Compte-rendu de la Semaine Liturgique de Louvain 1935 [1937] 25 S.). Offenbar von der Mysterienlehre angeregt, betont Vf., daß die Lit. „n'est pas un simple jeu où tout ne serait que fiction. Elle repose sur une *réalité* mystérieuse et cachée dont tout le reste n'est que le cadre extérieur . . . Les mystères du Christ qui font l'objet de nos solennités annuelles sont cette réalité toujours vivante, qui anime tout dans les fonctions du culte et les empêche d'être une pure formalité ou un simple rappel des choses“ (15). Leider wird das aber im folg. nicht klar durchgeführt: „les m. que nous célébrons sont des réalités *présentes*, dont nous continuons à recevoir les bienfaisantes influences“ (17). Dies beruhe auf dem Fortleben Christi in der Kirche, der sie durch die Hierarchie leitet, durch die Lehrer lehrt, durch die Sakramente heiligt, „qui sont *les actes même du Sauveur*. Bien plus, ses mystères rédempteurs ne cessent pas d'*appliquer* aux âmes leurs mérites infinis; chaque régénéré, chaque baptisé entre en la communion réelle de la Passion du Sauveur, de sa Mort et de sa Résurrection . . . L'ensemble des mystères rédempteurs forme un perpétuel présent . . . Il y a pour nous tous communion vitale aux mystères du Christ. Nous étions tous déjà dans le Christ souffrant, mourant, ressuscité. Nous sommes encore en lui, unis infiniment à tous ses états, qui se perpétuent sans avoir à se renouveler, puisqu'ils ont été posés une fois pour toutes . . . Tous ses mystères sont présents devant la face de Dieu, en un éternel *Hodie* qui marque la plus réelle actualité. Il en va de même sur la terre, où nous proclamons cette actualité en employant ce terme *hodie* des mystères rédempteurs . . . La messe nous montre constamment présente la Passion du Sauveur . . . Il se donne pour nous en la sainte Eucharistie comme il le fait dans l'éternité, toujours vivant et portant toujours les traces de sa Passion rédemptrice. Les mystères du Christ sont perpétuellement actuels, et c'est leur nature de durer toujours . . .“ (19—22). Diese Zitate, von denen wir einige Stellen unterstrichen haben, zeigen, daß Vf. zwar im Anschluß an die Mysterienlehre eine „Gegenwart“ der Heilstat predigt, diese aber im Grunde doch nicht wahrhaft gegenwärtig werden läßt, da ihre Gegenwart im Himmel, aber nicht im Sakrament gedacht ist. Die kirchl. Mysterienlehre aber gipfelt in der sakramentalen Gegenwart der Heilstat im Kult. Da Vf. diese abschwächt, bleibt bei ihm schließlich neben der Gegenwart Christi im Himmel doch nur die in der Seele hervorgebrachte Gnade übrig; vgl. S. 23: „chaque année elles (les fêtes) remettent d'une façon plus vive sous les yeux de tous les réalités qui dans l'éternité feront l'objet de la perpétuelle action de grâces . . . Les fêtes . . . ont pour but de préparer les âmes par une attention plus grande et une piété plus ardente à recevoir les grâces spéciales que la prière liturgique demande pour nous tous . . .“ Es bleibt bei dieser Darlegung unklar, wie die „ewige Gegenwart“ sich im Sakramente äußert. Klar ist die traditionelle Lehre, wonach die Heilstat in den Sakramenten eine wahre, sakramentale Gegenwart annimmt, u. zw. die geschichtlich vergangene Heilstat, die deshalb auch als solche nicht im Himmel ewig gegenwärtig sein kann. Paulus sagt, daß wir im eucharist. Opfer den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt. Nicht irgend ein „himml.“ Opfer erweist seine Kraft im Sakramente, sondern das Kreuzesopfer wird real-sakramental gegenwärtig. Die Darlegungen des Vf. lassen zum mindesten diese Tatsache nicht klar hervortreten, sind vielmehr geeignet, durch ihre scheinbare Verwandtschaft mit der traditionellen Mysterienlehre diese zu verdunkeln. [5]

M. Aguirre, *Il renacimiento litúrgico moderno y su manifestación alemana* (Razón y Fe 106 [1934] 56—69; 328—48). Eine gründl. u. objektive Darlegung der

Lehren, des Ursprungs u. der Entwicklung der liturg. Bewegung, insbes. in Deutschland. Es handelt sich bei ihr, wie Vf. sagt, um einen wohlthätigen Umschwung, die glücklichste unter den Formen, die die Sehnsucht nach Geistigkeit nach dem Zusammenbruch des Materialismus gefunden hat. Ihre Wurzeln liegen bei den Geschichtsforschern der Renaissance: den Maurinern, den Bollandisten, bei Bona. Muratori, Benedikt XIV. Vf. berichtet über die Bemühungen deutscher Autoren zur Zeit der Aufklärung, ferner über die Oxfordbewegung, über Solesmes, Beuron u. Pius X. u. widmet ein bes. Kp. den Mittelpunkt in unseren Tagen, insbes. Maria Laach mit den Führern Herwegen u. Casel, Klosterneuburg mit Parsch. Wesentlich für die deutsche Bewegung sind nach Vf. 1. die Betonung der Gemeinschaftsidee auf Grund des *corpus mysticum* im Gegensatz zur individualist. Auffassung; 2. Betonung des Objektiven: Primat der Gnade gegenüber dem subjektiven Ethizismus; 3. Wiederverwendung der Gefühlswerte gegenüber der Übertreibung der Vernunft. Vf. kritisiert diese Richtung u. bejaht sie im wesentl., findet aber darin einige Übertreibungen. Die von Casel vertretene Mysterienlehre ist nach ihm ebenso wahrscheinlich wie die anderen Opfertheorien. Wenig logisch ist es, wenn er der deutschen Bewegung vorwirft, diese Theorie als ein Wesensprinzip zu fassen; denn da man sich doch für eine Theorie entscheiden muß, so hat man sicher das Recht, eine solche zu wählen, die zum mindesten ebenso wahrscheinlich ist als die anderen.

J. V. [6

M. T. L. Penido, *La Conscience Religieuse. Essai systématique suivi d'Illustrations* (= Cours et Documents de Philosophie. Collection publiée sous la Direction d'Yves Simon) (Paris 1935). Wer, wie der Liturgiehistoriker, vornehmlich auf die Objektivität des relig. Phänomens ausgeht u. den subjektiven Reaktionen desselben höchst skeptisch gegenübersteht, findet in den 5 Essays P.s reichste Belehrung u. Stütze seiner Auffassung. P. entlarvt alle subjektiven relig. Täuschungen gegenüber dem objektiven relig. Geschehen bei den Erscheinungen der relig. Bekehrung (Kp. 2), der Askese (Kp. 3), der sog. natürl. Gotteserkenntnis (Kp. 4) u. der Mystik, letztere erläutert an der frz. Ursuline Marie de l'Incarnation (Kp. 5). Allerdings ist bei allen diesen das Individuum betreffenden relig. Vorgängen die bloße äußere Beobachtung (*étude du comportement religieux*) keine hinreichende Methode (3), sondern entscheidend ist die „*étude empirique de la conscience religieuse*“ (7). Das relig. Bewußtsein wird studiert in seiner Auseinandersetzung mit dem objektiven transzendenten Gott, wobei niemals Unterbewußtes, Unbewußtes u. dgl. mit „Gnade“ verwechselt wird (28). Der Mensch kann beim relig. Geschehen an ihm selbst eine „Inkubation“ vorbereiten bis zum „self-surrender“, die „Irrruption“ erfolgt von seiten Gottes (33). Relig. Gesundheit ist gekennzeichnet durch die Freiheit vom „*désir morbide de compensation*“ (80) u. vom egozent. Suchen der „*consolations de la religion*“ (81), der „*dévotion jouisseuse*“, des „*émotionnalisme utilitariste*“ (82). Allerdings macht Vf. hier größere Einschränkungen als etwa die Haltung dieses Jahrb. (82). Ausgezeichnet geht Vf. mit der Psychoanalyse ins Gericht, die etwa die Konversion Newmans mit dem Bedürfnis nach Schutz bei der „Mutter“-Kirche statt mit seinen Konsequenzen aus dem Studium der Väter erklärt (102). Jede Askese gewinnt Norm u. Ziel an Gott u. seinem Dienst. Askese als Selbstzweck legt den Verdacht krankhafter Formen nahe wie Algophilie (140), Sitiophobie, Psychasthenie (143). Der Unterschied zwischen relig. Intuition u. Mystik besteht darin, daß erstere ein Schlußverfahren unter Eliminierung von Zwischengliedern, „*pensee condensée*“ (163), letztere eine gnadenhafte „*saisie de Dieu*“ ist; dort handelt es sich um „le Dieu abstrait“, hier um „*Dieu en sa réalité singulière*“ (165). Der Unterschied zwischen dem normalen relig., lange in u. mit der Liturgie lebenden Katholiken u. dem kathol. Mystiker im Anfangsstadium wird folgendermaßen plausibel gemacht: „Es ist wahrscheinlich, daß . . . die relig. Vereinigung beim ersteren viel weiter vorgeschritten ist als beim letzteren. Trotzdem

bleibt bestehen, daß der letztere Mystiker ist u. der erstere nicht. Der psycholog. Unterschied beruht eben darin, daß der erstere auf die Wirklichkeit seiner Vereinigung mit Gott schließt, der letztere diese Vereinigung experimentell erfährt (expériences) . . . Das Gebet des ersteren beschränkt sich auf einen dauernden Monolog, während der Mystiker spürt, kostet, erfährt, besitzt. Sein Gebet ist wesentlich ein Dialog“ (206). Oder nochmals anders ausgedrückt: „Der gewöhnliche Gläubige wundert sich nicht über das Schweigen Gottes. Im Gegenteil, er würde aus aller Fassung gebracht, wenn Gott einmal zu ihm spräche: «Non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur». Dem Mystiker hingegen wäre dieses Schweigen unerträglich“ (207). Vf. skizziert aber auch noch ebenso eindrucksvoll den Unterschied zwischen Theologie u. Mystik: Während die Theologie die begriffsmäßige Übersetzung einer Wirklichkeit gibt, die für den Theologen abwesend ist, gibt uns der Mystiker die begriffsmäßige Übersetzung einer Wirklichkeit, die von ihm als gegenwärtig u. wirkend erprobt ist (220). Der Theologe u. der Liturgiker, der staunend u. „neidisch“ feststellen kann, daß der Mystiker die „Gnade“ spürt, versteht entgegen allen Quietisten, Pietisten, Illuministen bei ihm aber auch gerade von seiner eigenen Position her die Grenzen seiner eigenen Möglichkeiten von Theopathie u. Deoversion. So vor allem begreift er entgegen relig. Phantasten vom einfachen Glauben her die Tatsache, daß der sog. Tod der Seelenkräfte ein Absterben im pneumat. Bereich ist, nicht aber im profanen Leben (239). Deshalb ist Marie de l'Incarnation noch im Zustand des Totalopfers die denkbar zärtlichste u. menschlichste Mutter (239), wie ihre Briefe beweisen, im Zustand des abgestorbenen Verstandes die intelligenteste Geschäftsfrau, Klosterleiterin u. Katechetin, im Zustand des abgestorbenen Willens die zähste u. energischste Organisatorin, Missionarin u. Erzwingerin ihrer kühnsten Unternehmungen (240). [Faßt man Liturgie als Mysterium, so gelangt man zu einer Kultmystik, auf die die Schilderung des Liturgikers durch Vf. nicht zutrifft. — O. C.] H. H. [7

W. Vospohl, *Lebendiger Glaube* (Die religiöse Entscheidung. Hefte kath. Selbstbesinnung, hg. von Corn. Schröder OFM. Heft 1. Warendorf). Die Besinnung auf das Wesen kath. Seins will die Sammlung „Die rel. Entscheidung“ dienen. Vf. gibt in dem 1. Heft eine grundlegende, feine Einführung in das letzte u. tiefste Geheimnis des kath. Glaubens u. Lebens, einen klaren Durchblick u. Einblick zunächst in das Verhältnis von *Gott u. Mensch*, dann in die *Gotteswirklichkeit in uns* u. schließlich in das *Leben aus Gottes Wirklichkeit*. Seine Ausführungen über *Gottes Wirklichkeit in uns* behandeln das Fortleben u. Fortwirken Christi unter uns u. in uns durch die 7 Sakramente u. geben zugleich eine Deutung ihrer Liturgie unter dem Gesichtspunkt seines Themas. Der III. Teil *Leben aus Gottes Wirklichkeit* befaßt sich mit dem Beten, der Arbeit, der Freude u. dem Leiden des Gotteskindes. Das ganze Heft ist aus einem Guß. Beim Beten des Gotteskindes vermißt man sehr den Hinweis auf das Stundengebet der Kirche. Das Heft ist aus der Praxis verschiedener Arbeitsgemeinschaften herausgewachsen u. spricht darum frisch u. unmittelbar zum heutigen Menschen über das wesentl. Anliegen unserer Zeit: Wirklichkeit u. Primat der Gnade. L. Schm. [8

F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundlage der Aszetik* ⁵ (Paderborn 1935). In dieser „verbesserten Auflage“ hat Vf. unsere Rezension Jb. 13 Nr. 10 wenig berücksichtigt u. nur einige nebensächl. Abstriche gemacht. So müssen wir leider die früheren Vorbehalte gegen die volle Anerkennung des Buches aufrecht erhalten. Das Buch zeigt, daß Vf. das führende Schrifttum der „liturg. Bew.“ noch immer nicht kennt u. von Vorurteilen gegen sie eingenommen ist. Wie so viele vor ihm stützt er sich allzu einfach und untheologisch auf den sattem bekannten Satz: „Das Walten des hl. Geistes ist nicht beschränkt auf eine bestimmte Zahl von Jahrhunderten“ (130; wer leugnet das?), während er 312 mit Recht sagt: „So ist der mystische Leib Christi nie rein göttlich“. Dann wird er

also auch zugeben müssen, daß das menschl. Element zu Zeiten auch in der Frömmigkeit eine Entwicklung herbeiführen kann, die den Geist u. die innere, von Gott geoffenbarte Idee der Liturgie weniger berücksichtigt, als es sein sollte, u. daß daher die Liturgiewissenschaft eine (auch für das Anliegen seines Buches) wichtige praktische Aufgabe zu erfüllen hat. Er unterscheidet 129 „der Klarheit wegen — wenn auch nicht ganz zutreffend für die Sache“ (sic!) zwischen privater u. liturg. Frömmigkeit u. unterstellt dann den so konstruierten Begriff von „liturg. Frömmigkeit“ der lit. Bew., den diese aber nicht hat. Noch immer ist zu wenig beachtet, daß alle dem Corp. myst. gemäße Askese sakramentale (also liturg.) Ethik ist. Man hat auch oft den Eindruck, daß das asket. Streben zu sehr als menschl. Leistung u. zu wenig als Werk des göttl. Pneumas gesehen wird. Noch verschärft hat Vf. seine These; „die Liturgie schafft nicht erst die Gemeinschaft, sondern setzt sie voraus u. fordert sie ontologisch (!) so notwendig u. so wesentlich, daß sie ohne diese garnicht wäre“ (143). Das Gegenteil lehrt z. B. 1 Kor. 12, 3. Gerade die Liturgie schafft die Gemeinschaft u. wird von der Gemeinschaft vorausgesetzt, so wesentlich, daß die Gemeinschaft des Corp. myst. ohne Liturgie garnicht wäre. Die Liturgie setzt ontologisch nur Christus u. seinen Kreuzestod (mit Auferstehung) voraus. Immer wieder muß man feststellen, daß der Liturgiebegriff des Vf. nicht klar genug ist. Auf einige andere Unklarheiten sei noch hingewiesen. S. 76: „Die Inkorporation erfolgt [unmittelbar oder nicht vielmehr zuerst durch den Tod Christi hindurch?] in den erhöhten und verherrlichten Christus“. Da Vf. die traditionelle Mysterienlehre der Kirche nicht beachtet, spricht er immer nur von der Teilnahme an den Verdiensten des Leidens und Sterbens Christi; so versteht er wohl auch das „Sterben mit Chr.“? S. 78: „Christus lebt sein Leben nicht mehr auf Erden, aber er lebt als verklärter Christus im Himmel u. ist als solcher zugleich Haupt des Christus, der auf Erden weiterlebt in den Gliedern“. Gibt es also zwei Christusse? Nach Schrift u. Tradition ist der durch die Passion u. die Auferstehung verklärte Christus seiner Kirche auch auf Erden immerdar gegenwärtig. S. 144: „Der Höchstwert des Corp. myst. als Frömmigkeitshaltung wirkt zunächst vom Einzelglied zum Gesamtorganismus (?Empfangen wir nicht den Glauben von der Ekklesia?) u. gibt ihm (?) den Weg u. das Ziel, der Liturgie fruchtbarer sich einzugliedern. Von der Liturgie her wirkt es (?) befruchtend auf das asket. Leben des einzelnen“. Dagegen 152: „Die Taufe (also doch die Liturgie!) ist seinsmäßig das Fundament, auf dem sich das gesamte asket. Leben u. jedes Heilsstreben aufbaut. Sie senkt in uns hinein den Anfang, den Keim eines Lebens . . .“. Taufe, Firmung u. Eucharistie hätten für das Thema viel mehr ausgewertet werden können. Möchte Vf. die Zeit finden, sich mit dem liturg. Schrifttum eingehend u. objektiv zu befassen; dadurch käme er auch in Berührung mit der Vätertheologie u. damit zu einer noch tieferen Durchdringung, organischeren Erfassung u. lebensvolleren Darstellung seines gewiß fruchtbaren u. im großen ganzen von ihm konsequent (vom „Anhang“ sei hier abgesehen) durchgeführten Themas.

S. St. [9

Oskar Bauhofer, Einheit im Glauben. Von göttlicher Ordnung und menschlicher Not (Einsiedeln 1935) faßt eine Reihe von Aufsätzen zusammen, die z. T. in Zeitschriften erschienen waren. Ein Beitrag *Vom Sinn der Liturgie* wurde vom Vf. noch als Protestant veröffentlicht; die übrigen schrieb er nach seiner Konversion. Das Anliegen des Buches, die „Not“ der Glaubensspaltung, ist dem Vf. daher Herzenssache. Voll tiefer Verantwortung versucht er die kontroverstheologisch wichtigsten Fragen einer letzten, vom Mysterium Christi her bestimmten Schau zuzuführen, vor allem in Teil I *Vom Wesen der Kirche*. Glaube, Kirche, Dialektik oder Theologie, Wesen der Wortverkündigung, der theolog. Ort der Heiligen, der Sinn der Liturgie, das alles sind die heißumstrittenen Fragen der katholisch-protestant. Auseinandersetzung Jahrhunderte hindurch gewesen. B. geht ihnen nun

auf den letzten Grund, um so eine Basis für ein echtes theolog. „Gespräch“ zu schaffen. Ein paar Hinweise aus der reichen Fülle von Anregungen, die das Buch bietet: Von der Kirche sagt Vf.: „Die K. ist das fortlebende, das in die Form der Gegenwärtigkeit umgesetzte Mysterium der Erlösung selber, so wie sie auch das fortlebende, das in die Form der Gegenwärtigkeit umgesetzte Mysterium des Christus ist. *Magnum pietatis sacramentum*“ (55 f.). Daher ist ihm für die Wortverkündigung „das Wort Gottes der Schrift im NB unlöslich hineingebunden in die heilsgeschichtl. Wirklichkeit des Leibes Christi“ (93) u. „die Hl. Schrift des NT ruht in der Gegenwärtigkeit des Leibes Christi u. wird kraft dieser Gegenwärtigkeit, an der die Schrift teilhat, zum gegenwärtigen Worte Gottes“ (ebd.). So wird ihm die Schrift zum „gegenwärtigen Herrn“; „Kirche u. das Wort Gottes sind gegenwärtige Größen, weil sie beide das Mysterium des Leibes Christi in actu sind“ (97). Ebenso haben auch die „Heiligen ihren unverrückbar theolog. Ort im Mysterium des Leibes Christi“ (120). In dem aus seiner protestant. Zeit stammenden Aufsatz (der unverändert Aufnahme fand) ist B. schon zu der Überzeugung gekommen, daß „manche von denen“, die um eine „liturg. Erneuerung“ kämpfen, sich kaum darüber klar sind, daß damit die Forderung einer aufs Ganze gehenden theolog. Bindung unmittelbar verknüpft ist“ (133). Ein II. Teil bringt Analysen zur kirchl. Zeitsituation.

Th. B. [10

Fulton J. Sheen, *The mystical Body of Christ* (London 1935). Wie die Einleitung auseinandersetzt, ist die Zeit der Defensive oder Offensive für die Kirche vorbei; sie offenbart ihr inneres Wesen den hungrigen Seelen, nicht mehr als ein unpersönl. „Es“, sondern als eine persönl. „Sie“, als Leib Christi. Der Beisatz „mystisch“, zuerst von Alexander v. Hales 1245 auf die K. angewendet (bei Joh. Chrysost. zuerst auf die Euch. bezogen), kann einen üblen Nebensinn haben; Paulus spricht einfach vom L. C., ferner vom Mysterium, wie die Synoptiker von der Gottesherrschaft, Joh. vom Leben, was immer die gleiche Wirklichkeit bedeutet. „Myst.“ soll vom phys. oder moral. Leibe unterscheiden, aber nicht etwas Unwirkliches oder Abstraktes bedeuten; es bezieht sich vielmehr auf etwas Sichtbares u. Unsichtbares, Menschliches u. Göttliches, eine verlängerte Menschwerdung, eine Ausdehnung von Bethlehem u. Jerusalem bis in unsere Tage, auf Christus als unsern Zeitgenossen. Denn Christus ist, wie Kp. 1 darlegt, nicht bloß Lehrer u. Vorbild, sondern auch „sich fortsetzendes Leben“ (18). Er als Haupt u. die K. als Leib sind eine Person, der „myst. Christus“. Das wird in den folg. Kp. weiter ausgeführt. Die K. ist Fülle Christi: „The Church continues Christ, expresses Christ, develops all the virtualities, potentialities of Christ, makes it possible for Him to extend Himself beyond the space of Palestine and the space of thirty-three years to prolong His influence unto all times and to all men — in a word, it de-temporalizes and de-localizes Christ so that He belongs to all ages and all souls . . . Without the Church Christ would be incomplete . . . Through it (the Myst. B.), Christ re-lives, re-grows, re-dies, and is re-glorified . . .“ (62 f.). Die Handlungen der K. sind in gewissem Sinne theandrisch, da nur eine myst. Person da ist u. *actiones sunt suppositorum*. Christus „lives a Mystical Life in a body drawn from the womb of humanity . . . The Church is the living Gospel and record of His present Life . . .“ (74). Dieser tiefen Erfassung des LC entsprechen die Kp. 15 f., die über das Opfer der Eucharistie handeln. Vom letzten Abendmahl sagt Vf.: „He anticipated the Sacrifice of the Cross . . . He symbolically represented His future crucifixion . . . He was thus offering up what was in store for Him; anticipating, as it were, His Baptism of Blood . . .“ (333). Die K. „has a daily Memorial Ceremony in which there is re-enacted in a unbloody manner the tragedy of Calvary“ (335). „Calvary . . . is commemorated . . . re-enacted . . . represented . . . prolonged through space and time and its memorial is the Mass“ (336). Jetzt aber wirkt der myst. LC mit, „so that His sacrifice and ours are one in a certain sense“ (340). So weit stimmt Vf. mit der

traditionellen Mysterienlehre ganz überein. Mißverständlich aber scheint es mir, wenn er im Folg. meint, Christus könne sich jetzt nicht mehr opfern, „unless we give Him a new Body with which to undergo another Calvary . . .“ (341). Erst der myst. L. mache Calvaria aktuell gegenwärtig. Richtig daran ist, daß das Mysterium für den myst. L. geschieht; aber wenn Christi Opfer nicht selbst sakramental zugegen ist, ist die Messe nicht Opfer Christi, sondern der K. allein! Richtig S. 343: „the Mass is Calvary or the Sacrifice of the Head and the Mystical Body which we are“. „we are *contemporaries of the Calvary*“ (348). Das folg. Kp. schildert gut, wie die Einheit (Kommunion) nur aus dem Opfer hervorgehen kann: „we live by what we slay“ (374). [11]

L. Kösters SJ, *Die Kirche unseres Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung* (2. unver. A. Freiburg i. Br. 1935) bietet in freier Sprache u. großer Liebe zur Sache für gebildete, auch nicht-theolog., Leser das, was der Traktat der Fundamentaltheologie zu behandeln pflegt. Wie gut es seinem Zwecke zu dienen vermag, beweist die schon bald notwendig gewordene 2. Aufl. u. die ebenfalls bereits in 2. Aufl. erschienene Volksausgabe (1936/37). Für unsere Zwecke ist das Buch weniger ergiebig. Nach dem Register wird „Liturgie“ nur 1mal erwähnt: S. 24 wird besprochen vom „äußeren, bes. eucharist. Kultus“, vom feierl. liturg. Hochamt als erhabenstem Kunstwerk, zugleich aber sei es „volle Wahrheit u. Wirklichkeit, die segensvolle Vergegenwärtigung u. Erneuerung des Kreuzesopfers Christi“. Doch spricht Vf. öfter von Liturgie u. Kult. Bei der Darstellung der Einheit der Kirche überspitzt er aber, wenn er auch von Eucharistie, Gottesdienst, Liturgie u. ä. sagt, sie seien „in allen Ländern, Gemeinden . . . vollkommen übereinstimmend“ (59). In seiner Würdigung der Orthodoxen Kirche bemüht sich Vf., das wertvolle dieser „kult. Religion“ zu sehen; ob es aber nicht schief gesehen ist, wenn er schließlich das persönl. relig. Leben hinter der Formel u. dem „rituellen Mechanismus“ zurückgedrängt werden läßt? (123). Der kurze Überblick über das Allg. Priestertum in den „Belegen u. Ergänzungen“ (222) würde sicher gewinnen, wenn er im Sinn der Lehre des hl. Thomas auch dies allg. Priestertum in stärkere Beziehung zum Kultischen brächte! Das große Kp. *Dogmatische Wesensschau der Kirche* ist, auch u. zumal in einem fundamentaltheol. Werke, sehr zu begrüßen. Seine Abschnitte bauen ein gutes Gesamtbild auf; unter den wechselnden äußeren Gestaltformen bleibt das Wesen, das richtig im Charakter der Kirche als des myst. Leibes Christi gesehen wird. Hier ist auch kurz, vielleicht zu kurz, die Rede von dem Leben Christi, das in der Kirche fortgesetzt wird: eucharist. Christus, Mysterium der Messe, Kommunion, also vom Kult. Wir würden weit mehr als Vf. gerade hier die wesentl. Lebensäußerung der Kirche als des Corpus Christi sehen. Die Kirche ist unsere Mutter; so wird sie bezeichnet von der Liturgie (159); als Beleg dafür könnte man besser noch anführen die gesamte Ideenwelt der Taufwasserweihe, auch wenn dort der Ausdruck *mater Ecclesia* nicht explicite vorkommt. — Unsere Ausstellungen sollen den Wert des Buches für seine eigentl. Aufgabe in keiner Weise herabsetzen.

B. N. [12]

Abt Ansgar Vonier OSB, *Die Persönlichkeit Christi*. Aus dem Engl. übertr. von W. Ellerhorst OSB (Freiburg Br. 1935). Das Buch will, wie das Vorwort sagt, „eine ganz zwanglose Wiedergabe der wichtigsten Punkte aus dem dritten Teil der ‘Summa Theologica’“ sein. Diesem Ziel entspricht es auch in gediegener u. lebendiger Weise, in jener lebenswürdigen Freiheit des Geistes, die dem im Dez. 1938 verst. Abte V. eigen war. Er sagt hier nicht eigentlich Neues, versteht es aber, das alte thomist. Gut in immer neuem Lichte originell darzustellen. So finden wir im 12. Kp. *Das mit der Gottheit verbundene Werkzeug* schöne Ausführungen darüber, „wie nahe wir in unserem geistlichen Leben dem Leben, dem Tode u. der Auferstehung Christi sind“. „Christi Tod ist unser Leben. Christi Auferstehung ist unsere Auferstehung“ (56 ff.). Freilich tut Vf. von hier aus keinen Schritt weiter in die Tiefen des Myste-

riums. Kp. 36 bietet knappe Gedanken über die unendl. Überfülle des Kreuzesopfers. Gegenüber neuerer Verengung wird sie gekennzeichnet als eine „Allgenügsamkeit der Berührung u. zw. von höchster Wirklichkeit“ (185). Auch hier würden wir gerne ein Weiteres hören. Kp. 37 behandelt unter *Majestät der eucharist. Gegenwart* diese nur als örtl. Gegenwart.

B. N. [13]

Abt **Ansgar Vonier** OSB, *Christianus, Das Bild vom kath. Menschen*. Aus d. Engl. übertr. von Albert Schmitt, Abt v. Grüssau (Freiburg i. Br. 1935). Vf. sieht den Christen durch seine Eingliederung in Christus aus dem rein natürl. Bereich herausgehoben zu einer übernatürl. Seinserhöhung, die in all seinen Lebensäußerungen, speziell in den ihm als Christ eigenen Betätigungen, wirksam ist. Sie macht sein Beten zu „einer gewaltigen Tat voll sakramentaler Kraft“ (44) u. gibt ihm Gemeinschaftscharakter schlechthin (44/8); sie ermöglicht ihm die höchste Erfüllung des Gebetes (54), nämlich als „sacrificans in mysterio et sacramento“ das Opfer Christi immer neu gegenwärtig zu setzen (67) u. an ihm teilzunehmen. So übernatürl. u. göttl. in ihrem Charakter u. Ursprung wie das christl. Gebet, das christl. Opfer, ist auch die Arbeit des Christen (81). Das, was sein natürl. Bemühen für den apost. Aufbau der Gesamtkirche fruchtbar macht, sind wesentlich die auch heute noch wirksamen charismat. Gnadengaben der Urkirche (89). Der „Christianus tentatus“ hat Gott selbst als starken Kämpfer für sich (110), u. dem „Chr. poenitens“ wird sogar die Buße zu einem tatkräftigen Handeln in Christus, da sie, eingefügt in die sakramentale Ordnung des Bußgerichtes, die in ihm gestörte übernatürl. Wirklichkeit wiederhergestellt (142 f.). Vf. hat die typ. Eigenart des Christen mit der ihm eigenen Tiefe aus den Grundwirklichkeiten des Christentums entwickelt. Seine Ausführungen in Kp. 4 über den „Chr. spiritualis“ würden u. E. an Klarheit u. Eindringlichkeit gewonnen haben, wenn der dem Christen innewohnende Spiritus sanctus noch mehr im Zusammenhang mit der Heilsoikonomia u. dem trinitar. Gottesleben gesehen worden wäre. Dem in Kp. 6 über das christl. Opfermysterium Gesagten möchte man die Ergänzung wünschen, auf die Jb. 6 S. 195 ff. u. Nr. 87 schon hingewiesen wurde.

S. G. [14]

J. M. Nielen, *Aus der Fülle Christi. Rundfunkvorträge* (Paderborn 1935). Sie behandeln, ihrem Zweck entsprechend, in allgemeinverständl. u. oft gehobener Sprache die dreifache Christuswirklichkeit: Christus, den Christen u. den Christusleib, d. i. die Ekklesia. Sie reden die Sprache der zum Urchristentum zurückkehrenden Kirche der Gegenwart u. gründen im NT u. in der Mysterienliturgie. Es würde dem Büchlein zugute kommen, wenn die Beziehung zum Mysterium noch klarer herausgearbeitet wäre. S. 106 f. ist der Begriff „mysterion“ nicht klar herausgestellt, Mysterium als verborgene Gotteswirklichkeit, offenbare Heilstatsache u. Kultmysterium nicht scharf genug unterschieden. Von einem „Herz-Jesu-Mysterium“ zu sprechen, ist wohl in keiner dieser 3 Bedeutungsmöglichkeiten gestattet. S. 187: „Der Geist ist es, . . . der den heimgegangenen Meister den Seinen ersetzt“ — richtiger wäre wohl: Im Geist (d. h. im Pneuma) ist auch der verklarte Christus bei den Seinen; denn „der Kyrios ist das Pneuma“ (2 Kor. 3, 17) u. sendet das Pneuma. S. 103: Jeder Sonntag ein „Oktavtag“ von Ostern? Warum nicht ein „Ostern“? S. 207: In diesem Abschnitt wäre es gut gewesen, die ursprüngl. Form *actor, auctoritas* beizubehalten. S. 220—40: Dieser Abschnitt will zu viel verbinden u. allem gerecht werden, verwischt daher die klare Linie urchristl. Heiligkeit. Über die Scheidung zwischen theozentr. u. christozentr. Heiligkeit ließe sich im einzelnen streiten; z. B. wird Benedikt auf Grund seiner *regula* unbedingt als christozentr. zu werten sein.

L. [15]

Pius Parsch, *Das Leben Jesu. Ein Gesamtbild als Behelf für Bibelstunden* (Klosterneuburg [1935]) bietet einen Auszug aus Bibelstunden, in denen er versuchte, ein Gesamtbild des Lebens Jesu aus den 4 Evangelien chronologisch u. ideell zusammenzustellen. Das Büchlein erhebt keine hohen wissenschaftlich-exeget.

Ansprüche, es will bloß ein Behelf sein, das Leben Jesu aus den Quellen erbaulich u. praktisch herauszulesen (Vorwort). Dem eifrigen Bemühen des Vf. um ein lückenloses Gesamtbild des *histor.* Jesus, das mit warmer persönlicher Einfühlung in die jeweilige Situation gezeichnet wird, möchte man gerade im Interesse einer liturgisch-prakt. Auswertung jene Vertiefung u. Ergänzung wünschen, die sich aus dem Fortleben des *pneumat.* Christus unter uns ergibt. Wenn in die Darstellung mehr eingeflossen wäre von der Schau des Kyrios, der durch seine Mysterien in der Kirche u. im einzelnen lebt u. wirkt, würde die starke Betonung des Menschlichen, vor allem in der Jugendgeschichte Jesu, gewiß mehr zurückgetreten sein. Trotz gelegentl. Hinweise auf die Lit. bleibt das Buch in der Sphäre rein persönl.-subjektiver Erbauung. S. G. [16]

H. Fischer, *Licht Christi, Leben Jesu in 370 Schriftlesungen mit Erwägungen* (3 Bde. Klosterneuburg 1935/36). Auf der Grundlage einer Evangelienharmonie gibt Vf. unter lebender Einfühlung in die Ereignisse der Heilsgeschichte ein vollständiges Bild von Jesu Leben u. Lehre mit moralisch prakt. Auswertung. Auf lit. Beziehungen einzugehen, lag nicht in seiner Absicht. S. G. [17]

Joh. Pinsk, *Die Kirche Christi als Kirche der Völker* (Paderborn 1935). Die Kirche, die zunächst *ecclesia gentium* ist, bringt den Völkern das Heil, empfängt aber auch von den Völkern, bes. in den Formen. Es ist nach Vf. daher notwendig, das Strukturprinzip der K. u. der Volkstümer herauszuarbeiten u. aus der Gegenüberstellung der letzten Prinzipien die möglichen Beziehungen zwischen K. u. V. zu beurteilen. Das führt Vf. für das deutsche Volk durch u. gibt dazu geistreiche Anregungen, die naturgemäß, da die Formen in erster Linie in Betracht gezogen werden, den Kult mitberücksichtigen. Vf. sieht das eigentl. Problem der Völkerkirche darin, daß „das Pneuma Christi in den Formen der römisch-hellenist. Kultur verleiht worden ist“ (27) oder, wie er in unklarer u. mißverständl. Weise schreibt: „Wie der Leib Christi der eines jüd. Mannes war, so ist die leibl. Erscheinung des Pneumas Christi in der Kirche die der röm.-hellenist. Kultur“ (26). Das Mysterium, die in jener Kultur vorherrschende Kultform sei von den Germanen nicht verstanden worden. Man könnte dem u. a. entgegenhalten, daß nach den neuesten Forschungen der Mysteriencharakter des Kultes den Germanen doch nicht fremd war, ebensowenig wie ein amtl. Priestertum. Die Anregungen des Vf. mögen solche Untersuchungen befruchten. Krit. Gegenäußerungen brachte Jos. Bernhart unter dem gleichen Titel vor im Hochland 33 I (1935/6) 452—61, worauf Pinsk antwortete in seiner Zschr. Liturg. Leben 3 (1936) Beilage zu Heft 5 S. I—XXIV, unter dem Titel „*Theologisches Abenteuer?*“ [18]

P. Schütz, *Vom Urgrund der Gemeinschaft* (Breslau 1935) entwirft Momentbilder aus einer geist. Entwicklung, die dem völligen Zerfall jeglicher Gemeinschaft gleichkommt u. zugleich nachdrücklich auf deren wahren Urgrund zurückweist, der in der Bindung von Vater u. Sohn, Herr u. Knecht an Gott, Gottes Wort u. seine Verleihtung in Christus zu suchen ist. Die Auflösung dieses „Hauptknotens, der Mensch mit Mensch zusammenhält“ (34), bedeutet die Entfesselung der unsichtbaren, gestalt- u. namenlosen Mächte der Finsternis (23f.). Wenn, dem Standpunkt des Vf. entsprechend, auch nicht auf die gemeinschaftbildende Kraft des Kultmysteriums hingewiesen wird, so ist in der eindringlichen Herausstellung des Gehorsams als „Weltgrundgesetz“ (42f.), das sowohl Gott wie Menschen gegenüber verpflichtet, doch Wesentliches gesagt. S. G. [19]

Predigt und Prediger in der Zeit. Referate der fünften Wiener Seelsorgetagung vom 7.—10. Jänner 1936 (Seelsorger-Verlag, Wien I). Im Vorwort zeichnet K. Rudolf als Herausgeber. Im Umbruch der Zeit sind uns Wesen u. Bedeutung des Wortes Gottes u. seiner Verkündigung neu aufgegangen. Das beweist wieder die Wiener Tagung, an der 450 Seelsorger aus 22 Diözesen des deutschen Sprachgebietes teilnahmen. Die dort gehaltenen Predigten u. Referate verdienen die Ver-

öffentlichung. Sie bilden ein geschlossenes Ganzes u. sind nach Theorie u. Praxis sehr erfreulich. Kaum, daß man irgendwo nicht etwas unterschreiben möchte. Die Kritik ist ernst, oft scharf, aber berechtigt u. notwendig. Die behandelten Themen geben den reichen Inhalt des Werkes an: *Die Predigt in der Reichsgottesarbeit* (Mauer), *Die Funktion der Predigt in der heutigen seelsorglichen Lage* (Pfliegler), *Charakter u. Inhalt der Predigt heute* (Beeking), *Eine Predigt wird* (Nikolussi), *Das Sein des Predigers* (Well), *Die Bildung des Predigers* (Abt Reetz), *Paulus als Vorbild des Predigers* (Fürsterzb. Waitz), *Predigtzeitschriften u. -bücher* (Schindler), *Was die Zuhörer erwarten* (v. Hornstein), *Was die Zuhörer brauchen* (Bichlmair), *Die nicht kommen* (Svoboda), *Die liturgische Kurzpredigt* (Parsch), *Die pfarrliche Standespredigt* (J. E. Mayer), *Der geistliche Vortrag* (P. Gratian OMCap), *Von der Kraft u. Schärfe des Wortes Gottes* (Kard. Innitzer), *Die rechte Aussprache* (Löbmann). Fast durch alle Referate spürt man die Auswirkung der liturg. Bewegung. Die Lit. wird als die unerschöpfliche Quelle u. als die Lehrmeisterin der Predigt bezeichnet. „Die Hinordnung der kath. Wortverkündigung auf den Kult, als Einführung in den Kult u. Deutung des Kultes, erschließt erst eine wesenhafte, lebendige u. dennoch objektiv normierte Frömmigkeit“ (S. 22). Als Prediger müssen wir wieder zurück „zu den Quellen, zur Bibel, zur Liturgie u. zu den Kirchenvätern“ (S. 36). „Und folgerichtig wenden wir uns ab von dem subjektiv-persönlichen Ausdruck in Gebet u. Haltung, uns verlangt wieder nach der Kraft gemeinsamen Ausdrucks, nach den Gebeten u. Formen der allgemeinen Kirche u. ihrer Liturgie“ (S. 41). „Die liturg. Bewegung steht, was eine ganzheitliche Erfassung des Volkes durch sie angeht, erst am Anfang. Darum hat gerade hier der Prediger außerordentlich große Aufgaben. Glücklicherweise hat er aber auch in der reichen liturg. Literatur wertvolle Hilfen, die auszuwerten ihm heilige Verpflichtung sein muß“ (S. 51). Verschiedentlich wird der sakramentale Charakter des Wortes Gottes in der Predigt aufgezeigt (z. B. 68). „Es kommt nicht darauf an, über Liturgie zu predigen — über Liturgie wird in Kursen u. Vorträgen gesprochen, sondern es kommt darauf an, daß wir aus der Liturgie, aus ihrem Geiste heraus predigen“ (S. 79). „Je tiefer jemand mit der Kirche lebt, je mehr einer eindringt in die Mysteria Christi, wie sie die hl. Lit. uns täglich nahebringt, um so lebendiger u. packender wird seine Predigt sein“ (S. 80).

L. Schm. [20

Das Gottesjahr 1935 hg. von Wilh. Stählin, 15. Jg. (Kassel 1934). Dieses Jahrbuch des Berneuchener Kreises steht unter dem Worte „Ich glaube an Eine heilige christliche Kirche“, die zugleich sichtbar u. unsichtbar ist. Es kommen daher auch Themen des kult. Gottesdienstes reichlich zur Sprache, wie *Die Osterkirche* (K. B. Ritter), *Pfingsten* (Hans Faißt), *Die Taufe* (Anna Paulsen), *Das Sakrament des Altars* (Rud. Spieker), *Die betende Kirche* (Gunnar Rosendal), *Singende Kirche* (Ernst Schieber), *Opfer u. Wandlung* (Wilh. Stählin), *Liturgie u. Diakonie* (ders.), *Der Raum der Kirche* (ders.), *Das Jahr der Kirche* (Wilh. Thomas) u. a. Alle Beiträge sind von großer Wärme erfüllt u. suchen in die Tiefe des Christismusysteriums vorzudringen. „Das Geheimnis der christl. Kirche ist die Wandlung in das Bild des Gottessohnes, die Wandlung in die ewige Kinderschaft . . . Wandlung ist Eingliederung, Einverleibung in den Leib Christi, damit der Blutstrom des göttl. Lebens durch die erstarrten u. verhärteten Adern unseres Lebens rinnt . . .“ (68).

[21

E. Peterson, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* (Leipzig 1935). Nach dem Vf. besteht das Wesen der Kirche darin, daß sie „zwischen der ird. u. der himml. Polis ihre Existenz hat“, u. ihr Charakter ist dadurch bestimmt, „daß die Christen das ird. Jerusalem verlassen haben u. . . die künftige Polis suchen, die von Gott erbaut ist“ (S. 13). Indem die Kirche sich dem himml. J. naht, kommt sie zu einer Festversammlung, an der Engel, Bürger

der Himmelsstadt u. die Seelen der vollendeten Gerechten teilnehmen, einer kult. Versammlung, da das himml. J. auch Heiligtum ist, in das Christus als der himml. Hohepriester eingetreten ist. „J. als polit. Größe, als Polis sowohl wie auch als Kultort wird nicht mehr auf der Erde gesucht, sondern im 'Himmel', auf den sich die Augen der Christen richten. Man könnte vielleicht sagen, daß wie die profane Ekklesia der Antike eine Institution der Polis ist, so die christl. Ekklesia eine Institution der Himmelsstadt, des himml. J. sei. Wie die profane Ekklesia die zum Vollzug von Rechtsakten zusammentretende Versammlung der Vollbürger einer ird. Polis ist, so wäre in analoger Weise die christl. E. als die zum Vollzug bestimmter Kulthandlungen — u. auch die Rechtsakte der chr. E. sind Kulthandlungen — zusammentretende Versammlung der Vollbürger der Himmelsstadt zu definieren. Damit wäre einerseits die Unterscheidung von Himmelsstadt u. E. zum Ausdruck gebracht, u. andererseits würde doch deutlich, das es die Sakramente, bzw. der Kult sind, durch den das himml. J. u. die E. miteinander verknüpft sind. Wenn z. B. der hl. Paulus sagt, daß wir die Kinder des 'oberen' J., der 'Freien' sind, dann wäre das so zu verstehen, daß wir durch die Taufe zu Kindern der Himmelsstadt, ja zu ihren Bürgern werden. U. wenn im Hebr. gesagt wird, daß wir der Festversammlung uns genahet haben, an der Myriaden von Engeln, Bürger der Himmelsstadt u. Seelen der vollendeten Gerechten teilnehmen, so hätten wir dieses kult. 'sich Nahen' zu der Festfeier im Himmel uns so vorzustellen, daß die Liturgie, die die E. auf der Erde feiert, eine Teilnahme an dem Kultus ist, der in der Himmelsstadt von den Engeln begangen wird. Unter diesem Aspekt betrachtet, würden die Worte des Hebr. erst eine prägnante Bedeutung erhalten. Es ist ohne weiteres klar, daß die hier angedeutete Auffassung über das Verhältnis von E. u. Himmelsstadt für das Wesensverständnis des christl. Kultus von Bedeutung ist. . . . Alle Kulthandlungen der Kirche wären dann entweder als eine Teilnahme der Engel am ird. Kult, oder umgekehrt, aller ird. Kult der Kirche wäre als ein Teilnehmen an dem Kult, der Gott im Himmel von den Engeln dargebracht wird, zu verstehen“ (S. 15—8). S. 21 zeigt, daß Vf. sich für die 2. Alternative entscheidet; denn es wird hier erwähnt „jener Kult, den Engel dem Ewigen erweisen u. an dem die ird. Kirche teilhat“. Die oben zitierten Sätze mit dem beständig angewandten Potentialis (von mir gesperrt) zeigen wohl zur Genüge, wie schwach das Fundament des Buches ist. Die angekündigte Beweisführung aus Schrift u. Tradition ist nicht stärker. Wir können uns hier darauf beschränken, auf unsere Bemerkungen Jb. 14 Nr. 1 gegen Schluß hinzuweisen. Der III. Teil des Buches, der in der Hauptsache einen 1925 erschienenen Aufsatz des Vf. (s. Jb. 5 Nr. 9) wiedergibt, sagt richtig: „Wo unser Herr Christus ist, da sind auch die Engel“ (S. 91). Die Engel sind nach dem Hebr. die bei dem Opfer Christi (u. dem Opfermysterium der Ekklesia) „dienenden Geister“.

[22

Maurice Duval, *La Poésie et le Principe de Transcendance. Essai sur la Création poétique* (Paris 1935). Poesie wird hier analog dem Kult als Teilhabe („participation“) an einer das Leben transzendierenden Welt begriffen. Andererseits wird sie in ihrem histor. Verhältnis zum Kult, d. h. in ihrer heutigen Isoliertheit u. Getrenntheit von Musik u. Tanz, mit denen sie eine kult. Trias bildet, begriffen. Endlich wird die Unmöglichkeit der Wiederherstellung einer gestörten Gemeinschaftsfunktion auf künstliche Weise (R. Wagner) umrissen. Poesie wie Kult sind keine Abstraktionen, sondern „vie intégrale“ (406). Sie verlangen zu ihrem Verständnis Mysterien (410), nicht aber „les fidèles de la paroisse terrestre“ (409). Von dem Vf., der trotz seiner relig. Phraseologie von einer pneumatischen Welt nichts zu wissen scheint, wird leider die Tatsache der ganz anderen, der myst. Ebene des christl. Kultes vollständig ignoriert, weshalb es schwierig ist, von der Basis dieses Jahrbuches aus sich mit ihm zu verständigen. Richtig ist, daß die ganz große, die kult. Kunst unmöglich wird beim Fehlen einer „vague de sainteté“ (414) u.

beim Vorherrschen des „culte des jouissances“ (415). Was D. für ein neu zu schaffendes Phantom „Religion-Kunst“ als Definition aufstellt, kann man ruhig als in der hl. Liturgie existent ansehen: „Der Weg, die Wahrheit und das Leben, in dem die Menschheit an dem Rhythmus des Universums teilnimmt, sich mit dem tiefen Sinn des schöpferischen Lebens durchdringt, und, die Entfernung zwischen Anfang u. Ende, zwischen dem unendlich Großen u. dem unendlich Kleinen aufhebend, sich mit ihrem Prinzip verbindet, sich ewig in Gott neu schafft“ (424). Gut ist auch die Klärung des Verhältnisses von Religion u. Kult (34), wichtig die Erkenntnis, daß individuelle Dichtung ohne eine sie rezipierende Gemeinschaft so wertlos ist wie ein Kult ohne Beter.

H. H. [23]

Jacques Maritain, *Frontières de la Poésie et autres essais* (Paris 1935). In diesen Aufsätzen steckt M. die Grenzen von Poesie u. Musik ab, die losgelöst vom Mysterium Christi existieren wollen. Das Wegweisende, das er positiv dazu sagen möchte, ist eigentlich nichts anderes als implicite eine Apologie des Gesamtkunstwerkes der Liturgie. Wir notieren einige glückliche Formulierungen: „La métaphysique . . . se tient dans la ligne du savoir . . . , la poésie se tient dans la ligne du faire“ (22). „La métaphysique . . . isole le mystère pour le connaître . . . , la poésie le manie et l'utilise“ (23). Die profane Poesie „est une nourriture spirituelle, mais de saveur créée, et qui ne suffit pas“ (31), „parce que la poésie, mon Dieu, c'est Vous“ (36). Echte Poesie ist nur „l'art . . . qui porterait vraiment les traces des sept dons“ (53). Über der poet. Form steht das Martyrium (75) u. „l'Eglise continue dans ses membres la passion de son chef“ (94). Liturg. Kontakt hat in seinem Kunstschaffen (z. B. der *Sonate liturgique*) der Musiker Lourié. Er verwirklicht den Paulinischen Satz: „Là où est l'esprit, là est la liberté“ (212). Bach kennt mit ihm verglichen nur die „Musique sans magie“ (216) einer „contemplation acquise“ (217). Es gibt nur eine heilige Magie: „qui a sa source dans les désirs inénarrables du Saint Esprit, c'est la magie de la mélodie grégorienne“ (220).

H. H. [24]

Jacques Maritain, *Art et Scolastique* (Paris 3 1935). In dieser mit reichlichen „Notes“ und „Annexes“ versehenen Neuauflage versucht Vf. aus Bemerkungen zur Ästhetik, die in den scholast. Schriften des MA zerstreut sind, eine Art System u. Theorie der christl. Kunst zu gewinnen. Ihr Prototyp ist natürlich die hl. Kunst der Liturgie. Christl. Kunst ist „die Kunst der erlösten Menschheit“ (113). Hier gilt das Wort Fr. Angelicos: „Um die Dinge Christi darzustellen, muß man mit Christus leben“ (118). „Betrachtet die Liturgie, sie ist der transzendente und überragende Typ der christl. Kunstformen; der Geist Gottes selbst hat sie gestaltet, um sich darin gefallen zu können. Sie ist indessen nicht gänzlich unveränderlich, sie unterliegt dem Fortschritt der Zeit; die Ewigkeit verjüngt sich darin. Die maronitische oder pravoslavische Liturgie ist nicht die römische, es gibt mehrere Wohnungen im Himmel. Nichts ist schöner als ein Hochamt: ein langsamer Tanz vor der Arche, hehrer als das Vorrücken des Heeres der Sterne. Die Kirche sucht dabei weder die Schönheits- noch die Schmuckmotive noch die Rührung des Herzens. Sie hat nur eine Absicht: anzubeten u. sich dem Heiland zu vereinen. Aus dieser Liebesanbetung geht die Schönheit als Zugabe hervor“ (119). Niemand schätzt die Kunst höher als die Kirche, was in sozialen Krisenzeiten eklatant wird: „Ut quid perditio ista? sagen die Humanitätsapostel. Aber die Kirche fährt fort, den Leib desjenigen, den sie liebt, mit Spezereien zu beschenken, u. jeden Tag verkündet sie seinen Tod, donec veniat“ (135). Von dieser Warte aus betrachtet M. mit Alex. Cingria (*La Décadence de l'art sacré*) die Häßlichkeit moderner sakraler Kunst als „die äußere Zurschaustellung . . . eines ängstlichen Glaubens, der Herzensdürre, des Ekels vor dem Übernatürlichen, der Herrschaft der Konvention, der Übertreibung individueller u. ungeordneter Frömmigkeitsformen . . . , des Pharisäertums“ (278).

H. H. [25]

K. Algermissen, *Germanentum und Christentum. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Frömmigkeit* (Hannover 1935). Das auf gründlicher Wissenschaft beruhende, dabei angenehm lesbare Buch ist für uns von Bedeutung, weil es, wie der Untertitel sagt, die deutsche Frömmigkeitsgeschichte berücksichtigt u. daher auf die Beziehungen zur kirchl. Liturgie mehrfach zu sprechen kommt. Nach Darlegungen über Heimat u. Verbreitung der Arier u. Ursprung u. Ausbreitung der Germanen berührt das 3. Kp. *Zur Charakteristik der G.* leise idealisierend auch das relig. Empfinden der G. u. zeigt ihr stark ausgeprägtes Sündenbewußtsein, aus dem die Sehnsucht nach Erlösung hervorging. Kp. 5 gibt einen Überblick über die Quellen der g. Religionsgesch., u. Kp. 6 schildert die Entwicklung von Ziu bis Ragnarök, d. h. von dem ursprüngl. Glauben an den Himmel-Vater über die zum anthropomorphierenden Polytheismus führende Naturverehrung u. den unheimlichen Wodanskult bis zum Zauberei- u. Dämonenglauben und Schicksalsgedanken (Götterdämmerung). Wie zur rechten Zeit das Christentum kam u. die in der g. Seele schlummernde Sehnsucht nach dem wahren Tremendum u. Fascinosum erfüllte, sie auch von der furchtbaren Last des Schicksals u. der beginnenden Skepsis befreite, wie die Bekehrung geschichtlich vor sich ging, nach welchen Methoden die Glaubensboten verfahren usw., zeigen die folg. Kp.; es wird auch nicht verschwiegen, daß eine gewisse Germanisierung des Christentums stattfand, indem z. B. Christus von den Massen hauptsächlich als Dämonensieger betrachtet wurde oder Züge der Dämonenverehrung sich auf den Heiligenkult übertrugen; mag. Bestandteile des altg. Totenglaubens bewirkten eine Überbewertung der Seelenmeßstiftungen; die Zauberriten versuchten im kirchl. Sakramentalienwesen unterzuschlüpfen. An Gottschalk dem Sachsen zeigt sich ein Fortleben des Schicksalsgedankens in der absoluten Vorherbestimmung, wie auch der individualistisch-faustische Drang des Gottsuchers. „Das Christusbild trägt bei den G. auf den ersten Blick stark menschl. Züge. Christus wird als ird. König u. Herrscher gesehen. Aber gleichzeitig weitet sich in der g. Seele dieses Bild zum Grenzenlosen, zum übrationalen Ahnen unendlichen göttlichen Seins, um im gleichen Augenblick sich mit dem Drang zu verbinden, dieses Göttliche in gemütvoller Betrachtung oder myst. Versenkung oder sittl. Nachfolge in sich persönlich zu erleben . . .“ (S. 263). Auch bei der Kirche wird die menschl., sittl. Seite in den Vordergrund gestellt. Der konkrete, individuelle Wesenszug der g. Frömmigkeit prägt sich vor allem auf dem Gebiet der Sakramente u. bes. der Eucharistie aus; so kam es zur allegor. Meßerklärung, zur Kommunion als Privatandacht. S. 265 eine gute Zusammenfassung der Eigenart christlich-g. Frömmigkeit, die am *Heliand* dargelegt wird; es ist aber wohl zu viel gesagt, wenn es S. 271 heißt, die Lehre vom Kreuze sei dort voll erfaßt. Vf. geht dann durch die Jh. u. zeigt die wechselnde Verbindung von christl. u. g. Geiste, vielleicht alles zu sehr gleichstellend u. daher die Unterschiede nicht genug herausarbeitend. Die Aufsätze dieses Jb. 6 ff. über den Geist der Liturgie in der roman., got. u. den folg. Zeiten von A. L. Mayer hätten dabei dienen können. Mit Recht wird S. 395 ff. empfohlen, die das Kirchenjahr begleitenden Volksbräuche zu pflegen, sie zu verbinden „mit den reichen Schätzen der Liturgie“; wenn es weiter heißt, daß diese „dem einfachen deutschen Volk meist zu herb, zu streng, zu wenig persönlich, zu wenig gemüts-warm“ sind, so liegt das doch wohl weniger an der Lit. als an der mangelnden Einführung des Volkes. Gerade das Volk bedarf einer Normierung seiner Frömmigkeit an der objektiven Norm u. erfaßt diese dann oft überraschend tief. — Als Ganzes ist das Buch eine ausgezeichnete Einführung in die Probleme des Themas. [26

Walter Muschg, *Die Mystik in der Schweiz 1299—1500* (Frauenfeld u. Leipzig 1935). Das Buch kommt für uns vor allem in seinem 1. Kp. *Ursprünge* in Betracht. Die Kultur der relig. Völker ist „etwas beispieldes Großes“; die myth. u. symbol. Stufe des Geistes ist der einzige Weg, der zu einer objektiven Wahrheit führt, sie „hält in jedem Augenblick den Zusammenhang mit dem Existenzrätsel fest“ (S. 17),

bes. nimmt sie den Tod in sich hinein. Ihren innersten Kern bildet das Wissen, daß der Mensch nur in Gott wahrhaft existiere. In der Ekstase tritt der Mensch in unmittelbare Berührung mit der göttl. Sphäre; sie darf nicht mit Pantheismus oder okkulten Esoterik verwechselt werden, bildet aber einen inneren Kreis der Eingeweichten. Aus ihr sind alle großen Gedanken der Kultur ausgegangen. Ihr Boden „verbindet das frühe Christentum mit den andern Mysterienreligionen . . . Schon dies erklärt die Ähnlichkeit mancher christl. Institutionen mit den Bräuchen antiker Kulte. Sie ist kein Makel, sondern das hochaltertüm. Merkmal der Abstammung . . . Erst der Fanatismus späterer Zeiten wollte den Ruhm der Kirche darin sehen, daß sie sich von dem Kraftstrom der Vorzeit abgeschnitten habe. In Wahrheit standen ihre Tore den unweith. Formen Jahrhunderte hindurch offen . . . Der unermeßl. innere Reichtum der christl. Kirche rührt daher, daß sie so verfuhr. Man kann sie mit demselben Recht als Überwinderin des Heidentums wie als seine Erhalterin preisen . . .“ (21 f.). Wenn diese Sätze, richtig verstanden, eine tiefe Wahrheit enthalten, so geht Vf. zu weit, wenn er sagt: „Es gibt nur insofern eine christl. Mystik, als das Urphänomen des Religiösen in christl. Bildern hervortritt“. Mag die Mystik im engeren Sinne vieles z. B. aus dem Neuplatonismus übernommen haben, so ist doch die genuine christl. Kultmystik nur aus der Offenbarung des NT voll zu verstehen, die freilich die relig. Ansätze der Menschheit nicht zerstört, sondern vollendet hat. Es stimmt auch nicht, daß das „Dickicht der gnost. Kulte . . . die älteste Heimat der Mystik im christl. Zeitalter“ sei (27), oder daß die älteste Askese von außen eingebracht sei. Genauere Scheidung hätte überhaupt den an sich sehr anregenden Darlegungen sehr genützt, hätte auch das Richtige an der Ahnung, daß im älteren Christentum eine gewisse „Magie“ lebendig blieb, mehr empfohlen. So heißt es S. 44 von der roman. Kunst: „Ewigkeit thront über dieser größten christl. Architektur. Die r. Baukunst ist menschlichem Empfinden noch am fernsten . . . Nur diese erdnahe Körperhaftigkeit verfügt über wahrhaft sakralen Stil. Die Mauern, die sie türmte, haben wie die Kulthandlungen, für die sie bestimmt waren, noch nichts von einer sozialen Einrichtung, noch nichts von der Bürgerlichkeit got. Kathedralen . . .“ (44). Den Übergang von der archaischen Urkraft zur hochma. Welt schildert das Kp. *Frühgot. Stil* an Bernhard u. Franziskus. Die Scholastik u. die in ihr eingeschlossene Mystik leitete die Herrschaft eines andern Geistes ein, der zunächst noch von Bernhard bekämpft wurde. Hier steht u. a. der treffliche Satz: „Die Großtaten der denkenden Vernunft täuschten die Anhänger der Vergangenheit nicht darüber, daß ein Tropfen göttlicher Gegenwart die Richtigkeit ihrer Schlüsse überflüssig machte“ (66). Wir müssen uns hier mit diesem Hinweis auf das Buch begnügen, das zum erstenmal eine Gesch. der relig. Mystik auf Schweizer Boden bietet, dabei aber auf die großen Linien der relig. Entwicklung in stets äußerst anregenden u. mit hoher sprachl. Kunst formulierten Darlegungen eingeht. Vgl. dazu auch Ernst Benz, *Neuere Forschungen über Meister Eckhart* (Bl. f. Dt. Philos. 13 [1939] 379—404) 386 f. [27]

C. Schröder OFM, *Der Glaube Stefan Georges in katholischer Schau. Die religiöse Entscheidung* (Hefte kath. Selbstbesinnung, 2. Heft, Warendorf 1934). Zeigt an Georges Dichtungen den relig. Weg des Dichters auf: die Herkunft aus kath. Geistesraum, die Abkehr des jugendlichen G. von der Kirche u. die Suche nach einer neuen Religion bis zur Herausbildung des „Geist-Blut-Mythos“ auf Grund des Maximin-Erlebnisses. Vf. vernimmt in der relig. Verkündigung G.'s den Aufruf zu „kathol. Selbstbesinnung“, zu „radikalem“ Katholischsein. In diesem Schlußk. hätte man einen Hinweis auf Mysterium u. Liturgie erwartet; denn gerade hier ist — worauf P. Simon (*Mythos oder Religion* S. 29) richtig hindeutet — die ewige Kraft am Werk, die, um mit G. zu reden, „den Leib vergottet u. den Gott verleibt“.

Ä. L. [28]

Vera Sußmann, Erkenntnis im Tanz (Christl. Verwirklichung, Romano Guardini zum 50. Geburtstag [Rothenfels a. Main 1935] 61—75). Ausgehend von dem Satz der gnost. Johannesakten, die Christus sprechen lassen: „Wer nicht tanzt, erkennt nicht, was geschieht“, bespricht Vf. den Sinn der Bewegung i. allg. u. in der Liturgie, wo sie einen hohen Symbolwert hat. Die Bew. ruft den ganzen Menschen auf, so wie die Erkenntnis Sache des ganzen Menschen ist. Jede Bew. kann zur Offenbarung werden durch sich selbst oder durch die Kräfte, die sie weckt. Der bewegte Mensch ist empfängsbereit, u. so wird die Bew. zu einem Mittel der Meditation. Der kult. Tanzbew. liegt zugrunde die Konzentration, die sich bis zur Ekstase steigern kann. „In entferntem Sinne kann man auch die Liturgie der Kirche oder jedenfalls einige ihrer Formen unter den Begriff des kult. Tanzes stellen. Stillste Vertiefung, maßvoll andeutende Gebärde trägt hier ein Gebäude der Bedeutungen u. Gefühle, das umrankt ist von Wort u. Musik, vom Wort, welches Gedanken aussagen, Geheimnisse andeuten kann, von Musik, welche die verdeckte Offenbarung der rhythmischen u. harmonischen Gesetze der Welt ist . . . Die liturg. Bewegungen sind weitgehend „symbolisch“. Sie können verwendet werden wie Schriftzeichen. Sie bilden eine Sprache“. Nur scheinbar ist vom ekst. T. die ruhige Anmut der harmon. Bew. entfernt, die in die Gesetze der Welt einfügt u. zuweilen die Bew. der Weltkörper direkt nachahmt. Die pantomimische Bew. hat das Besondere der Verwandlung an sich; der Tänzer wird das Wesen, dessen Maske er trägt. Die T.-bew. führt den einzelnen auf sich selbst zurück u. verbindet ihn zugleich mit der Umwelt, der Kultgemeinschaft, dem Göttlichen. Eine heidn. Mysterienfeier war undenkbar ohne T. (Lukian); deshalb auch die gnost. Mysterienfeier der Johannesakten mit T., die hier an die Stelle des Abendmahls tritt! Also unter Abschonung von der Heilstat Christi Selbsterlösung durch die numinosen Kräfte des Menschen! Der Text drückt die gleichzeitige Aktivität u. Passivität des Erlösenden u. des Erlösten aus. „Wie ein Mystagoge antiker Mysterien führt Christus seine Jünger durch T. u. Hymnus über eine Stufenleiter von Gedanken u. Gefühlen, durch Leid u. Tod zu neuem Leben.“ Ziel des Myst. ist die Vereinigung von Gott u. Mensch. Mit Recht schreibt Vf., daß solcher T. als d. s. Mittel der Erlösung u. Erkenntnis in christl. Liturgie unmöglich sei. Die Vorstellung von Christus dem Reigenführer aber findet sich in christl. Texten, wo der allgemeine T. die harmonisch bewegte Ordnung der himml. Heerscharen, den T. der Seligen im Paradiese bedeutet. „Dort ist der T. vollkommene Erkenntnis, Lob u. Freude. Der ganze, erlöste Mensch bewegt sich in der Anschauung Gottes, in der großen heiligen Gemeinschaft . . .“ — Zum Vergleich weisen wir hin auf die Jb. 13 Nr. 60 besprochen. Ausführungen von G. van der Leeuw. — Aus dem weiteren reichen Inhalt der Festschrift (zugleich 1. Beiheft der Zschr. „Die Schildgenossen“) kommen für uns bes. in Betracht: Rud. Schwarz, *Aus einem Lehrbuch des Kirchenbaus* (23—40), Fel. Messerschmid, *Kirchenmusik heute* (41—54); Mario Bendiscioli, *Das relig. Leben im heutigen Italien* (305—18) [s. unten Nr. 688]. Am Schluß ein *Verzeichnis der Schriften u. Aufsätze R. Guardinis 1911—35*. [29]

Th. Ohm OSB, Liturgisches aus Afrika (Bibel u. Liturgie 9 [1935] 141—6; 195—9). Die Lit. entspricht in vielem dem Bewohner Afrikas, so die Natürlichkeit u. Ursprünglichkeit, die Verbindung von Sichtbarem u. Unsichtbarem, Körperlichem u. Geistigem. Der Neger liebt eine „ritenreiche“ Religion; er hat Verständnis für die Gemeinschaft, die übersinnl. Welt des Mysteriums, für die reichen Symbole u. die Gesetzmäßigkeit der Lit. Auch von den äußeren Formen spricht ihn vieles an: so die lit. Kleidung, lit. Gesten wie Händeaussbreiten, Kultmittel: Öl, Weihrauch; auch der gregorian. Gesang entspricht der Musik des Negers viel mehr als moderner Volksgesang. Viele lit. Texte, besonders die bibl., sind dem Afrikaner vertraut, weil sich in seinem Lande noch viel Biblisches erhalten hat an Bräuchen, Formeln u. Bildern. Auch lit. Feiern im bes. entsprechen ihm; so bei der Taufe der Gedanke

der Wiedergeburt, das Symbol des Abwaschens, die starken Beschwörungen. Die Firmung ist ihm die Erfüllung seiner uralten Initiationsriten; auch rituelle Mahlzeiten kennt er, desgleichen Buße u. Beicht. Ein außerordentl. Verständnis hat der Schwarze für die Sakramentalien u. Segnungen, weshalb unsere Benediktionen sehr beliebt sind; desgleichen Umzüge u. Prozessionen. Da dem Neger die Idee des Opfers u. der stellvertretenden Sühne bekannt ist, bringt er sehr viel Verständnis für das Meßopfer auf, zumal ihm die Zeremonien großen Eindruck machen. Es ergeben sich aber auch Schwierigkeiten: die Lit. ist theozentrisch, der Kult der Neger aber steht hauptsächlich im Dienst des Menschen, dient der Bewahrung vor Übeln; der Ahnen- u. Geisterkult, der bei ihnen vorherrschend ist, hat den Charakter der Furcht, Lit. aber ist Verklärung. — Manche Zeremonien haben ihren ursprüngl. Sinn noch bewahrt, wie Katechumenat, Exorzismen. Die Afrikaner lieben die Lit. u. nehmen verhältnismäßig großen Anteil daran. Dem entsprechen auch manche Negergebetbücher; sie enthalten das Ordin. missae latein., Vesper u. Komplet; auch die *missa cant.* ist sehr in Übung. Es wäre zu wünschen, daß noch mehr für die Pflege der Lit. geschähe, damit Fehlentwicklungen vermieden würden u. der Neger mehr vom Peripherischen zum Wesentl. hingelenkt würde. R. E. [30]

Ant. Stonner, *Bibellesung mit der kathol. Jugend. Eine religionspädagogische Studie über die außerschulische katholische Bibelbewegung auf Grund einer Umfrage* ²(Paderborn 1935). Unveränderte, nur durch ein Verzeichnis der seit 1933 neu erschienenen Bücher in einem Nachtrag zum Literaturverzeichnis bereicherte Neuaufl. des von uns Jb. 12 Nr. 165 gebührend empfohlenen Buches. [31]

R. Svoboda u. H. Bachmann, *Katholische Aktion u. Kunst, zeitgemäße Erwägungen u. praktische Anregungen* (= Die kath. Aktion, 5. H., Stuttgart 1934). Sehr viel von dem, was die beiden Hg. in ihren Aufsätzen bringen, ist durch die Ereignisse u. Verhältnisse gründlich überholt worden. Aber über das zeitlich Gebundene u. Beschränkte hinaus enthalten die Darbietungen auch Sätze, von dauerhaftem Wert u. allgemeiner Bedeutung. So heißt es z. B. S. 6: „Die Kunst ist für den Christen die ständige Sichtbarmachung der Begegnung zwischen Gott u. Welt“. Der Weg zum Wesen der Lit. ist von hier aus nicht weit, freilich, die Broschüre zeigt ihn fast nirgends. Und wenn S. 11 ein „kulturtragendes Kirchenvolk“ gefordert wird, so ist Voraussetzung dafür überhaupt ein „Kirchenvolk“, das sich um den zentralen Kern seines Glaubens u. Gottesdienstes geschart hat. Von dort aus regelt auch die „Totalität des Glaubensbegriffes“ (S. 22) künstl. Leben u. Form. „Lit. Schulung“ wird neben der „persönl. Vertiefung“ u. der „freundschaftl. Seelsorge“ nur S. 37 als eine Methode der christl. Künstlerseelsorge gefordert, S. 39 erscheinen auch die Einkehrtage in Benediktinerabteien als gute Mittel zum hohen Zweck. Aber das Künstlerische selbst hätte mehr von innen her mit der Lit. in Verbindung gebracht werden müssen; die Vorbedingungen sind gegeben, wenn S. 15 die relig. Kunst des 19. Jh. verurteilt (vgl. A. Cingria, Jb. 7 Nr. 25) oder etwa S. 26 die „Oberflächlichkeit der Renaissance“ als unbrauchbar für unsere Zeit u. unsere Not gekennzeichnet wird. Die lit. Gemeinschaft greift hier an die Wurzel; vielleicht ist sie berufen, zuerst aus der geistigen Not der christl. Kunst herauszuhelfen. Freilich hat man nicht den Eindruck, als ob dies gern anerkannt würde. Wenn darum i. J. 1934 die „Situation ernst“ (S. 16) u. die Not groß war, so ist das bis heute wahrlich nicht besser geworden [32]. Es läßt sich allerdings nicht abstreiten, daß man sich theoretisch viele u. vielfache Mühe gibt, diese Not zu erkennen u. beseitigen zu helfen. Eine Menge von Schriften größeren u. kleineren Umfangs befaßt sich mit Fragen wie dem relig. Geist der modernen Kunst, der Verinnerlichung der modernen christl. Kunst u. ä. Wir nennen einige, soweit sie uns bekannt geworden sind u. soweit sie speziell auch an die Lit. u. ihre Probleme heranreichen. Im Vorbeigehen sei darauf aufmerksam gemacht, daß der in unserem Jb. 12 S. 178 ff., veröff. Aufsatz von **H. Weigert** nunmehr in holländ. Übersetzung

erschienen ist: *Kerkelijke Bouwkunst* (Baarn o. J.) [33]. Der leise Unterton von Resignation, der diese Seiten durchzieht, ist in einem andern, ganz prinzipiellen, aber auch sehr konkreten Buch zur Polemik geworden: **Celso Costantini**, *Arte sacra e novecentismo* (Roma 1935). Der Hauptgedanke ist der: Die Kunst des 20. Jh. ist unsakral u. unkirchlich. Der 'novecentismo', die 'architettura modernissima', so wie sie sich präsentieren, sind (S. 44) 'il trionfo della tecnica, del mestiere'. „Wir sind“, heißt es z. B. S. 213, „Gegner des Novecentismo, perchè ci sembra un errore“. „Noi (S. 208) non siamo novecentisti“, selbst wenn (S. 209) vielleicht diese neue Kunst eine Art Wiedergeburt bedeuten könnte; in ihrer heutigen, konkreten Form, meint Vf., ist sie jedenfalls 'senza spirito e senza grazia'. Dabei wird stets betont, daß eine moderne Kunst, die das Heilige, vor allem die Lit., zur Richtschnur nimmt, die nicht mit der inneren Überlieferung, nicht mit den Formen des Gottesdienstes, des Religiösen bricht, möglich u. erwünscht ist; „non siamo misoneisti“ (S. 213), „passatisti“ (S. 200), „vogliamo essere moderni, come è sempre moderna la Chiesa“ (S. 214); 'l'arte deve esser viva, fresca, moderna' (S. 195), aber ohne die 'stravaganti indirizzi concettuali e formali' der neuesten Kunst, 'che non possono accettarsi per l'iconografia cristiana' (S. 141). Allerdings bleibt Vf. — u. das ist naturgemäß — die Antwort schuldig, wie diese neue relig. Kunst in seinem Sinne nun aussehen soll; er stellt zwar gewisse Forderungen auf, die an die Prinzipien der modernen relig. Kunst heranreichen u. sie eigentlich im Innersten berühren, so wenn er für die kirchl. Geräte folgende Eigenschaften (S. 185) verlangt: 'Logica, dignità, sincerità, omogeneità, semplicità, sobrietà, mondezza, modernità'; er meint sogar (S. 201), daß die neueste Kunst 'l'esagerazione di un principio per sé buono ed insito nella natura umana' sei, freilich mit 'metodi di radicamento', u. es sind wohl insbes. die Eigenschaften der 'Einfachheit u. Nüchternheit', die zwischen dem Vf. u. der von ihm so stark abgelehnten modernen Kunst eine Brücke schlagen können. Aber wenn er wirklich in dieser vornehmlich nur einen starken Materialismus, ein ausgesprochenes Heidentum, eine Vergewaltigung auch des Heiligen sieht, dann muß er sie von seinem Standpunkt aus ablehnen. Es fragt sich nur, wie weit die moderne christl. Kunst dieses ablehnende Urteil in ihrer Gesamtheit verdient. Und hier möchten wir viel milder u. positiver denken als das vorliegende Verdikt. Es wäre vielleicht gut gewesen, wenn Vf. seine Angriffe mehr mit Beispielen belegt hätte. Von bes. Bedeutung aber für uns ist die immerwährende u. intensive Betonung der Liturgie u. ihrer zentralen Stellung in der relig. Kunst. Die christl. Kunst (S. 96) muß sein 'razionale e funzionale nel più genuino senso del termine', sie muß 'osservare le leggi della S. Liturgia'; 'si deve' heißt es S. 106, 'avere il più scrupoloso riguardo al fine liturgico'. Immer wieder wird die Notwendigkeit einer Konzentration auf das lit. Geschehen herausgehoben. 'Il culto' (S. 103), 'si accentra intorno all' altare'; 'la S. Liturgia è una suprema forma di bellezza artistica' (S. 64) u. (S. 98) der Künstler, der keine ausreichende christl. 'coltura' u. Empfindung hat, kann in den Geist der Lit. nicht eindringen, also auch seine Aufgabe nicht erfüllen. Von hier aus wird die neue relig. Kunst Atem u. Leben empfangen, wenn man sie wirken läßt: 'adattare le chiese alla Liturgia, non la Liturgia alla chiesa' (S. 64); 'ravvivare gli elementi tradizionali con il soffio di un nuovo spirito' (S. 65). Ob man nun den S. 56 ausgesprochenen Optimismus ('La Chiesa non a fretta, il tempo lavora per lei') teilt oder nicht, — daß von der Lit. her die Erneuerung geschehen muß, ist wichtig u. einleuchtend. Ref. glaubt allerdings, daß hier schon viel mehr Gutes geleistet worden ist, als der Vf. nennt oder wahrhaben möchte. — Zum Schluß verweisen wir noch auf einige gute Urteile über die Kunst der Vergangenheit, so z. B. S. 144: „Fino al rinascimento, l'arte era in servizio del soggetto sacro; dal rinascimento in poi il soggetto sacro fu spesso in servizio dell'arte. Prima si aveva poca arte e molta espressione religiosa; poi si ebbe molta arte e un' espressione religiosa meno pura.“

Oder S. 197 über die Aus- u. Umgestaltung der lit. Geräte im Barock u. Rokoko ('si appesantisce col fasto del barocco, si illeggiadrisce con lo stilo del settecento' usw.). Merkwürdig ist allerdings wieder die (übernommene) Meinung S. 161: „se uno scultore guarda al Canova, si grida che è un passatista; se si ispira al più rozzo medioevo, si dice che è un moderno . . .“ Wir fragen hier: Warum wirkt denn die roman. Kunst 'moderner' als Canova? Ist es nicht deshalb, weil in ihr die Forderungen der neuen christl. Kunst (gerade die Forderungen, die Vf. aufstellt, z. B. die oben zitierte 'espressione religiosa') eher u. elementarer u. klarer zum Durchbruch kommen als im Neoklassizismus, in dem, wie C. selbst (S. 197) feststellt, die relig. Kunst 'si raggela'? So bietet das Buch eine Fülle von Problemen, mit denen man sich auseinandersetzen kann u. muß, u. für die Aufzeigung dieser Probleme wird man ihm bes. dankbar sein [34]. Wir erwähnen in diesem Zusammenhang einige Aufsätze, die sich mit der Frage Lit.-Kunst befassen u. die z. T. auf die von Costantini angeregten Fragen — unbewußt — antworten. Zunächst: **H. A. Reinhold**, *Lit., Künstler u. Klerus* (Lit. Leben 1 [1934] 244—50) [35], der sich sehr temperamentvoll gegen Kitsch u. Edelkitsch in der relig. Kunst, aber auch gegen einseitigen Historismus wendet. Da die Kirche der Raum für die Lit. u. deren Inhalt wieder das Mysterium ist, muß die Kunst diesen Tatsachen Rechnung tragen; die kirchl. Kunst muß dem Mysterium dienen; der Klerus, vorausgesetzt, daß er selber aus diesem Wesen lebt, muß dem Künstler helfen, diese Welt zu sehen. Mit solchen prinzipiellen Fragen beschäftigt sich auch eine anonyme Artikelreihe: *Il clero e l'arte sacra* (Perfice munus 10 [1935]) u. zw. bes.: *La vita spirituale nell'artista* (S. 277 ff.) [36], ebenso der zwar spätere, aber doch hier zu nennende Aufsatz von **W. Harzing**, *Liturgie en bildende Kunsten* (Tijdschr. v. Lit. 18 [1937] 84 ff.) [37]. Das gleiche Problem erscheint bei **G. Melani**, *Arte sacra e clero* (Liturgia 3 [1935] 437—47); freilich bewegt sich der Vortrag in sehr allgemeinen u. vagen Ausdrücken u. Forderungen; deutlich sind nur die Pflichten des Klerus herausgearbeitet, zu denen auch gerechnet wird: 'formarsi una buona cultura storico-artistica e liturgica' [38]. Wir nennen ferner **A. Vaudagnotti**, *La liturgia e l'arte sacra* (Riv. lit. 23 [1936] 127—32), der das histor. Moment sehr stark heranzieht. Rührend ist die S. 131 gebrachte Erzählung von der hl. Theresia von Avila, die nach der Restauration einer Kirche einmal ein Kind darin ausrufen hörte: 'Oh come è bello!' und dann sagte, sie habe gerne alle Kosten u. Mühen auf sich genommen — 'anche solo per l'esclamazione di questo angioletto'. Wir denken aber doch nicht, daß man daraus ein Kriterium machen dürfte [38a]. — Groß u. ernst faßt das Problem der Großstadtseelsorger **H. Hörle**, *Seelsorge, Liturgie u. Kunst* (Anz. f. d. kath. Geistl. Deutschl. 54 [1935] Nr. 7—9 [39]. Das ist sicher etwas vom Entscheidendsten u. Positivsten, was über diesen ganzen Fragenkomplex gesagt wurde u. muß notwendig neben Costantinis Theorien u. Wünsche als ein konkretes Wollen treten. Nur ein Satz: „Lit. fordert systematische Klarheit, funktionelle Klarheit, sie fordert schließlich materielle Klarheit, sie fordert Echtheit der Dinge u. Handlungen, echte Ehrfurcht des Offizianten ist selbstverständlich . . .“. Also auch: „Echtheit fordert der Seelsorger von der hl. Kunst“. Und neben die Klarheit tritt die Forderung der Gemeinschaft, die auch ihrerseits auf den Kirchenbau wirkt. Hier zur Ergänzung vom gleichen Vf.: *Raumordnung im Kirchenbau* (Anz. usw. 56 [1937] Nr. 5; Abdruck aus: *Gottesdienst*, hg. v. Rud. Schwarz [Würzburg 1937]) [40], eine herzerfreuende Leistung, namentlich wenn man sie mit so mancher nur negativen Kritik an der modernen Kirchenbaukunst vergleicht, wie etwa bei **P. Constantinus** MCap, *Nieuwe Zakelijkheid* (Tijdschr. v. Lit. 16 [1935] 29—33) [41], dessen Grundthese sehr einfach dahin lautet, 'dat de nieuwe zakelijkheid totaal ongeschikt is om kulturele waarden te vertolken'. Es gibt aber doch auch eine geistige Realität! Vom gleichen Vf. ist: *Kunstbeginselen* (ebd. 15 [1934] 28 ff.) [42], wo wir bes. auf den Abschnitt *Kunst en Traditie* (S. 34) hinweisen, ebenso *Het nieuwe Bouwen* (ebd. 17

[1936] 25—32) [43] u. *De mystieke Christus en de kath. Kunstenaar* (ebd. 17 [1936] 134—140) [44]. Ferner: **A. J. Kropholler**, *Over de Grondlijnen voor de moderne Kerkbouwkunst* (ebd. 15 [1934] 216—22) [45], wo 4 nicht bes. wirksame u. nicht bes. stark bewiesene Thesen aufgestellt werden, **H. van Oerle**, *Over hedendagsch Kerkbouw* (ebd. 15 [1934] 151—77) [46], der sehr stark ins Praktische geht u. lehrreiche Pläne u. Bilder bringt, u. **A. van Roy OSB**, *Religieuse en kerkelijke Kunst* (ebd. 15 [1934] 339—43) [47]. Bald allgemeineren, bald spezielleren Charakter tragen die verschiedenen Ausführungen von **G. Anichini**, etwa: *L'ortodossia estetica* (Liturgia 2 [1934] 472—5) [48] — die 'Orthodoxie' ist freilich so allgemein, daß sie gar nichts besagt — oder: *Un Referendum autorevole su l'arte sacra* (ebd. 642—5) [49]; hier werden die von **Biagio Biagetti** aufgestellten 6 Fragen nach dem Wesen u. den Aufgaben bzw. Möglichkeiten u. Pflichten relig. Kunst besprochen; die Antworten sind theoretisch untadelig — es kommt nur noch auf die Ausführung an! Mehr ins Einzelne geht dann: *L'empronta della Romanità nelle costruzioni sacre* (ebd. [1935] 155 ff.) [50], wo freilich ein ziemlicher Historismus mitspricht, ebenso wie in dem früheren Artikel: *Arte sacra nazionale?* (ebd. 2 [1934] 214—6) [51], wo A. spricht von einer 'unità romana che non esclude la varietà degli stili e delle forme'. Man kann auf das konkrete Ergebnis gespannt sein! Sehr maßvoll ist vom gleichen Vf.: *Ancora dell'arte moderna* (ebd. 3 [1935] 389—92) [52]: . . . basta che l'ideale resti, l'ideale del meglio, del più perfetto, del più solenne, quando si tratta del culto e dell'onore dovuto al Signore. Con quest' ideale anche l'arte moderna potrà dare i suoi monumenti immortali'. Zum Schluß unserer Auswahl, die leicht ergänzt werden kann u. die wir in Zukunft auch ergänzen werden, verweisen wir noch auf das Doppelheft 2/3 der „Schildgenossen“ 16 (1937), das aus dem Ertrag einer im August 1936 auf Rothenfels gehaltenen Tagung neben dem obengenannten Referat von Hörle zwei andere wichtige Veröffentlichungen bringt: **J. Kramp SJ**, *Die wesenhafte Gestaltung des Altars* [53] u. **R. Guardini**, *Kultbild u. Andachtsbild* [54]; hier werden die Schmerzen u. die Notwendigkeiten, die Ziele u. die Sehnsucht unserer heutigen relig. Kunst in der Tiefe gesehen u. von der Lit. her gedeutet; es gilt, wie Guardini das Bemühen erläutert, die urchristl. Schau für das Überweltliche u. Geistige in den Dingen dieser Welt wiederzugewinnen. So würde auch die christl. Kunst einmünden in die *consecratio mundi*, die sich wesentlich freilich nur im Mysterium der Lit. vollziehen kann. A. M. [32—54]

Joh. Brinktrine, *Der dogmatische Beweis aus der Liturgie* (Scientia sacra, Theolog. Festgabe für Kard. Schulte) [Köln-Düsseldorf 1935] 231—51). Aus Aussprüchen der Kirchenväter u. Theologen sowie der Konzilien u. Päpste ergibt sich mit Sicherheit die Liturgie als dogmat. Erkenntnisquelle. Vf. spricht weiter über ihr Verhältnis zu den übrigen loci theologici u. führt ihre Bedeutung auf die 2 bzw. 3 loci theologici der traditio u. der auctoritas Ecclesiae catholicae vel Romanae zurück; ferner über die Bedingungen, die erforderlich sind, um aus ihr einen sichern dogmat. Beweis zu führen. Oberstes Kriterium ist, daß die Kirche in Sachen der Glaubens- u. Sittenlehre nicht irren u. in die Irre führen kann. [55]

II. Praktische Textausgaben: Handbücher.

Herders Bibelkommentar Die heilige Schrift für das Leben erklärt. Herausgeber: **Edm. Kalt** (für das Alte Testament) u. **Willibald Lauck** (für das Neue Testament). Bd. VI *Die Psalmen* übersetzt u. erklärt von **Edm. Kalt** (Freiburg i. Br. 1935). Schrift u. Liturgie gehören als zwei Seiten desselben Christusbysteriums eng zusammen, u. es ist nicht zu verwundern, daß gleichzeitig mit der „liturg. Bewegung“ eine „bibl. Bewegung“ aufbrach, die auch den kathol. Christen wieder zur Quelle des Wortes Gottes hinführen will. Wird doch das geschriebene Wort erst wieder im Munde der Mater Ecclesia lebendige u. wirkende Gegenwart. Wie

schon der Titel dieses neuen, mit dem Bd. über die Psalmen beginnenden Unternehmens des Verlages Herder zeigt, will es zunächst prakt. Zielen dienen u. dem Seelsorgsklerus, aber auch den Gläubigen den Lebenswert der Schrift erschließen. Vielleicht wurde dieses Ziel zuweilen zu eng gefaßt, indem man unter der prakt. Anwendung zu sehr das Moralische verstand u. den myst. Sinn (den man keineswegs mit Mystik gleichstellen darf) vernachlässigte. So heißt es S. IX: „Die liturg. Auswertung der Psalmen, die oft nur an einen einzigen Vers anknüpft, wurde nur in einzelnen Fällen berücksichtigt“. Das ist zu bedauern, da doch die Psalmen den Hauptteil des liturg. Gebetes stellen, das doch sicher zur Praxis des relig. Lebens gehört. Eine neue Aufl. könnte sich wohl noch mehr am Geiste der Kirchenväter orientieren, die in allen Ps., nicht nur in einzelnen Versen, die Mysterien Christi ausgesprochen fanden. Erst dadurch werden die Ps. zu einem neutestamentl. Gebete. Innerhalb ihrer Grenzen aber wird diese Ausgabe sicher Segen stiften. — Vgl. die wichtigen Bemerkungen von Arthur Allgeier, Theol. Rev. 35 [1936] 1—8. [55 a

Fr. Schubert, Pastoraltheologie. 3. umgearb. Aufl. I. Teil: *Homiletik*. II. Teil: *Liturgik*. III. Teil: *Theorie der Seelsorge oder Pastorale Hodegetik* (Graz u. Leipzig 1934/35). In der *Homiletik* weist Sch. S. 28 mit Recht auf die Liturgie als „eine sehr wichtige“, „nie versagende u. immer dankbare Quelle für die Predigt“ hin, behandelt S. 74 kurz die Predigt mit liturg. Hauptinhalt, zeigt S. 78, wie „das Kirchenjahr die ersten u. grundlegenden Anhaltspunkte für einen Predigtplan bietet, der sich in den Geist des Kirchenjahres einfügen soll“, u. empfiehlt neben der lit. Einzelpredigt auch die lit. Reihenpredigt. — Die Ausstellungen, die Jb. 3 Nr. 40 zur 2. Aufl. der *Liturgik* gemacht wurden, sind in der neuen Aufl. berücksichtigt. Sie hat überhaupt eine gründliche, die neuen Ergebnisse der Liturgiewiss. berücksichtigende Durcharbeitung erfahren, soweit das für diese als erste Einführung gedachte Liturgik notwendig u. möglich erscheint (bes. die Ergebnisse der liturgiegeschichtl. Forschung u. in etwa auch die Mysterienlehre). An der Einteilung ist allerdings nichts geändert. So erscheint die Behandlung der einzelnen Feste schon in der Allg. Liturgik. Der Unterschied zwischen Kirchenjahr u. Festkalender ist nicht streng eingehalten. Die Neuauf. bedeutet im einzelnen einen Fortschritt, im ganzen fehlt aber noch die Vertiefung u. die Einheit vom Mysterium her. Dem Studierenden sei sie gern empfohlen; der verschiedene Druck, die zahlreichen Anm., die zum Weiterstudium anregen, die sichere u. rasche Orientierungsmöglichkeit betr. Entstehung, Entwicklung, Gebrauch, Aufbau usw. einzelner liturg. Stücke seien bes. hervorgehoben. — Die *Hodegetik* steht ganz auf dem Boden heutiger Zeit u. ist sehr brauchbar. Auch hier ist die Liturgie verschiedentlich unter pastoralem Gesichtspunkt herangezogen, so in der *Einzelseelsorge* bei der Sorge der Kirche für die Kranken u. Verstorbenen, in der *Gemeinschaftsseelsorge* bei der Behandlung des Gottesdienstes u. des Gotteshauses, des kirchl. Lebens, der Familie u. des Familienlebens. Allerdings könnten auch diese Ausführungen eine Vertiefung u. Befruchtung vom Mysterium her erfahren. Es wäre i. a. die Frage berechtigt: soll man die Liturgie von der Pastoral aus betrachten oder die Pastoral von der Liturgie her? L. Schm. [56

A. Coelho OSB, Corso di Liturgia Romana (Unica traduzione autorizzata per il Sac. Ferd. Maberini; presentazione del Rev. Don Edm. Battisti OSB). Vol. I.: *Liturgia Fondamentale* (Torino-Roma 1935). Im Einverständnis u. Auftrag des (am 20. XII. 1938 †) Vf., des so eifrigen portugies. Benediktiners, fügt der ital. Übersetzer die für die (portug.) 2. Aufl. geplanten Verbesserungen u. Erweiterungen bei; soweit aus dem Buch selbst ersichtlich, handelt es sich in erster Linie um Ergänzungen aus der franzö. Übersetzung (von D. Lefebvre) oder eigene des ital. Übersetzers; beide sind als solche gekennzeichnet. — Es handelt sich um den I. Bd. eines für Vorlesungen an Priesterseminarien bestimmten Handbuches, dessen II. u. III. Bd. das Meßopfer, der IV. das Brevier, der V. das Rituale (erschienen 1930) behandelt. In diesem Bd. sollen die Grundlagen gegeben werden, ähnlich wie für die Theologie

In der Fundamentaltheologie. Der 1. Teil des Bd. gibt in 11 Kp. die Grundbegriffe (definitio usw.); der 2. in 8 Kp. die theolog. Prinzipien (Tugend der *religio*; *obiectum* u. *finis* des *cultus* usw.); der 3. die Geschichte der Lit. in 10 Kp. Das Buch ist schon 1926 verfaßt, was natürlich, so sehr es sich auch auf gute französ. u. vor allem belg. Literatur der liturg. Bewegung stützt, öfters fühlbar ist. Für damals ist es aber eine gute Einführung. Liturgie soll in ihrem Vollsinn innerhalb der Erlösungs-oikonomia, nicht als Komplex von Rubriken u. Zeremonien gewürdigt werden; für Portugal war das Buch ein absolutes Novum, wie das aus den schönen Einleitungsworten des Bischofs von Porto hervorgeht; ja, selbst in Italien ist ein „*Manuale scientifico di Liturgia*“ nach den Präsentationsworten von Don Battisti dieser Art bisher ein Desideratum. [Vgl. Jb. 14 Nr. 7. Unterdessen hat der Verlag Marietti mit der Herausgabe der groß geplanten *Institutiones systematico-historicae in Sacram Liturgiam* durch Ph. Oppenheim OSB begonnen.] Coelho versteht es, in ansprechender, schlichter Weise, jungen Studenten ein gründl. Wissen, von den Anfangsgründen an, zu vermitteln; Klarheit u. Knappheit, leicht scholastisch getönt, aber immer belebt durch den Kontakt mit der Wirklichkeit der Liturgie, sind ihm eigen. Die Darlegung der theolog. Prinzipien zeigt ihn vielleicht am besten in seinem Element; das dort Gebotene führt auch weiter als die manchmal nicht ganz befriedigenden Definitionen des 1. Teiles. So ist z. B., was 56 f. über das Kirchenjahr gesagt oder doch den Ausführungen zugrunde gelegt wird, auch im Rahmen einer Einführung in die Idee des Festgeheimnisses oder des Charakters des Festheiligen ungenügend u. falsch. Man darf nicht sagen, daß im Advent ein Schleier der Trauer die Fröhlichkeit der Erwartung verdunkle, weil der Gedanke an die Wiederkunft Jesu in der Majestas seiner Glorie hinzukomme! Als Beweis wird bes. erwähnt, daß „ursprünglich“, d. h. im 14. Jh., das „terrificante Dies irae“ als Sequenz des 1. Adventssonntags diene! Die geschichtl. Kp. entsprechen dem Titel des Werkes, das der röm. Lit. dienen will; so wird von den orient. Liturgien nur gesprochen im Kp. über die Entfaltung der röm. Lit. Wohlverständlich ist, wenn der mozarab. Lit. ein eigenes Kp. gewidmet wird. — Das Buch entspricht nicht allen Anforderungen, die wir an ein Handbuch der Lit. zu stellen gewohnt sind; aber es ist doch so, daß es den frühen Tod des Vf. bedauern läßt.

B. N. [57]

Theologiae dogmaticae manuale quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit Franciscus Diekamp. Juxta editionem sextam versionem latinam curavit Adolphus M. Hoffmann OP. Vol. IV *De sacramentis, tum in communi tum in specie, et de novissimis* (Parisiis, Tornaci, Romae 1934). Die 2 ersten Bde dieser Übers. des bewährten Werkes haben wir Jb. 12 Nr. 49 angezeigt u. dort aus dem 3. Bde der deutschen Ausgabe, der dieser 4. lat. Bd. entspricht, die Teile herausgehoben, in denen Diek. sich für die Richtigkeit der von unserm Jb. vertretenen Auffassung vom Meßopfer ausspricht. Die entsprech. Seiten finden sich hier S. 240, wo es u. a. heißt: „*Casel, Rohner, Goossens*, in eo praecipue insistent, quod *actio*, quae in cruce realitate historica evenit, in qualibet missa realitate sacramentali praesens redditur. Non solum hostia est Christus passus, sed etiam *ipsa eius passio sacramentaliter repraesentatur*. Christus sacerdos principalis vi consecrationis adest ut hostia et offerens, qui seipsum in mortem tradit. Sicque ipsi eius actioni in missa spiritualiter active nos unire eamque cum eo vivide experiri possumus . . .“ 241: „consecratio nobis est *signum* mysticae hujus actionis simulque eam mystice sacramentali realitate praesentem reddit, ita ut quaelibet missa mortem Christi in sacramento vel in mysterio coram nobis repraesentet . . .“ [57a]

A. Rojo, *Evolución histórica de la Liturgia* (Barcelona 1935). Kurzes prakt. Handbuch der Liturgiegesch.: 1. Alte Liturgien; 2. span.-westgot. Lit.; 3. röm. Lit.; 4. Lit. der neueren Zeit.

J. V. [58]

Missa sacra. Ein Bildband vom heiligen Meßopfer als der Erneuerung und Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers (Bildbandverlag Bild- u. Filmzentrale Düssel-

dorf o. J. [1935]). Begrüßenswerter Versuch der Indienststellung des Bildbandes in die Erziehung zum hl. Meßopfer. Die 72 Bilder sind technisch ausgezeichnet: 5 Bilder über den Sinn der Messe (von der Sünde über den Kreuzestod Christi u. das letzte Abendmahl zur hl. Wandlung); 17 Bilder über die Vorbereitungen zur Messe (Bau u. Weihe des Gotteshauses, Altar, Meßbuch, die hl. Geräte u. Gewänder); 45 Bilder über die Feier der Messe und 5 Bilder als Ausklang, der die Verbindung mit dem Leben u. dem Tod sucht. — Die meisten Bilder sind inhaltlich gut, ebenso der Begleittext zu den einzelnen Bildern u. die Übersichten. Eigentümlich berührt der Stilgegensatz des 5. Bildes zum 3. und 4. Das 7. Bild reizt die Zuschauer leicht zum Lachen. Über die Konsekration der Kirche müßte wohl ein eigenes Bildband hergestellt werden; dieses eine Bild besagt zu wenig u. ist nicht sofort verständlich. Der „Kirchgang“ ist nicht ansprechend. Die „Händereinigung“ ist ganz unsakral u. so ganz unmöglich. Das Bild „das Opferungslied“ mit der Darbringung der Gaben ist verfehlt u. wirkt gar nicht. Der Kanonteil ist zu wenig behandelt. Die Austeilung der Kommunion wirkt nicht gut. Die Bilder des Ausklangs wirken künstlich. Die Frage des „Circumstantes“ hätte man besser lösen können. Diese Ausstellungen sind aus der Praxis eines oftmaligen Gebrauches hervorgewachsen u. wollen gewiß das Gute nicht herabsetzen, sondern nur eine Anregung sein. L. Schm. [59]

Römisches Sonntagsmeßbuch lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen. Im Anschluß an das Meßbuch von A. Schott OSB, hg. von Mönchen der Erzabtei Beuron (Freiburg i. Br. o. J. [1936]). Diese 3. Aufl. schließt sich an die 4. Aufl. des „Großen Schott“ (Das vollständige Röm. Meßbuch) u. ist demgemäß zu beurteilen; vgl. Jb. 14 Nr. 31. Ein neuer Abschnitt *Von der Gebärdensprache der röm. Meßfeier*, verfaßt von A. Manser OSB ist beigelegt. Hier auch der klare Satz der Zustimmung zur Mysterienlehre: . . . „der belebende Kreuzestod, der unblutig und unsichtbar in der eucharistischen 'Geheimnisfeier des Todes unseres Herrn' stets Gegenwart wird“ (S. 20*). [60]

Schott, Zum Altare Gottes will ich treten. *Der große Schüler-Schott* (für Schüler höherer Jahrgänge). Hg. von Mönchen der Erzabtei Beuron (Schott Nr. 7), 4. Aufl. Dabei Notenanhang, Verkürzte Gemeinschafts- u. Bet- u. Singmesse; 2farb. Bilder u. 1 Schema: Aufbau der hl. Messe (Freiburg i. Br. 1935). Die Frage nach dem Kindermeßbuch ist noch nicht endgültig gelöst. Die fast unüberschbare Menge von Ausgaben auf diesem Gebiete scheint einem dringenden Bedürfnis zu entsprechen. Wenn man schon mal die Dringlichkeit u. Notwendigkeit eines Kindermeßbuches bejaht, so muß man unumwunden zugestehen, daß unter allen Lösungsversuchen der des Verlages Herder der beste ist. Seine verschiedenen Ausgaben sind eine planmäßige, stufenförmige Hinführung zur Benutzung des eigentl. Meßbuches. Der große Schüler-Schott ist gedacht für die Schüler etwa vom 5. Schuljahr an. Er hat eine klare geschlossene liturg. Linie, eine sichere pädagog. Zielsetzung, eine der Altersstufe angepaßte Form u. Auswahl. In seiner ganzen Art ist er wohl geeignet, in ein tieferes Verständnis der Messe, zum selbständigen Erfassen der lit. Texte, zum verständigen Mitleben des Kirchenjahres u. zum rechten Gebrauch des vollständ. Meßbuches hinzuführen u. zu erziehen. Er bietet zudem die verschiedenen Möglichkeiten der sog. Gemeinschaftsmesse in einfacherer u. reicherer Form (auch in lat. Sprache), ebenso für das Choralamt. Auch die beiden gemeinschaftl. Kommunionandachten dienen der Erziehung zum rechten Verständnis der hl. Kommunion als Opfermahl. Die guten Einführungen zu den 19 Messen des Büchleins wie auch die symbolstarken, von Else Bircks geschaffenen Illustrationen leiten zur inneren Erfassung der lit. Gebete, Lesungen u. Vorgänge an. L. Schm. [61]

Berta Bossardt, Das Kind am Altare Gottes. Meßbüchlein für die Schulpjugend. 22 farb. Bilder von Phil. Schumacher (Einsiedeln). Das Büchlein ist gedacht für Kinder der unteren Schulstufe, die es teils mit verkürzten Gebeten aus dem Missale teils mit Gebeten in gebundener Sprache u. mit den 22 bunten Bildern

in die Liturgie der Messe einführen möchte. Es enthält außerdem eine Beicht- u. Kommunionandacht u. die „tägl.“ Gebete usw. Das Kirchenjahr ist gar nicht berücksichtigt. Uns scheint das Büchlein überhaupt zu anspruchslos u. primitiv, höchstens für die ersten 1½ Schuljahre genügend; dann muß man der Jugend schon mehr bieten. Die Erfahrung zeigt auch, daß Kinder im 3. Schuljahr diese Art Meßbüchlein nicht mehr wollen. Darum ist der Untertitel *Meßb. für d. Schuljugend* zu anspruchsvoll. Es soll gewiß nicht gelehnet werden, daß es Verhältnisse u. Gegenden gibt, in denen man der Schuljugend nicht mehr zumutet, als hier geboten wird, für sie sei das Büchlein empfohlen. L. Schm. [62]

N. J. C. Jansen, *64 Tafelbilder für den Religionsunterricht im ersten Schuljahr nach dem österreichischen Lehrplan geordnet* (Graz-Wien). Dieses Mappenwerkchen will u. kann Lehrern, Kindern u. Eltern tatkräftige Hilfe u. viel Freude bringen. Es ist aus langjähriger Praxis herausgewachsen u. kann neben ähnlichen Versuchen (Schneid, Straub, Martin-Hösle, Weber-Sauter usw.) wohl bestehen. Gewiß gibt es in der zeichnerischen Gestaltung des RU keine Patentlösung, u. man könnte auch bei diesen Bildern Ausstellungen machen. Aber grundsätzlich hat die Erfahrung die Frage gelöst, daß die bildhafte Gestaltung den RU bes. der Kleinen anschaulich, lebendig, froh u. nutzbringend macht, u. daß die Kinder mit Freuden das Skizzenheft anfertigen u. gern immer wieder hineinschauen. So sehr Schulwandbilder zu begrüßen sind, so verdient das Skizzenheft mit der selbsttätigen Leistung den Vorzug. Die Methoden können verschieden sein u. wechseln. Die Veröff. dieser i. a. wohl gelungenen Versuche wird dankbar begrüßt u. sicher weitere Anregungen geben. L. Schm. [63]

Missale Romanum Latino-Sinicum ad usum Cleri und Missale Romanum Sinicum ad usum Fidelium (Typis Societatis Parisiensis Missionum ad Exteros. Nazareth-Hongkong 1934). Diese beiden von dem Priester der Pariser Missionsgesellschaft Lacquois bearbeiteten u. hg. Meßbücher sind ein erfreul. Beweis für die lit. Bestrebungen in den Missionsländern Chinas. R. E. [64]

Alph. M. Rathgeber u. Konst. Rösch OMCap, *Das heilige Meßopfer. Meßerklärung und Meßbuch* (Nürnberg o. J. [1935]). Das Buch, zu dem Ra. die Erklärung u. Rö. die Übersetzung der Sonn- u. Festtagsmessen mit kurzen Einstimmungen beigezeichnet hat, will der prakt. Einführung in das wahre Wesen der Messe dienen, die S. 17 als die fortgesetzte Wiederholung (besser: Wiederhinstellung) des Opfers Christi auf Golgotha bezeichnet wird. Jedoch wird dieser Grundgedanke im Einzelnen der Erklärung wieder abgeschwächt. Das ist zu bedauern, da Ra. sonst eine wirkliche Begabung dafür zeigt, auch dem einfachen Menschen das Mysterium nahezubringen. Die Übers. hat ihre Vorzüge, wenn auch noch vieles, was im Latein steht, unausgedrückt bleibt. [65]

Das Römische Martyrologium. Das Heiligengedenkbuch der katholischen Kirche neu übersetzt von Mönchen der Erzabtei Beuron (Regensburg o. J. [1935]). Nach den *Regeln für die Verlesung des M.* u. einer Liste der *Beweglichen Feste* folgt die Übers. des M., ein *Verzeichnis der Heiligennamen des M.* u. in einem *Anhang* die Ergänzungen u. Änderungen, die sich durch die Eigenfeste der deutschen Diözesen ergeben, dazu ein *Verzeichnis der Heiligennamen des Anhangs*. Gute Ausstattung. [66]

Pierre de Puniet OSB, *Das Römische Pontifikale. Geschichte und Kommentar*. Bd. I *Historische Einführung, Firmung und Ordinationen*. Bd. II *Consecrationen und Benedictionen. Aus dem vom Vf. überprüften u. verbesserten französ. Text ins Deutsche übertragen in der Abtei St. Gabriel zu Bertholdstein* (Klosterneuburg o. J. [1935]). Die Frauen der Abtei St. Gabriel haben sich das Verdienst erworben, die Jb. 11 Nr. 45 gewürdigte französ. Ausgabe vom J. 1930 ff. zu übersetzen, wobei Vf. manche Ergänzungen u. Verbesserungen anbrachte. Die Ausstellungen Jb. 11 Nr. 45 sind dabei leider nicht berücksichtigt. [67]

Das *Tagzeitenbuch des monastischen Breviers* (*Diurnale monasticum*) im Anschluß an die Meßbücher von Anselm Schott OSB, hg. von der **Erzabtei Beuron** (Regensburg 1935). Mit dem Wiederaufblühen der liturg. Frömmigkeit erwacht in der Kirche auch wieder das Mitbeten u. Miterleben des liturg. Stundengebetes durch die Laien, wie auch in der alten Kirche das ganze Volk sich nach seinem Vermögen am gemeinsamen Gebete der Ekklesia beteiligte, das die eigentlichen Kultmysterien umgab u. deutete. Es ist daher sehr verdienstlich, daß 50 J. nach dem ersten Erscheinen des deutschen Meßbuchs durch A. Schott OSB von Beuron von derselben Abtei durch die Hand von R. Beron OSB eine deutsche Übertragung des Breviers, u. zw. zunächst der Tagzeiten, besorgt wurde. Es wurde dabei die benediktin. Form gewählt, damit die Besucher der Benediktinerklöster sich dem Chorgebet anschließen können. Das benedikt. Psalterium hat bekanntlich die ältere Form bewahrt, die Benedikt selbst ihm gegeben hat. Auf nähere Erklärungen wurde verzichtet, m. E. mit Recht, weil solche Deutungen doch immer mehr oder weniger subjektiv sind u. leicht das freie Denken des Beters behindern. Vielleicht hätte die Einführung noch etwas klarer betonen können, daß das Gebet der Kirche seine letzte Deutung aus dem Christusmysterium gewinnt, weil, wie die Väter sagen, in den Psalmen usw. *sacramenta Christi canuntur*. Hier liegt auch der letzte Einheitsgrund des Offiziums mit dem sakramentalen Mysterium. — Wenn der Text gegeben war, so ist das Entscheidende bei solchen Büchern die Übertragung. Sie schließt sich für die mit dem Meßbuch gemeinsamen Texte an den Schott an, für die Psalmen an Ath. Miller OSB u. gibt für die Hymnen einen neuen Versuch. Hier werden bei aller Anerkennung des Geleisteten naturgemäß viele Wünsche offen bleiben. Unsere heutige Sprache hat sich so sehr von dem Sakralen entfernt, daß eine vollgültige Wiedergabe des Urtextes einfach unmöglich ist. Es sollte aber wenigstens der Inhalt ganz zum Ausdruck kommen. Die folg. kurzen Bemerkungen möchten dazu beitragen. S. 7: *O lux beata Trinitas et principalis unitas* „O seliges Licht, Dreifaltigkeit, Dreieinigkeit von Urbeginn“, *beata* gehört, wie der Parallelismus zeigt, nicht zu *lux*, sondern zu *Tr.*, *lux* wird näher durch die beiden Substantive mit Adjektiven erklärt, u. diese beiden stehen sich gegenüber, so daß das 2. Substantiv die „Ur-Einheit“ neben der Dreifaltigkeit bezeichnet. In der Abendstunde, da das Licht dieser Welt untergeht, besingt der Beter das wahre Licht, Gott; der zugleich dreifaltig u. ureins ist, also etwa: „Licht, selige Dreifaltigkeit, urwesenhafte Einzigkeit“. In der 2. Strophe drückt die Übers. „Dich rühme unser schwaches Lied durch aller Zeiten Wandel hin“ keineswegs die kraftvollen Verse *te nostra supplex gloria per cuncta laudet saecula* aus. Vielmehr wird damit die schon jetzt verklärte u. einst voll verwandelte, aber immer demütig in Abhängigkeit verharrende christliche Seele als die bezeichnet, die in alle Ewigkeit Gott loben wird, nachdem sie auf Erden im Morgen- u. Abendlob den Herrn gepriesen hat, etwa: „Dich lobe unsre Herrlichkeit, vor dir geneigt, in Ewigkeit“. Diese unsere Versuche, die nicht mehr sein wollen, verwenden den Reim, wo er im Latein. ist; auch die Übertragung des Buches hält sich mit Reimen mit Recht zurück. — S. 35: Beim *Benedicite* hätte gesagt werden können, daß es in den Laudes des Sonntags nicht bloß eine „Aufforderung zum Lobe Gottes“ ist, sondern ein Lied der Auferstehung, deren uraltes Symbol die 3 Jünglinge sind (vgl. Jb. 12 S. 49). — Der Schluß des *Benedictus* in den Laudes verliert in der Regel viel von seiner Tiefe durch die falsche Übersetzung des *illuminare*, das dem *ἐκφάναι* des Urtextes entspricht u. daher intransitiv zu nehmen ist (wie oft in der lat. Bibelübersetzung), also nicht „um zu erleuchten, die in Finsternis . . . sitzen“, sondern: „um licht- u. heilbringend zu erscheinen denen, die . . .“. — Der schöne Lichthymnus der Sonntagsvesper wird auch noch oft nicht voll verstanden (S. 78). *Primordiis lucis novae mundi parans originem* bezieht sich auf das Schmücken (*parare*) der soeben geschaffenen Welt durch das Licht, also nicht: „Der mit des Urlichts erstem Schein die Welt zu schaffen du beginnst“, sondern „zu schmücken“. Zu *tetrum*

chaos illabitur s. Jb. 7 S. 399. — S. 120: Die Übers. „zwar dem Leibe nach getötet, aber der Seele nach zum ewigen Leben erweckt“ gibt keineswegs den Sinn der Stelle wieder, die vielmehr besagt, daß Christus am Kreuze dem Fleische nach d. h. in seiner irdischen Existenz (dem „Fleische der Sünde“) getötet, dem Pneuma aber nach d. h. nach seiner pneumat., vergöttlichten Existenz belebt worden ist. Pneuma ist nicht = Seele, sondern der ganze Christus, der Kyrios u. Pneuma geworden ist; also auch nicht etwa „Geist“! Die Übers. mit „Seele“ oder „Geist“ würde den Leser irreführen. — S. 381: *Vergente mundi vespere* bezieht sich auf die urchristl. Lehre, daß die Erscheinung des Herrn sich am „Abend der Welt“ d. h. in den letzten Tagen dieses Aions vollzogen hat, der nunmehr durch Christus in den Morgen des neuen Aions übergeht; also nicht: „Der Abend droht der Welt. Da horch! Wie aus des Brautgemaches Tür, So tritt . . .“, sondern etwa: „Am Abend dieses Weltentags tritt . . .“. — Die 1. Antiphon von Epiphanie (S. 508) ist nach den alten Texten so abzuteilen: „Vor dem Morgenstern gezeugt u. Herr vor den Aionen, ist er als unser Heiland heute der Welt erschienen“. — S. 518: Der christl. Gottesdienst ist nicht „vernünftig“ d. h. aufgeklärt, sondern „logisch“ d. h. pneumatisch. — S. 600: Es ist zu lesen: *Dicens in nationibus: Regnavit a ligno Deus*. — S. 601: Die Erklärung (himmlischen) zu „künftigen Güter“ entspricht nicht ganz dem Gemeinten; es sind die Güter des neuen Aions, die jetzt schon besessen werden. — S. 618 oben ist *rapinam arbitratus est* anders zu übersetzen, ebenso S. 624 oben Phil. 2, 11. — S. 626 wird *Dominicae passionis sacramenta* durch „Gedächtnisfeier . . .“ nicht genügend wiedergegeben. — S. 637: *causa* Prozeß. — S. 685: Was sind „Ostergeheimnisse“ u. wie kann man sich daran sättigen? — S. 689: *Solutis iam gemitibus et infirmi doloribus* „Da wurden jäh die Klagen stumm, Vorüber war der Hölle Schmerz . . .“? — S. 693: „laßt uns, das Rote Meer durchheilt, . . .“? *torridum* heißt nicht „geopfert“. — S. 697: *qui paschale sacramentum in reconciliationis humanae foedere contulisti* „Du hast das Ostergeheimnis im Versöhnungsbund mit der Menschheit gestiftet“ ist mir unverständlich; *conferre* ist nicht = *condere*, sondern wird hier wohl etwa „verlegen“ bedeuten; also etwa: „Du hast das Ostermysterium in der Versöhnung der Menschen bestehen lassen“. Auch *imitemur effectum* bedeutet nicht „im Werke nachbilden“, sondern „in der Wirklichkeit“; vgl. Jb. 11 S. 38 ff. — S. 747 *Cum compleveretur dies Pentecostes* heißt nicht: „Als der Tag des Pfingstfestes gekommen war“, sondern „als die Tage der Pentekoste sich erfüllten“. So ließe sich noch manches verbessern sowohl in der genauen Wiedergabe des Urtextes, von dem nichts verloren gehen sollte, wie auch in der Form, die nicht durch allzu große Glätte die Urkraft des alten Lateins abschwächen darf. Wir wünschen dem Buche reichen Erfolg u. stets wachsende Angleichung an das Original. — Ein Auszug aus dem *Tagzeitenbuch* ist das *Vesperbuch des m. Br.* (ebd. 1936). [68]

M. Gatterer SJ, *Annus liturgicus cum introductione in disciplinam liturgicam*. 5. verbess. Aufl. (Innsbruck 1935). Die Art G.s haben wir früher mehrfach gekennzeichnet, z. B. Jb. 6 Nr. 63 u. a. Sie ist stark pädagogisch u. sieht den Wert des Ritus in der Weckung des Gefühls. Im übrigen bietet er viel Praktisches, bes. in der genauen Darstellung der Rubriken. Die liturgiegeschichtl. Seite ist in der 5. Aufl. unter Beratung von Jos. A. Jungmann SJ weiter ausgebaut worden. [69]

Aug. Croegaert, *Tractatus de Rubricis Missalis Romani* (Mecheln 1935). Das sehr brauchbare Buch zerfällt in 3 Teile: *De diversis Missae partibus*; *De Missis votivis*; *De Missis Requiem*. Diese bieten einen guten Kommentar einschl. der Entscheidungen u. Erklärungen der Ritenkongregation zu den Rubriken des Missale Romanum. Daß es zunächst für die Erzdiözese Mecheln geschrieben ist, tut seiner Brauchbarkeit keinen Eintrag. — Ein Sachverzeichnis, etwas handlicheres Format u. besseres Papier wäre wünschenswert. G. G. [70]

Van der Stappen u. Aug. Croegaert, Caeremoniale, Pars altera: De Celebrante (Mecheln 1935). Über diesen 2. Band muß dasselbe gesagt werden wie über den 1. (s. Jb. 13 Nr. 36). Man wird dem Vf. Dank wissen für die Mühe, mit der er oft entlegene, unbekannte Entscheidungen der Ritenkongregation zusammengetragen hat. Man wird nicht leicht eine einschläg. Frage aufwerfen können, die in diesem Werke nicht ihre Beantwortung fände. Freilich schreibt Vf. für belg., vielleicht auch für französ. Verhältnisse. In manchen Gegenden hat sich ein *contrarius usus* Existenzberechtigung erworben. Zu einem so inhaltsreichen Werke gehörte wohl auch ein Register! G. G. [71]

SEPTUAGINTA id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Vol. I Leges et historiae. II Libri poetici et prophetici (Stuttgart o. J. [1935]). Dem Bd. I ist u. a. vorausgeschickt eine *Geschichte des Septuaginta-Textes* (VI—XIV) u. eine *Erklärung der Zeichen* (XV—XVIII), die auch in engl. u. lat. Sprache gegeben werden. In dem Text hat der 8 Tage nach der Unterzeichnung des Vorwortes vom 1. IV. 1935 † Herausgeber, der Leiter u. die Seele des LXX-Unternehmens der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, uns die erste wirkliche Edition der LXX geschenkt, die bis zur Vollendung der großen Ausgabe nicht nur für den Studenten u. Geistlichen, sondern auch den Gelehrten unentbehrlich sein wird. Die Stuttgarter Bibelgesellschaft hat durch den erstaunlich billigen Preis die Erwerbung sehr erleichtert. Die Überlieferung aus der Liturgie, die in der großen Ausgabe mitverwendet werden soll, ist hier noch nicht berücksichtigt; doch wird die Ausgabe schon jetzt dem Liturgieforscher notwendig sein. Anerkennung wie auch Wünsche u. Verbesserungsvorschläge spricht aus die ausführl. Bespr. von Peter Katz, Theol. Litztg. 62 (1936) 265—87. [72]

III. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände: Messe, Sakramente, Kirchenjahr, Offizium, Sonderliturgien, Paramentik usw.

Jos. M. Scheller OP, Vom Opfer Christi. Mysterien der hl. Messe. Mit 2 Originalbildern (Paderborn 1936). Der Vf. des Buches vom Priestertum Christi (s. Jb. 14 Nr. 9) bietet hier einige Erwägungen zum Mysterium der hl. Messe, die ursprünglich bei einer Lit. Tagung im Dominikanerkloster Warburg geboten wurden. Das Buch gehört ins J. 1935. Es macht einen zwiespältigen Eindruck u. ist daher nicht geeignet, eine klare Vorstellung vom Wesen der Messe zu geben. Während Vf. bei Abfassung seines Buches über das Priestertum die Mysterienlehre nur vom Hörensagen kannte, hat er nun einiges darüber gelesen u. daher das Wort oft in seine Ausführungen eingefügt. Der erste Teil des Buches macht daher zunächst den Eindruck, als ob er der traditionellen Mysterienlehre sich anschliesse. Man ist überrascht, nachher eine Ablehnung u. Umdeutung der Mysterienlehre zu finden. Es wäre der Klarheit wegen besser gewesen, entweder sich voll auf den Standpunkt der alten Tradition zu stellen oder aber sie ganz abzulehnen. Die Verwendung des Terminus „Mysterium“ u. die anfänglichen Darlegungen können den einfachen Leser nur verwirren. Das Vorwort verspricht eine Einführung über Sinn u. Bedeutung des Mysteriums, womit zugleich „die Abgrenzung gegen eine umstrittene Mysterienlehre“ gegeben werde. Nach einer (unzureichenden) Erklärung des Wortes M. wird S. 15 ff. gesagt: „Das M. ist der Inhalt der Liturgie, des kirchl. Gottesdienstes . . . Das Christentum . . . ist . . . Mysterienreligion mit Mysterienliturgie . . . Die Lit. ist der Gottesdienst der Kirche, durch den das vergangene Erlösungswerk Christi seine Gegenwartskraft betätigt. Das M., das sich in der Zuwendung der Erlösungsfrüchte an die Teilnehmer vollzieht, ist das Innerste der Handlung . . . Wie die Seele die gestaltende Form des Leibes ist u. beide ein zusammengehörendes Ganzes bilden, so ist das M. Christi, die Heilstat des priester-

lichen Opfers des Herrn, die gestaltende Form der Liturgie, die mit dem M. ein Ganzes ist . . . Der Zweck der Mysterienliturgie besteht mit der Verherrlichung Gottes in der Vermittlung göttlichen Lebens an die Teilnehmenden. Der Priester kann es spenden durch die Sakramente. In der Lit. ist M. u. Sakrament daher fast gleichbedeutend. Paulus kennt nur das Wort M., das er ungefähr 20mal gebraucht. Das Sakr. ist ein Gnadenmittel, ein äußeres bewirkendes Zeichen einer inneren, göttlichen Gnade u. Lebensfülle. Ein jedes Sakr. ist daher ein M., eine Welt für sich . . . Die hl. Messe als M. ist nicht nur Sakr., sondern auch Opfer u. Gegenwart des Gottmenschen selbst.“ Nachdem vom priesterl. Opfer Christi gesprochen wurde, heißt es S. 18: „Diese Opfertat Christi enthält die hl. Messe, u. so ist sie die tägliche Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers mit seiner ewigen Glorie im Jenseits. Dadurch kann sie beständig die Zuwendung der Erlösungsfrüchte bewirken. Die Eucharistie ist das Mittel, das Kreuz der Ursprung, die Glorie des Himmels das Ziel; dies alles zugleich enthalten die Mysterien des Meßopfers. Auch ist jede hl. Messe eine Wiederholung des Letzten Abendmahls, eine sakramentale Darstellung des Kreuzesopfers, eine Quelle der ewigen Opferwirkung in der Glorie.“ Jeder, der die traditionelle Mysterienlehre kennt, wird an den von uns hervorgehobenen Stellen nicht bloß manche ihrer Ausdrücke, sondern auch z. T. trotz mancher verborgenen Abschwächungen ihren Inhalt finden, bes. wenn die Messe die „tägliche Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers“ genannt wird. Um so mehr ist man überrascht, wenn an anderer Stelle diese Vergegenwärtigung ausdrücklich geleugnet wird, so S. 64: „Christus selbst ist zwar wirklich gegenwärtig, sein Leiden aber nur den Wirkungen nach . . . Gegenwärtig sein u. gegenwärtigsetzen oder besser (!) darstellen ist ganz verschieden. Denn der Tod Christi kann als Trennung von Leib u. Seele unmöglich gegenwärtig sein, da nach der Auferstehung unter den getrennten Gestalten Christus ganz mit Fleisch u. Blut, Leib u. Seele im verklärten Zustande gegenwärtig ist.“ Hier sagt Vf. das Gegenteil von dem, was oben S. 18 steht. Wollte er dies anders aufgefaßt wissen, so mußte er sich deutlicher ausdrücken. In der jetzigen Art der Darlegung liegt eine Irreführung des Lesers. Das Wort M. wird zu einer leeren Hülse entleert, da ja von einem wirklichen M. nichts übrig bleibt. M. ist, wenn es auf kult. Dinge angewandt wird, nicht nur nach der Sprache der Antike, die das Wort geformt hat, sondern auch nach der der christl. Liturgie eine myst. Handlung, die rituelle Gegenwärtigsetzung einer Heilstat, nicht bloß ein Gnadenmittel, das wegen seiner Zugehörigkeit zum Glaubensgebiete „Geheimnis“ genannt wird. Bei dem Vf. aber bleibt trotz mancher anders klingender Ausdrücke von einer wirklichen Gegenwart der Heilstat nur der Schein übrig. Außer den oben zitierten Stellen vgl. auch S. 48: „Der blutige Opfertod wird im sakramentalen Opfertod versinnbildet u. dargestellt. Er wird aber nicht eigentlich vergegenwärtigt, sondern wird nur in seinen Wirkungen Gegenwart.“ Das heißt aber doch, daß er nicht Gegenwart wird. Wozu also die irreführenden Sätze von einer Vergegenwärtigung? Da Vf. seine Auffassung nicht beweist, sondern nur behauptet, so brauchen wir hier oft Gesagtes nicht zu wiederholen. Nur eine Frage könnte man ihm noch stellen: Wo bleibt bei seiner Auffassung die Messe als Opfer? Denn die Darstellung eines Opfers ist nie u. nimmer ein Opfer. S. 58 heißt es zwar: „Der sakr. Opfertod Christi vollzieht sich in der hl. Messe“. Aber die folg. Darlegungen belehren uns sofort, daß wir uns sehr täuschen würden, wenn wir nun diesen Satz wörtlich nähmen. Der Sinn des Sakramentes wird so zu einer bloßen äußern Darstellung entleert. — Privatoffenbarungen werden mehrmals erwähnt, sollten aber in einer theolog. Arbeit lieber fortbleiben. S. 70 scheint der „fromme Glaube“ über die hl. Schrift gestellt zu werden. Die beigegebenen Bilder entsprechen sehr wenig dem Geiste der Liturgie.

Giov. Destefani, *La S. Messa nella Liturgia Romana* (Torino 1935). Dieses wissenschaftlich unterbaute, aber für weitere Kreise bestimmte Werk über das hl. Opfer ist sicher lobenswert. Die Bescheidenheit u. das gründliche Wissen des Vf. sind überraschend groß. Jedoch ist die Arbeit nicht frei von ernststen Lücken, die auf solche ungünstig einwirken können, die sich zum ersten Mal mit Liturgie beschäftigen. Man empfängt aus dem Buch zu sehr den Eindruck, daß das heutige Meßbuch nur Unvollkommenheiten und Fehler enthält. Hier und da finden sich auch geschichtl. Irrtümer, z. B. die Behauptung, daß die Arkandisziplin einfach von modernen Liturgikern erfunden worden sei. Anstatt die Einheit des Werkes aufrechtzuerhalten u. die Gläubigen in die Liturgiewissenschaft einzuführen, gibt sich der Vf. oft moral. u. gefühlsmäßigen Erwägungen hin, die fehl am Platze sind. Jedenfalls dient aber das Werk der Verbreitung des liturg. Wissens u. dem Verständnis der christl. Opferliturgie. V. P. [74]

Pius Parsch, *Meßerklärung im Geiste der liturgischen Erneuerung*. 2. verbess. Aufl. (Klosterneuburg bei Wien 1935). Vollständige Umarbeitung des Jb. 10 Nr. 62 bespr. Buches. Hauptabsicht des Vf. ist, „möglichst populär u. praktisch“ zu „bleiben“, die Geschichte der Erbauung dienstbar zu machen. Der Mysteriencharakter der Messe wird klar gelehrt, könnte aber wohl noch mehr die Darstellung durchdringen. [75]

E. T. Moneta-Caglio, *Criteri di assegnazione dei testi embolistici della Messa* (Ambrosius 11 [1935] 59—62). Kurzer Überblick über die Gründe, die zur Auswahl der wechselnden Texte der Messe führen konnten: inhaltl. Beziehung; Hinweis auf die gleichzeitig sich vollziehende Handlung (z. B. das Lucernarium); Anklänge an den Ort der Feier; Wiederkehr der gleichen Texte; endlich kurze Erörterung der Quellen: Hl. Schrift, Ambrosius, Märtyrerakten; freie Kompositionen; griech. Vorlagen (z. B. *Ingressa* des 6. Adventsonntages: *Videsne Elisabeth* entspricht dem byz. *Ἰδιόμελος Βλέπε τὴν Ἐλισάβετ* des 24. VI.). B. N. [76]

P. Borella, *Processione stazionale alla Messa* (Ambrosius 11 [1935] 121—9). Beitrag zu der Frage, die bereits mehrfach im Ambrosius von B. u. Moneta-Caglio behandelt wurde (s. u. 78 u. 79 u. Jb. 14 Nr. 67 b, 67 c). Es soll bes. das Verhältnis zwischen röm. u. ambrosian. Ritus herausgestellt werden. B. unterscheidet in beiden 3 gemeinsame Teile: Anfang des Stationsgottesdienstes, in der Kirche der *Collecta*; die eigentl. Prozession; Anfang der Stationsmesse. Zunächst wird der röm. Brauch dargestellt auf Grund der Ordines u. des *Antiphonarius Gregorianus*; hingewiesen wird auf die Arbeiten von P. Alfonso u. D. E. Fornaroli in der Riv. Liturg. 1922 u. 25. B. unterscheidet für Mailand 2 Prozessionen: von der Kollektenkirche zur Stationskirche, begleitet von den *Psallentium*-Antiphonen u. abgeschlossen durch eine kurze Litanei (Kyrie); eine 2. vom *gremium* der Stationskirche zum Altar, begleitet von der *Psallenda* (s. Jb. 14 Nr. 67 b). Die Praxis noch der heutigen Domliturgie, ein Ms. eines *Caeremoniale ambrosianum* des Kard. Friedrich Borromeo bestätigen diese Doppelform u. die Reihenfolge ihrer Abschnitte. B. will daher gegen einen anders lautenden Vorschlag Moneta-Caglios (in einer Anm. zu der Nr. 78 besprochen. Arbeit) an dieser Praxis festhalten. Beide aber möchten in der ambrosian. Praxis eine Parallele zum ursprünglichen röm. Stationsbrauch sehen. B. N. [77]

E. T. Moneta-Caglio, *La processione d'Ingresso* (Ambrosius 11 [1935] 1—6). Forts. der Jb. 14 Nr. 67 c besprochenen Arbeit. Erläutert Einzelheiten des feierl. „Einzuges“ zur liturg. Handlung auf Grund der ambrosian. Traditionen. Wir halten es für unmöglich, die theophor. Prozession vor der Messe u. die Aussetzung des Sakramentes während derselben am 3. Sonntag im Monat mit dem alten Brauch zu vergleichen, während der Stationsprozession ein Stück der konsekrierten Gaben des letzten Gottesdienstes mitzuführen. — Interessant ist der Hinweis auf die Entzündung des „Pharus“ (eine große Kugel aus leicht brennbaren Stoffen) vor Beginn der Messe an Märtyrerfesten. B. N. [78]

P. Borella, *La protesi della Liturgia Eucaristica* (Ambrosius 11 [1935] 273–9). Im Anschluß an Mandalà [s. unten Nr. 378] studiert B. eine Parallelerscheinung im ambrosian. Ritus. Dieser kannte im 14. Jh., wie Demetrio Clidonio in einer griech. Übertragung der Weihnachtsmesse feststellt, eine Bereitung der Opfergaben nach der Epistel, vor dem Evangelium. Ähnliches berichtet Fumagalli in seinen *Antichità longobardiche milanesi* (tom. III. nota 21, p. 32 s.). Im allg. hatte hingegen der ambr. Ritus, wie der röm., die Bereitung der Opfergaben, nachdem sie während des Offertoriums vom Volke herbeigebracht waren. So bezeugt es heute noch der Opfergang der Vecchioni im Domgottesdienst. Duchesne wollte in diesem Brauch einen röm. Einfluß erkennen, der sich nicht vereinen lasse mit der *processio oblationis* (der in der Prothesis schon bereiteten Opfergaben). B. hingegen nimmt, gestützt auf Mandalà, an, daß der byz. Ritus die Stellung der „Prothesis“ (zu Beginn der Gläubigen-Messe) geändert hat, während der röm. u. ambrosian. Ritus den ursprüngl. Brauch bewahrt haben; er sieht darin einen neuen Beweis für „die ursprüngliche liturg. Einheit, die in der Folgezeit durch allmähliche Entwicklungen aufgehoben wurde“; es handelt sich hier um eine Lieblingsthese der jungen ambrosian. Liturgiker, die im allg. diesen ursprünglich einheitl. Ritus in der ambrosian. Lit. besser gewahrt sehen wollen als in der heutigen röm. B. N. [79]

Nicolae Popoviciu, *Épicleza Euharistica* (Sibiu 1933). Vf., damals Diakon, jetzt orthodoxer Bischof von Oradea-Mare (Rumänien), gibt uns Untersuchungen über ein sehr schwieriges Problem. Wir geben den Inhalt in großen Linien wieder; zunächst den der *Einleitung*: Unter den verschiedenen „Neuerungen u. Irrtümern“ in der Eucharistielehre, sowohl auf kathol. wie protestant. Seite (ungesäuertes Brot, Verbot des Kelches für Laien, Verbot der Kinderkommunion, rein symbol. Charakter der Eucharistie usw.), behandelt Vf. denjenigen Punkt, der zwischen Katholiken u. Orthodoxen ein neuer u. gewichtiger Trennungsstrich geworden ist, nämlich die Lehre über das Konsekrationsgebet u. den Konsekrationsmoment. Die Verschiedenheit der beiden Kirchen wird zunächst in den „dogmat. Entscheidungen“ nachgewiesen. Auf orthodoxer Seite stehen: die 2 Antworten des Patr. Jeremias II. an die Theologen v. Tübingen (1576 u. 79), die Synode von Konstantinopel (1638), die von Jassy (1642), das Bekenntnis von P. Moghila, das von Dositheos v. Jerusalem (1672), die Bestimmungen der Synode v. Moskau (1690), diejenigen der S. v. Konstantinopel (1727), die Antworten der Patr. Anthimos VI. u. VII. an Pius IX. u. Leo XIII. Alle östl. Entscheidungen unterstreichen die entscheidende Rolle der Ep. in der Konsekration. Für die lat. Kirche dagegen ist es eine *doctrina proxima fidei*, daß die Konsekration durch die Einsetzungsworte Christi bewirkt wird. Als Zeugen dafür werden genannt: die Dekrete verschiedener Päpste an die Armenier u. andere Orientalen, z. B. diejenigen Benedikts XII., Clemens VI., Eugens IV., Benedikts XIII. u. XIV., Pius VII. u. IX., die Bestimmungen u. der Katechismus v. Trient. Nikolaus Kabasilas (14. Jh.) machte im Orient als Erster auf diese verschiedene Betrachtungsweise aufmerksam, u. das Konzil v. Florenz war die erste öffentliche Besprechung des Problems. Leider blieb die Streitfrage ohne Lösung, die auch heute offiziell noch nicht gefunden ist. Gewiß widerspricht der Westen nicht der geschichtl. Bedeutung der orient. Ep. Vf. zitiert mit Freuden einige westl. Theologen, die die Ep. verstanden u. verteidigt haben (Catarini, Cheffontaines, Toutté, Renaudot, le Brun, le Quien). Trotzdem ist es auch heute noch von aktueller Bedeutung, wie Vf. sich vornimmt, den tendenziösen lat. Propagandisten u. den oriental. Latinisierenden an der Hand der Texte den ursprüngl. Sinn der Ep. aufzuzeigen. Er tut das in 5 Kp. Die Überschrift des 1. „Die Grundlegung der E. in der Schrift“, könnte zunächst überraschen. Aber man gibt schließlich Vf. recht. Man ist nicht erstaunt, wenn man sogar Lateiner (Odo v. Cambray, Rupert, Honorius v. Autun, Petrus Comestor, Balduin v. Canterbury, Petrus v. Poitiers, Innozenz III., Stephan Langton, Biel, Hoppe u. a.) eingestehen sieht, daß beim Abendmahl der Segensspruch Christi, ohne

Zweifel mit einem stillen Gebet verbunden (einige, wie z. B. Petrus Comestor, glauben, daß dieses Gebet die Worte Christi selbst gewesen seien, aber zunächst im Stillen ausgesprochen), es war, der die Wesensverwandlung bewirkt hat, und nicht die lautgesprochenen Worte „Dies ist mein Leib“ usw., die hier nur eine demonstrative Rolle spielen. Wenn sowohl die östl. wie die westl. Liturgien u. Liturgiker so häufig die im Schoß der Jungfrau durch die Vermittlung des Hl. Geistes bewirkte Empfängnis Christi zur eucharist. Wesensverwandlung in Beziehung setzen, so liefert das dem Vf. einen 2. bibl. Hinweis auf die Ep. Ein 3. liegt in der Erklärung des paulin. Wortes: „Kelch der Segnung“. Die Schrift spricht also schon für die Bedeutung der E. in der eucharist. Wesensverwandlung. Die Überlieferung baut das weiter aus. Deren Zeugnisse sind so klar, daß das 2. Kp.: „Die patrist. Grundlage der Ep.“ sich nicht viel Mühe zu machen braucht. Aus ihm geht hervor, daß die heute im lat. Westen herrschende Ansicht, wonach die Einsetzungsworte die „Form“ der Eucharistie sind, nur eine sehr schwache Grundlage in der alten Überlieferung hat. Man zitiert nur 2 Zeugen: Ambrosius u. Augustinus, beide aus dem Westen (gestützt auf den Text, die Autorität des Kabasilas u. die Baumstarks, widerlegt Vf. die Stelle des hl. Chrysostomus, die früher zugunsten der westl. These angerufen wurde). Alle anderen Väter von Justinus Mart. bis zu Joh. v. Damaskus (u. selbst die Häretiker), ob aus dem Osten oder Westen, erkennen offenbar die konsekrierende Bedeutung der Ep. (die an den Logos oder an das Pneuma gerichtet ist) an, wobei sie zuweilen ausdrücklich diese Rolle den Einsetzungsworten absprechen (Joh. Dam.) oder ihnen nur eine gewisse Bedeutung zusammen mit der Ep. zuschreiben. Dieses Ergebnis wird bestätigt durch das 3. Kp.: „Liturg. Grundlagen der Ep.“. Das Studium der Liturgien (von Alexandria, Rom, Antiocheia, Gallien, Spanien, Mailand) führt Vf. zu dem Schluß, daß die Ep. mit konsekrierender Kraft einst der gemeinsame Glaube aller Kirchen war. Außerdem erkannte die gemeinsame Lehre aller dieser (vgl. die Lehre des 7. ökumen. Konzils, die von allen anwesenden Vätern in der 6. Sitzung formuliert wurde) einmütig der Ep. der Liturgien (wenigstens der oriental.) die Macht zu, die Wesensverwandlung zu vollziehen (man darf tatsächlich glauben, daß die anwesenden röm. Legaten nicht anders darüber dachten, wie ihr Schweigen trotz des Widerspruchs der PP. Jugie u. Salaville beweist. Vf. meint dazu: „Die damaligen Römer, die Ja sagten, verurteilen sie nicht diejenigen von heute, die Nein sagen?“). Besonders interessant sind in diesem Kp. die klugen Antworten des Vf. auf die auffallenden latinisierenden Erklärungen der Ep. durch den früheren Metropoliten von Blaj (Rumänien), einen im übrigen hervorragenden Mann. — Die Besprechungen der folg. Jh. über die Ep. waren nicht ohne Nutzen für die Klärung der Ideen. Daher das 4. Kp.: „Die Lehre der Theologen über die Ep. vom 9.—17. Jh.“. Deren Werk wird charakterisiert durch Weitergeben u. Klärung der Gedanken. Vf. zitiert hier: Th. Abu-Qurra, M. Psellos, E. Zigabenos, Germanos I. u. II. v. Konst., J. Vekkos u. a. vom 9.—14. Jh.; Nikolaus Kabasilas, Symeon v. Saloniki, Markos v. Ephesos, Gennadios Scholarios, Gabriel Severos, Georg Koresios u. a. aus dem 14.—17. Jh. Das Neue, das sie hervorheben u. das Vf. in seiner Schlußfolgerung nicht ausdrücklich festgehalten zu haben scheint, ist die Beziehung, die zwischen der Ep. u. den Einsetzungsworten in bezug auf die Konsekration besteht. Ohne Zweifel hatten einige Väter (bes. Chrysost.) die Worte Christi als die (entferntere) Grundlage für die Wirksamkeit der Ep. angesehen. Im 15. Jh. wirft der Gedanke der intrinsigsten Orthodoxen (z. B. des Markos v. Ephesos) neues Licht auf diese alten Begriffe. Für diesen bleibt es die Ep., die die Wandlung bewirkt; aber die Worte Christi legen die umwandelnde Kraft, wie einen Keim, in die eucharist. Opfergabe. Er sagt (S. 301): „Wir finden bei keinem von ihnen (Apostel oder Kirchenväter), daß die eucharist. Gaben geweiht, vollendet oder in Leib u. Blut des Meisters verwandelt würden nur durch die Worte des Herrn. Diese Worte werden bei allen in der gleichen Weise u. zunächst in einer histor. Art ausgesprochen. Wir wiederholen sie,

um uns an das zu erinnern, was einst (beim Abendmahl) geschehen ist. Aber in einer gewissen Weise legen wir dadurch in die dargebrachten Gaben eine wandelnde Kraft. Dann, wenn das Gebet u. die Segnung des Priesters geschehen sind, werden die Gaben in den wahren Leib u. das wahre Blut des Meisters verwandelt“ (Patr. Or. t. 17 S. 426). Wer sähe nicht die Bedeutung solcher Beiträge? — Das letzte Kp. „Kathol. Theorien zur Erklärung der Ep.“ beweist die Richtigkeit der These des Vf. aus der Künstlichkeit der von lat. Seite versuchten Erklärungen. Vf. hatte die gute Idee, zu zeigen, daß die besten kath. Theologen selbst (Scheeben, Hoppe, Rauschen, Bartmann u. a.) keineswegs von den bisherigen Deutungen befriedigt sind. Die berühmtesten dieser Theorien (Turrecremata, Bessarion, Henke, Cienfuegos, Hoppe, Cagin u. a.) werden vorgeführt, jede mit ihren Vorzügen u. Lücken. Abschließend erklärt Vf. mit Schärfe: „Jede Lehre oder Liturgie, die die Ep. mit wandelnder Kraft ablehnt, ist falsch oder gefälscht“. Das ist sein letztes Wort.

Ich bitte um Entschuldigung für diese lange Darlegung, ohne die es mir aber unmöglich schien, den reichen Inhalt u. die Bedeutung dieser Arbeit aufzuzeigen. Es sei mir erlaubt, einige Bemerkungen beizufügen.

1. In dem Buche stehen viele harte Worte gegen die Latinisierenden (was man nur billigen kann); aber es findet sich darin auch genügend Härte gegenüber der lat. Kirche. Ist diese gerechtfertigt? Ohne Zweifel gibt es keine Liturgie ohne Ep.; aber ist es bewiesen, daß die Ep., die auf den Einsetzungsbericht folgt, in allen christl. Liturgien auf die Wandlung hingerichtet war? Vf. muß zugeben, daß das Gebet *Supplices*, das die lat. Ep. wäre, so undeutlich ist, daß man ihm nicht eine konsekrierende Rolle zuschreiben kann, wie das im Orient der Fall ist. Ist es bewiesen, daß zu einem gewissen Zeitpunkt vor dem Schisma die lat. Kirche an dieser Stelle eine der Ep. in den oriental. Liturgien ähnliche Ep. besaß? Die Spezialforscher mögen uns das sagen. Wenn ja, dann wäre noch mehr Härte nicht übertrieben. Wenn nein, dann müssen wir zwei liturg. Überlieferungen als gleichermaßen legitim anerkennen u. uns bemühen, diese beiden sich ergänzenden Überlieferungen der einen Wahrheit miteinander zu versöhnen, wie es unsere lat. u. griech. Väter aus der Zeit vor dem Schisma getan haben. Sonst wären wir ungerecht u. sündigten gegen die wahre christl. Orthodoxie, die nie nur griech. gewesen ist. Ob lat. oder griech., die Überlieferung ist uns gemeinsam bis zum 9. Jh. Bleiben wir Orientalen, aber gewöhnen wir uns, die ganze christl. Tradition so, wie sie ist, uns zu eigen zu machen. (Es ist ein Gemeinplatz, daß der Grieche u. der Lateiner sich das Christentum in verschiedener Weise ausgedacht hat, jeder nach seinem Genius; aber dabei haben sie die gemeinsame Wahrheit nicht verletzt u. lebten in derselben Familie.) Und es ist wohl möglich, daß an dem Tage, wo die Geschichtsforscher uns ihr letztes Wort über die wahre Überlieferung der röm. Liturgie sagen werden, diese ganze alte u. vergiftete Streitfrage über den Wandlungsmoment uns wie ein böser u. tyrann. Anachronismus vorkommt.

2. Bis zu diesem Augenblick (in dem zwei sich gegenseitig ergänzende Theologien aufblühen würden) wird mehr als ein Leser dieses Werkes wenigstens eine kurze Skizze spekulativer Theologie über die orthodoxe Lehre von der Ep., die Vf. so gut klargelegt hat, sich wünschen. Wir hätten dann gesehen, wie die orthod. Theologie (die mit Vorliebe Gott betrachtete, indem sie von den Attributen der einzelnen göttl. Personen ausging, während die lat. den umgekehrten Weg vorzieht: Einheit — Dreifaltigkeit, u. dies, ohne den genannten Attributen Unrecht zu tun) durch die oriental. Liturgie sozusagen ausgebeutet u. gelebt wurde. Wir hätten dann vielleicht besser verstanden, weshalb der Orient unbedingt an seiner auf die Wandlung gerichteten Ep. festhält, wenn wir den Ursprung dieser Ep. in dem Grundprinzip der oriental. Theologie erblickt hätten, ein Prinzip, das in alle Gebete unserer Kirche eindringt (vgl. das Gebet *Βασιλεῦ οὐράνιε*) u. wonach das hl. Pneuma der Wirklicher u. Vollender jedes göttlichen Werkes ist. Oriental. Liturgie u. Ep. mit

Wandlungscharakter sind tatsächlich eine u. dieselbe Sache; eins davon uns nehmen heißt das andere verletzen.

3. Das Fehlen einer solchen spekulativen Untersuchung erklärt vielleicht auch, daß die Schlußfolgerung des Buches nicht befriedigt. Allerdings gibt es gewisse Formeln der Väter (z. B. bei Joh. Dam.), wonach die Wandlung ausschließlich das Werk der Ep. wäre. Aber andere Väter (Origenes, Gregor v. Nyssa, Chrysost.) u. bes. Theologen (Kabasilas, Markos v. Ephesos u. a.) lassen, wie oben schon erwähnt wurde, der unwandelnden Macht der Ep. einen gewissen vorläufigen Einfluß vorausgehen, der den Einsetzungsworten entspringt. Weshalb verschweigt Vf. in seiner Schlußfolgerung die letztere Auffassungsweise? Die wohlwollende Beurteilung, die Vf. anderswo (S. 303) ihr angedeihen läßt, bringt uns zu der Ansicht, daß er diese letztere Formel als in der ersten mitbeschlossen betrachtet, obwohl er diese vorzieht, weil sie aus ehrwürdigeren Autoritäten sich ableitet. Unsere Ansicht wird dadurch bestärkt, daß diese zweite Auffassung ganz den Prinzipien der oriental. Theologie entspricht, wofür Markos v. Ephesos ein starker Zeuge ist. Die Formel des Damazeners umfaßt also die des Origenes u. umgekehrt. Dies scheint uns die wahre Schlußfolgerung zu sein.

Zum Schluß dieser Bemerkungen bitten wir Vf., darin nur unseren Wunsch, der Sache zu dienen, zu sehen. Es wäre ungerecht, nicht anzuerkennen, daß das Buch sich sowohl durch die Fülle des Wissens wie auch durch tiefes Eindringen in das Thema (abgesehen von dem einen oder anderen Versagen in der Färbung des Urteils) sich auszeichnet. Solche Arbeiten machen der orthodoxen Theologie Ehre.

Benedict Ghies (Orthodoxer Priestermonch, Rumänien).

[Da wir im nächsten Jb. auf die Ep. ausführlicher eingehen zu können hoffen, verweise ich vorläufig zur Ergänzung auf meinen Aufsatz in dem Werk *Der christliche Osten* (1939), *Die ostchristl. Opferfeier als Mysteriengeschehen* (S. 59–74, bes. 68 f.). O. C.] [80]

Thomas von Aquin, *Die Sakramente. Taufe und Firmung. III* 69–72 (Die deutsche Thomasausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der SUMMA THEOLOGICA übers. von Dominikanern u. Benediktinern . . ., hg. vom Kath. Akademikerverband Bd. 29. Salzburg 1935). Die *Einleitung* weist auf das Wiederaufleben des sakramentalen Gedankens hin, der gegenüber dem übertriebenen Spiritualismus u. Personalismus im Symbol die Ganzheit des Lebens sucht u. im Christentum die Mitteilung göttl. Lebens erblickt. Sobald das Sakrament als die Gegenwart Gottes im Zeichen, als objektive Gegenwärtigsetzung des Heiles begriffen wird, ist es der Sammelpunkt der kirchl. Gemeinschaft. Die „Liturg. Bewegung“ ist nach der Vermenschlichung der letzten Jh. für viele der Weg zu Christus geworden, seitdem man den Wert der Liturgie im objektiven Mysterium fand. Das Sakr. war nun nicht mehr Mittel, sondern die innere Lebensform des Christen. Demgemäß sucht dieses Buch Thomas im Sinne der Väter zu deuten, wobei freilich auch wieder zu erkennen ist, daß Th. in vielem zwischen zwei Perioden steht, wie wir oben S. 230 f. darlegten; S. 233 Anm. 7 einige Bemerkungen zu der vorlieg. Ausgabe. Als Wesentlichste der Sakramentenlehre erscheint bei Th. die Frage nach der Ursächlichkeit der Sakramente, wobei er den aristotel. Begriff der Wirkursache auf sie anwendet. Dies erlaubt ihm, ihre enge Verbindung mit der Heilstat Christi wie auch ihre innere Mächtigkeit, auf der die Heiligkeit der Kirche beruht, hervorzuheben. Ob es richtig ist, daß die werkzeufl. Ursache viel stärker u. unmittelbarer den Empfänger des S. an seine Hauptursache bindet, als das Bild es vermag, wie es S. (14) heißt, ist wohl nur bei der neueren Bildidee zu bejahen; die ältere würde wohl anders urteilen (vgl. dazu oben S. 232 ff.). Denn bei dem Bilde im alten Sinne ist keineswegs der moralische Eindruck auf den Empfänger das Entscheidende. So regt diese Ausgabe zu tieferem Eindringen in die Probleme der Sakramentstheologie an, ohne die letzte Lösung zu geben. [81]

K. Metzger, *Von den Wundern der Taufe* (Wien 1935). Trägt aus Schrift, Väterliteratur u. Liturgie das Wesentliche über die hl. Taufe zusammen, weist an deutscher Kunst der Vergangenheit nach, wie stark noch das deutsche MA im Taufbewußtsein lebte, u. gibt schließlich Anregung zu dessen Neubelebung im christl. Volke durch prakt. Hinweise auf Umgestaltung der kirchl. u. häusl. Tauffeier, Wahl u. Wirksamkeit der Taufpaten, lebendige Auswirkung des Taufgedankens im Eheleben u. in der Kindererziehung. Ein erfreul. Beispiel für die Neubelebung moderner Seelsorge aus dem Geiste des Urchristentums u. der Liturgie. — S. 32: Besser „im Tode Christi getauft“ statt „auf den Tod Christi“. — S. 37: Richtiger „dem Gleichbild des Herrentodes eingepflanzt“ statt „der Ähnlichkeit“. — Wünschenswert wäre auch bei den Väterstellen die genaue Angabe des Fundortes.

Ä. L. [82]

W. Fr. Schwierholz, *Das grundlegende Sakrament der Taufe* (Regensburg 1935). In 21 kurzen Kp. läßt Vf. Wertungen der Taufe u. Tauflit. anklingen, die aus ihrer Bezogenheit auf das Christusmysterium gesehen sind u. die, trotz des geringen Umfangs der Schrift, etwas ahnen lassen von der umwandelnden, schöpfer. Kraft dieses Sakramentes.

S. G. [83]

Giov. Anghileri, *Vivere il Battesimo* (Milano 1935). Das Werkchen will Jugendliche zum Verständnis der Tauflehre führen an Hand einer Erklärung der Taufriten.

V. P. [84]

P. dell'Acqua, *Del sacramento del battesimo* (Ambrosius 11 [1935] 103—5). Forts. der Kommentierung der ambrosian. Taufpraxis; s. Jb. 14 Nr. 67 f. B. N. [85]

A. Paredi, *Formulari battesimali ambrosiani* (La Scuola Catt. 63 [1935] 3—14). Die knappe, aber sorgfältige Studie setzt die Kenntnis des alten Taufbrauches voraus; ihr Ziel ist, „ein neues Kriterium zu bieten für die Klassifizierung der besten Hss. ambrosian. Liturgie“. Aus dem Vergleich der verschiedenen Hss., die sich in 3 Gruppen scheiden lassen, mit dem Beroldus, dem Ordo Mailands aus dem 12. Jh., ergibt sich ein gemeinsamer Grundzug: Auf die Fragen der Taufkatechese folgt die Aufforderung des Priesters: *Baptizate eos in nomine P. et F. et Sp.* Dann die Rubrik (nach Beroldus): *Et statim baptizant* usw. Von dieser Linie weicht einzig die Hs. von Biasca ab: Der Priester sagt indikativisch: *Baptizo te* . . . So erscheint erneut (vgl. Jb. 2 [1922] 47—67) die Autorität des Biascatextes als Zeugen genuiner ambrosian. Überlieferung in Frage gestellt, gegen Ceriani's Meinung, der Biasca zur Grundlage der editio typica von 1902 gemacht hatte.

B. N. [86]

Taufe im Heidenland (Bibel u. Liturgie 9 [1935] 44—7) schildert eine Tauffeier für schulpflichtige Kinder in Afrika mit aktiver Teilnahme der ganzen neuen christl. Gemeinde; auch die anschließende Meßfeier wurde als Gemeinschaftsmesse gehalten. Der Katechumenat dauert wenigstens 2 Jahre, damit die Taufbewerber Zeit haben, den Glauben kennenzulernen, u. damit ihr Leben besser geprüft werden kann. Der Taufname wird öffentlich bekanntgegeben.

R. E. [87]

M. Laros, *Pfingstgeist über uns. Die heilige Firmung als Sakrament der Persönlichkeit, des allgemeinen Priestertums und des apostolischen Geistes hier und heute* (Regensburg 1935). Der programmat. Untertitel kennzeichnet den geistigen Standort des Vf. und seine Blickrichtung: Die Sicht geht aus dem „Hier u. Heute“ auf die zeitlose u. jenseit. Welt des Mysteriums, vom irdisch-geschichtl. Leben zum Sakrament, vom Menschen zu Gott. „Das vergessene der Sakramente, die hl. Firmung, . . . in die lebendige Not der Gegenwart hineinzustellen“ (S. 7), ist das Anliegen des Vf. Somit liegt der Akzent auf der Problematik des Menschen, auf der polaren Spannung seines „hier u. heute“ gelebten u. doch in zeitlosen Räumen verwurzelten u. aus ihnen genährten Lebens, mit einem Wort: auf der Dialektik christl. Seins u. zumal christl. Seins der Gegenwart. Von der Not der Zeit u. des in ihr lebenden Christen aus wird das Sakrament gesehen u. in seinen Wirkungen praktisch auf sie bezogen. Das bedingt Vorzug u. Mangel des Buches. Vorzug: Es sagt Wesentliches u. Not-

wendiges über Lage u. Aufgabe des christl. Menschen unserer Tage u. über die providentielle Zuordnung gerade des Sakramentes der Firmung zu diesen. Mangel: Wir erfahren zu wenig über das Wesen dieses in der Firmung mitgeteilten „Pfingstgeistes“ selbst als *πνεῦμα ἅγιον* — Leben des dreifaltigen Gottes u. *Pneuma Christi*, Frucht seiner Passion —, zu wenig über die Stellung der Firmung im Gesamtbau des sakramentalen Kosmos. — Die daraus folgende seismäßige Angleichung des Menschen an den gekreuzigten u. auferstandenen Christus durch den Empfang des am Kreuze ausgegossenen „*unguentum exinanitum*“ würde die Wirksamkeit des Gefirmten als König, Priester, Prophet, Apostel u. Martyrer erst begründen u. sie als selbstverständl. Folge — aber eben nur als Folge — des christusgemäßen Seins erscheinen lassen. Dann würde auch die wesentl. Funktion des allgemeinen Priestertums zuerst im Kultischen, im Mitopfern u. Mitsterben mit dem im Mysterium sich opfernden u. sterbenden Christus, u. erst als Folge dessen u. nicht zur Hauptsache in dem, was „nach der Opferfeier“ kommt, gesehen werden, im Seelsorgl., im apostol. Wirken in der Welt. Freilich erscheint dieses als Seelsorge u. Apostolat großen Stils, als Teilnahme am „Weltamt“ der Kirche, an der Verwirklichung der Totalitätsansprüche des Christentums, als rastlose Arbeit an der christl. Durchdringung der Welt, ohne einer falschen Weltverklärung das Wort zu reden, wie das Buch überhaupt aus weiter u. wahrhaft kathol. Sicht geschrieben ist u. Wertvolles über die Einbeziehung aller positiven Kräfte in den christl. Aufbau der Welt u. über die Notwendigkeit u. Fruchtbarkeit des Lebendig-Gegensätzlichen innerhalb der Kirche u. der „kirchl. Seele“ zu sagen weiß. Um so mehr bedauert man, die Gefahr, die immer nahe liegt, wenn der Ansatzpunkt im Menschlichen genommen wird, nicht ganz vermieden zu sehen, wodurch der Wert des Buches im eigentlich liturg. Belang geschmälert wird. Es hängt damit zusammen, wenn das Zurückgehen auf die Tradition, das dem Kp. über das allgemeine Priestertum sehr zugutekommt, an anderer Stelle vermißt wird, so bes. in der Behandlung der sieben Gaben, die, an sich großzügig angelegt, durch das urchristl. Verständnis z. B. der Sophia, der Gnosis, der *pietas* bedeutend gewinnen, zugleich einfacher u. göttlicher erscheinen müßte.

Ae. L. [88]

J. Pérez de Urbel, *Año cristiano* (5 Bde. Madrid 1934—5). Dieses „Christl. Jahr“ gibt in den 4 ersten Bänden das Leben eines Heiligen für jeden Tag, in dem 5. das *Proprium de Tempore*. Es ist ein modernes u. originales Buch. Vf. hat für das Sanktorale bes. Biographien span. Heiliger gewählt, von denen viele wenig bekannt sind. Die literarisch gute Darstellung hat den Reiz von historisch fundierten Romanen. Vf. hat sich wissenschaftlich gut unterrichtet; aber wo die histor. Daten mager sind, nimmt er Legenden u. verarbeitet sie in diskreter Weise, um ihnen mehr geschichtl. Wahrscheinlichkeit zu geben. Vor allem hat er sich bemüht, die Erzählung in die geschichtl. Atmosphäre hineinzustellen, wobei er oft recht glücklich die Landschaft, die Sitten, die Denkmäler der einzelnen Gegenden u. Zeiten beschreibt.

J. V. [89]

Jos. Weiger, *Von Ewigkeit zu Ewigkeit. Geistliche Erwägungen* (Münster i. W. 1935). Dieses Buch, R. Guardini gewidmet, ist ein sehr empfehlenswerter Begleiter durch das Kirchenjahr. Mit hoher Freude liest man Sonntag für Sonntag u. an den hohen Festen des hl. Jahres die klaren u. tiefen Erwägungen, die bald vom Evangelium bald von der Epistel oder dem Introitus ausgehen u. die weite Welt des Glaubens u. des christl. Lebens sicher deuten. Hier ist kein Satz, den man sich anders wünschte, stets spürt man die reiche Erfahrung in Dingen des geistl. Lebens, das Vertrautsein mit der Theologie u. das Leben aus der Lit. der Kirche. Das Buch ist herausgewachsen aus einer langen Predigtstätigkeit u. sei für die Kanzel, den Unterricht u. die eigene Erbauung gern empfohlen. In einem Anhang sind Erwägungen über das Christkönigsfest, Joh. Ev., Pauli Bekehrung, den Jakobusbrief, Petrus, Mariä Himmelfahrt, Schutzengelfest, Allerseelen, Kirchweihfest, St. Martin u. des

„Jahres letzter Tag“ zusammengestellt. Die einzelnen Kp. des Buches zeigen ein genau abgegrenztes Thema. L. Schm. [90]

H. Wirtz, *Paulus im Umbruch der Zeit. Nach den Sonntagsepieteln* (Wien 1935). Das mit relig. Inbrunst von einem Laien geschriebene Buch (Geleitwort von † Bisch. Vogt von Aachen) wendet sich an die Christen von heute, um sie zum frohen u. wagemutigen Einsatz für das Reich Gottes aufzurufen. Die originellen, meist ethisch gehaltenen, essayartigen Ausführungen knüpfen an die Episteln des Kirchenjahres an, ohne auf die Liturgie der Messe oder der Zeit näher einzugehen. Als ein „Versuch“ verdient das Buch alle Anerkennung. Kann es auch naturgemäß die pneumat. Fülle u. Kraft eines Paulus nicht erreichen, mag es doch manchem ein Führer zu Paulus sein, dessen Briefe, entsprechend erläutert, auch heute modern sind u. Paulus am unmittelbarsten in den Umbruch der Zeit stellen. S. St. [91]

Val. Olms, *Uhr des liturgischen Jahres* (Paderborn o. J. [1936]). Der Verlag Schöningh hat auf einer ansprechenden Tafel in Farbendruck es ermöglicht, daß man auf einen Blick das Kirchenjahr überschaut u. die Antwort auf die Frage bekommt: Wo stehen wir im KJ? Die Einteilung der Festkreise u. der übrigeibenden Sonntage ist durchaus richtig. Die Tafel wird bes. für den liturg. Unterricht wertvoll sein. [92]

L. Andrianopoli, *L'Avvento. Appunti di storia e spiritualità liturgica* (Riv. Lit. 22 [1935] 327—32). Im Lichte der neueren Arbeiten über Advent, Weihn., Epiphanie behandelt A. kurz den Namen, die geschichtl. Ursprünge u. die Zahl der Sonntage des Advents. B. N. [93]

L. Andrianopoli, *Caratteri e spiritualità dell' Avvento* (ebd. 337—44). Forts. von Nr. 93. Der Advent wird dreifach charakterisiert: als Anfang des Kirchenjahres, als Vorbereitung auf Weihnachten, als eine der ganzen Intention nach asket. Zeit. Die Parallele Advent — vormessian. Zeit wird abgelehnt als „weder ursprünglich, noch durch die Texte begründet“; sie sei dem Symbolismus der ma. Liturgiker zu verdanken. Die Bedeutung von Epiphanie für volles Verständnis des Advents wird nicht berücksichtigt. Der merkwürdige Ausdruck „periodo intenzionalmente ascetico“ knüpft an die Entstehung des Adv. an als einer Parallele zur Quadregesima. A. versteht darunter mehr als den Bußcharakter (der gewiß den A. auch gar nicht entscheidend charakterisiert), nämlich die Bedeutung des A. als einer Zeit des Glaubens, der Hoffnung u. der Liebe. Das ist natürlich wahr, aber wohl doch gar zu allgemein, um dem A. als solchem gerecht zu werden. An das Eigentliche rührt A. ganz kurz u. eher undeutlich, wo er zum Schlusse von der „spiritualità mistica“ des A. spricht, von seiner Fähigkeit, die Seelen in die letzten Tiefen des Christuslebens einzuführen. A. müßte das Eigentliche des A. viel stärker aus dem historisch u. liturgisch gegebenen herausholen, anstatt es im Schema der 3 göttl. Tugenden verblassen zu lassen. A. ist die Zeit der „Ankunft“, wo wir dem entgegengehen, der kommt als unser Erlöser, König und Vollender! B. N. [94]

Odo Casel OSB, *Das Mysterium der Heiligen Nacht* (Die Pause, Jahrgg. 1 [Wien 1935] H. 8 S. 16/8). Weihnachten ist die lebendige u. erschütternde Gegenwart Gottes unter den Menschen u. damit die Erfüllung uralter Menschheitssehnsucht u. Erwartung, wie sie im AT ausgesprochen ist u. darüber hinaus in den heidn. Mysterien Formen angenommen hatte, die der strenge Semit mit seiner Trennung von Gott u. Welt nicht kannte. Wir dürfen daher bei der Feier von W. nicht bei der Krippenszene stehen bleiben, sondern müssen die Geburt des Kindes von Bethlehem in ihrem Zusammenhang mit der großen Heilstat Gottes erkennen als das Hervortreten des Logos aus der ewigen Ruhe der Trinität in diese Zeitlichkeit, als die Epiphanie des ewigen Gottes in dieser Welt u. damit als Beginn u. Grundlage der höchsten Gottestat, die die Welt umwandelt u. zu ihrer ewigen Vollendung hinführt. O. Ha. [95]

Odo Casel OSB, *Auf die heilige Theophanie* (Das Wort in der Zeit, 3. Jahrgg. [1935/6] S. 819—24). Mit einer kurzen Einführung versehene Übertragung einer dem

hl. Hippolyt von Rom zugeschriebenen, aber von einem unbekannten Verfasser der Ostkirche stammenden, in griech. u. syr. Sprache erhaltenen Taufrede, in der entsprechend der orientalischen Auffassung die Taufe des Christen als Teilnahme an der Taufe Christi im Jordan gefeiert wird, die also den, wie es scheint, ursprünglichen Inhalt des Mysteriums der Epiphanie, wie es zuerst im Osten gefeiert wurde, zum Gegenstand hat.

O. Ha. [96]

El. Flicoteaux OSB, *Le mystère de l'Épiphanie. A l'heure où parut l'étoile du grand Roi* (Quest. liturg. et paroiss. 20 [1935] 280—7). Im Anschluß an Leo M. fordert Vf., man solle Ep. nicht als bloße Erinnerung feiern, sondern „revivre le mystère de l'E.“.

[97]

E. Cattaneo, *Le pericopi evangeliche delle domeniche di quaresima* (Ambrosius 11 [1935] 63—7). Referat über die Jb. 14 Nr. 371 bespr. Arbeit von R. J. Hesbert.

B. N. [98]

J. Lortzing, *Die Gnadenzeit des Kirchenjahres. Kurze Betrachtungen für die heilige Fastenzeit* (Paderborn 1935). Die Betrachtungen für jeden Tag der Quadragesima schließen sich an die Tagesevangelien an u. sind weniger liturgischer als allgemein religiös-sittlicher Art. Im 2. und 3. Teil herrscht die Betrachtung des leidenden Herrn vor. Der 3. Teil stellt eine Art Kreuzweg dar.

Ä. L. [99]

P. Borella, *I „Psalmi familiares“ ed alcune particolarità dell'ufficio feriale quaresimale ambrosiano* (Ambrosius 11 [1935] 91—4). Versuch einer Erklärung des Ursprungs einiger Besonderheiten des Ferialoffiziums der mailänd. Quadragesima. Dahin gehören: 8 Versikel des Ps. 118 mit Antiphon, die täglich den Laudes (nach der 3fachen Oration, vor dem Ps. *Laudate*), und ein *psalmus directus*, der dem Schluß der Vesper beigefügt wird. Es handelt sich um ausgesprochene Ferialbräuche; sie fehlen deshalb am Samstag u. Sonntag. Der Vesperpsalm findet sich bereits in den ältesten Hss. (10./11. Jh.), während die Psalmtteile der Laudes nicht älter als 12. Jh. zu sein scheinen. B. vermutet in beiden Fällen eine Parallele zu den *psalmi familiares*, die nach monast. Bräuchen etwa des 9. Jh. dem Offizium, *pro familiaribus* beigefügt wurden: für Eltern, Wohltäter, Oberen usw. B. N. [100]

Odo Casel OSB, *Pascha des Herrn* (Das Wort in der Zeit, 2. Jahrgg. [1934/5] 436—45) zeigt — in praktischer Auswertung der in Jb. 14 S. 1 ff. niedergelegten Forschungsergebnisse — das Wesen des christl. Paschafestes in seiner durch den Ritus der altchristl. P.feiern klar ausgeprägten Sinnbedeutung auf. P. stand von Anfang an an der Spitze der christl. Feste, weil es den eigentlichen Inhalt des Christentums, den Übergang vom irdischen Tode zum ewigen, göttlichen Leben, im Mysterium darstellt. Diese Tatsache fand in der altchristl. P.feiern ihren hervorragenden Ausdruck dadurch, daß das eigentliche Fest in der Nacht auf den Herrentag, also als Nachtwache, als Übergang aus der Finsternis in den neuen Tag, begann. An diese „Nacht der Mysterien“ (d. h. der Taufe, Firmung u. Eucharistie) schloß sich die große 50-Tagefeier der Pentekoste, in der das Zusammensein des verkörperten Herrn mit seinen Jüngern gefeiert wird, in der die Gabe des hl. Pneumas sich ergießt u. die Hoffnung auf die zweite Parusie des Herrn blüht. Das Pneuma, die als himmlisches Erkenntnislicht aufleuchtende „Lichtherrlichkeit der Auferstehung“ (Oration der Vigilmesse), ist die höchste Paschaf Frucht, die P. erkennen läßt als den entscheidenden Termin der Weltgeschichte, als die Erfüllung des Heilsplanes u. Wiederherstellung der Schöpfung in ihrer ursprünglichen Schönheit. Dies zeigt auch noch die heutige Karsamstagsliturgie, die seit dem Spätmittelalter infolge einer merkwürdigen Entwicklung auf den Morgen des hl. Sabbats der Grabesruhe Christi vorverlegt wurde, aber im Meßtext u. Exsultet immer noch von der „hochheiligen Nacht“ spricht.

O. Ha. [101]

J. Lortzing, *Auf der Höhe des Kirchenjahres. Ein Himmeljahrs- u. Pfingstbüchlein für jedermann* (Paderborn 1935). Kurze Betrachtungen in der bekannten gemütvollen Art des Vf., „liturgisch“ nur insofern als die lit. Texte von Ascensio u.

Pentecoste als Ausgangspunkt u. Anreger der frommen Erwägung dienen. Die Ankunft des hl. Pneumas wird nicht als Wiederkunft des verklärten Christus gefaßt. S. 47 scheint zwar auf eine derartige Auffassung hinzudeuten; aber die weitere Betrachtung spricht doch ausschließlich vom „Hl. Geist“, der den „Sohn“ in uns „verklären“ soll (mißverständl. Übersetzung von Joh. 16, 14). Man spürt eine gewisse Unklarheit, die auch S. 64 f. zu der nicht recht befriedigenden Deutung von Röm. 8, 26 führt. Ae. L. [102]

L. Mainardi, *La festa della Dedicazione* (Ambrosius 11 [1935] 250—8). Skizze der Geschichte des Kirchweihfestes im jüd. Ritus, in der christl. Kirche, in der Mailänder Diözese. In besonderer Weise wird der Brauch erwähnt, den schon der Beroldus schildert u. den die heutige Domliturgie noch in etwa bewahrt: Der feierl. Einzug des Erzb. durch das Haupttor der Kirche nach 3maligem Klopfen unter der Formel *Tollite portas* . . . B. N. [103]

P. Borella, *L'ordinazione del vescovo nel pontificale milanese del sec. IX.* (Ambrosius 11 [1935] 180—5). Studie über den Ritus der Bischofsweihe in dem von Magistretti hg. Pontificale des 9. Jh., in den wesentl. Punkten sich gründend auf die Arbeit Batiffols: *La liturgie du Sacre des Evêques dans son évolution historique* (Rev. d'hist. eccl. 23 [1927] 933—63) [s. Jb. 6 Nr. 86]. Es handelt sich um röm. Tradition, vermehrt um 2 Elemente von wahrscheinlich gallikan. Ursprung: Auflegung des Evangeliums u. Salbung des Hauptes. B. hält am röm. Charakter des Kernes dieses Ritus fest gegen M. Andrieu, *L'onction des mains dans le sacre épiscopal* (Rev. d'hist. eccl. 26 [1930] 343—7). B. N. [104]

F. Wasner, *De consecratione inthronisatione coronatione summi Pontificis* (Pontificium institutum utriusque iuris. Romae 1936) sucht in eingehender, mit großem Fleiß gearbeiteter Studie nachzuprüfen, welche Form der „institutio“ im Laufe der Kirchengeschichte dem Papst die höchste Jurisdiktion verlieh. Da man in ältester Zeit nicht erlaubte, daß ein Bischof seinen Sitz wechselte, bedurfte der neu erwählte Papst regelmäßig der bischöfl. Weihe, um die jurisdiktionelle Gewalt auszuüben. Unter dem Einfluß weltl. Vorbilder traten im Laufe der Zeit als besondere Akte neben *electio* u. *consecratio* die *intronisatio* (Nicolaus II.) und *coronatio* (Clemens V.). Es ward nicht immer klar durchsichtig, ob dies notwendige Formen der *institutio* waren als Voraussetzung rechtsgültiger Ausübung der Vollgewalt über die Gesamtkirche. Durch Clemens VI. wird 1351 eindeutig festgelegt, daß die höchste jurisdiktionelle Gewalt nach gültiger Wahl in keiner Weise mehr in ihrer Ausübung eingeschränkt werde, u. damit das Fundament gelegt zur Bestimmung im heutigen Recht, wo nach C.I.C. 219 der neue Papst nach Annahme der Wahl sofort *iure divino* volle Jurisdiktion erhält. B. E. [105]

C. Callewaert, *De exsequiis quaestiones liturgicae* (Brügge o. J. [1935]). Übersicht über die Ordnung der heutigen röm. Totenliturgie mit geschichtlichen Bemerkungen; bes. wichtig ist die Darlegung S. 48 ff. über den röm. Ursprung des *Officium defunctorum*. Der 1. Teil des Heftes erschien zuerst in den Collat. Brugenses 34 (1934) 61—71; 151—7; 199—206. [106]

M. Kordel, *Liturgja Mozarabska (Hispańsko-Wizygocka) w driele „De ecclesiasticis officiis“ św. Izydora ze Sewilli. Studjum Historyczno-liturgiczne* (Kraków 1935). [Die mozarabische (spanisch-westgotische) Liturgie im Werke „Über die kirchlichen Pflichten“ des hl. Isidor v. Sevilla. Liturgiegeschichtliche Studie.] Der 1936 allzu früh verstorbene Vf., einer der Hauptträger der lit. Erneuerungsbewegung u. der Vorkämpfer lit. Studien in Polen, versucht hier eine Rekonstruktion der mozarab. Liturgie nach den Werken Isidors v. Sevilla, bes. nach *De eccl. off.* Im 1. Teil faßt er kurz zusammen, was man von der Liturgie der Kirchen Spaniens vor der Annahme des röm. Ritus weiß (Name, Herkunft, Entwicklung, Schicksal, Studien über sie) u. bespricht Bedeutung, Entstehung, Ausgaben u. Bearbeitungen des Werkes Isidors. Vf. stellt die verwandtschaftl. Züge heraus, die diese Lit. mit der Afrikas u. bes. des lat. Abendlandes hat (mit Mailand, Gallien u. der kelt.

Bretagne), u. lehnt Duchesnes Theorie über ihren oriental. Ursprung ab, ohne damit die Möglichkeit oriental. Einflüsse (durch die Westgoten) zu leugnen. Er weist auf die verschiedenen Entwicklungen hin, die diese Lit. in den verschiedenen Kirchen Spaniens gefunden hat. Er nennt Isidor einen Kompilator, zeigt die von ihm benutzten Quellen an u. vervollständigt ihn, der in seiner Auslegung der Riten keine Vollständigkeit u. Systematik anstrebt, sondern mehr symbol. Erklärungen u. Analogien aus dem AT liebt, durch den Vergleich mit Texten aus liturg. Büchern u. den Canones der span. Konzile. Im 2. Teil behandelt Vf. in 9 Kp. die einzelnen Teile der Lit.: die Taufe (mit ihren lokalen Verschiedenheiten), die Firmung (deren Spender auch ein Priester oder gar ein Diakon sein kann — wer tauft, der firmt —, ja sogar die hl. Öle können von einem Priester geweiht werden!), die Eucharistie (die Katechumenenmesse ist nach Is. schwer wiederherzustellen, während die Gläubigenmesse von ihm genau beschrieben wird, wie ein Vergleich mit dem *Liber Ordinum* u. dem *Missale mixtum* ergibt), das Weihesakrament (die Weihe i. allg., die Stufen, die Gewänder), das Stundengebet, das Kirchenjahr (dessen Ordnung Vf. klar herausstellt, wobei er viele Einzelheiten über Feste, Festkreise, u. bes. über das Fasten gibt). Im 7. Kp. vergleicht Vf. das Werk Is. mit der 4. Synode zu Toledo (633), im 8. gibt er eine allg. Charakteristik des Werkes u. der mozar. Lit., u. im 9. geht er auf das Thema *Lit. u. AT* ein. Ein Résumé in französ. Sprache, ein Index über bibl. Zitate, Eigennamen u. Sachen u. eine gute Bibliographie runden die gründliche u. fleißige Arbeit ab. L. Schm. [107]

W. Douglas Simpson, *The Celtic Church in Scotland* (Aberdeen University Studies Nr. 111. 1935). Der Titel entspricht nicht dem Inhalt des Buches; denn dieses gibt uns nicht eine Geschichte der kelt. Kirche in Schottland, sondern eine Studie über die Einmarschwege der bedeutendsten kelt. Missionare in diesem Lande, nämlich Ninian, Donnan, Moluag, Maelrubha u. Kentigern, u. über die Spuren, die diese Heiligen von ihren Zügen u. ihrer Tätigkeit vor allem in den Ortsnamen hinterlassen haben. Dieses äußerst schwierige Gebiet ist in diesem Werke unzureichend behandelt. Der hl. Columba von Iona ist systematisch beiseitegelassen worden. Für die Liturgiegesch. gibt das Buch keinen Ertrag. L. G. [108]

A. P. Villanueva, *Los ornamentos sagrados en España. Su evolución histórica y artística* (Barcelona-Buenos Aires 1935). Dieser Band von 332 S. mit 65 Abb. u. 40 Tafeln, redigiert gemäß den Normen der Sammlung der Handbücher *Labor*, enthält einige Kp. über die Paramentik im allg. (Material, antike Weberei usw.); die meisten sind der Geschichte u. Beschreibung der span. Paramente gewidmet. Ein kurzes, aber nützliches Kp. handelt über die Paramente in den Werken der Kunst: Miniaturen, Webstücke, Reliefs, Holzskulpturen, Gräber, Siegel, Gläser, Keramik usw. Es wird auch ein Vokabularium der auf die Paramentik sich beziehenden Worte gegeben. J. V. [109]

C. Constantini, *Mobilier et ornements d'église en pays de mission* (Collectanea commissionis synodalis 8 [1935] Peiping, China). Angeregt durch den Besuch der Missionsabteilung in der Kolonialausstellung zu Neapel legt Vf., Sekretär der Propaganda-Kongregation, einige Gedanken über die künstler. Akkomodation in den Heidenländern vor. Wie in früheren Schriften empfiehlt er durchaus, sich auch in den lit. Gebrauchsgegenständen der Kunst der betr. Länder anzuschließen. Das kirchl. Recht gibt genügend Raum hierfür, u. die kirchl. Tradition weist diesen Weg; die Kirche hat ja bisher jeden Kunststil anerkannt, wenn er nur der Würde u. Tradition christl. Kunst entspricht. Bei Behandlung der lit. Gewänder tritt Vf. für die große Form der Kasel ein, die dadurch nur an Würde gewinnen würde u. so den Vergleich aushalten könnte mit der weiten u. reichen Gewandung der Priester östl. Länder. Die CSR verbietet nur, in dieser Frage „inconsulta Apostolica Sede“ vorzugehen. Die Ausführungen gewinnen dadurch noch an Gewicht, daß Vf. als Apost. Delegat in China diese Probleme aus eigener Erfahrung kennen lernte. [Vgl. oben Nr. 34.] R. E. [110]

Beziehungen zur Religionsgeschichte.

(mit Ausnahme des Alten Orients).

Primitive Religion; Ethnologie; Antike; Volkskunde.

Von Odo Casel OSB.

J. Winthuis, *Mythos und Kult der Steinzeit. Versuch einer Lösung uralter Mythos-Rätsel und Kultgeheimnisse* (Stuttgart 1935). Vf., der als Missionar bei dem Südseestamm der Gunantuna deren sexuelle Geheimsprache entdeckte, wendet diesen Fund auf die von Strehlow gesammelte, aber, wie Vf. meint, nicht verstandene Kultsprache der zentralaustral. Stämme an, ja dehnt diesen Schlüssel auf die ganze Erde aus, auch auf die Antike, den Orient u. die nord. Felszeichnungen. Im Mythos wie in der symbol. Kultsprache findet er das Zweigeschlechterwesen u. dahinter den Glauben an ein androgynes göttl. Urwesen, der die Urzeit beherrscht u. ihr die Sehnsucht nach der Wiederherstellung der ursprüngl. Doppelgeschlechtlichkeit eingeflößt habe. Diese „mann-weibl. Schöpfermacht“ „besingt der naturverbundene Primitive im Kultgesang. Sie feiert er, ekstatisch berauscht, im 'tjurunga', d. h. 'göttl.' Kultus. Dieses ewig zeugende, ewig fruchtbare, ewig glückselige Schöpferpaar stellen seine Kulthandlungen dar“ (11). Damit glaubt Vf. das urzeitl. Kultmysterium endgültig enthüllt zu haben: „das große jahrtausendalte Kultgeheimnis der Urzeit ist enthüllt: Wiedererlangung des durch eigene Schuld einst verlorenen Glückes durch Verwandlung des Menschen in Gott, das 'vollkommene androgyne Urwesen, u. Vereinigung mit Ihm'“ (267). So bedeutungsvoll nun auch die Idee der doppelgeschlechtl. Gottheit ist, u. so sehr auch viele Symbole mit Recht sexuell verstanden werden können, so schießt Vf. doch über das Ziel hinaus, wenn er in einer Art Freudschen Pansexualismus alles u. jedes nur aus dieser noch dazu einseitig u. platt aufgefaßten Gedankenwelt erklären u. damit das Kultmysterium der Urzeit in gewissem Grade rational aufheben will. Jedenfalls wirkt die Deutung trotz aller Mühe des Vf. nicht überzeugend. — Bespr.: Theol. Litztg. 1937, 25—7 (H. Vorwahl).

[111]

G. van der Leeuw, *La mentalité primitive et la religion* (Rev. d'Hist. et de Philos. relig. 5 [1935] 485—94). Der Vortrag vom 6. Internat. Kongreß für Relig.-wiss. von Brüssel stellt fest, daß der Begriff der „primitiven Geistigkeit“ allmählich wissenschaftlich klarer ausgearbeitet wird. Jeder Mensch, nicht etwa bloß der mit Unrecht sog. Wilde, hat teil an der pr. G. Andererseits steckt in jedem Menschen, auch dem pr., der „moderne Mensch“, d. h. der von der Vernunft geführte. Die pr. u. die rationale G. können unterschieden werden, bilden aber doch eine Einheit im wirlk. Menschen. Erst die moderne G. hat die verschiedenen Gebiete getrennt; das theoret. Denken ist ein spätes, künstl. Gebilde. Da die Religion die Totalität des Lebens u. der Welt umfassen will, so zeigt sich hier der Zusammenhang der Rel. mit der pr. G., die überall das Religiöse sucht; der pr. Mensch lebt in der Ganzheit u. sucht seinen Platz darin; daher Magie, Riten u. Mythen. Die Magie ist kein Bezirk für sich, sondern verbunden z. B. mit dem Handel. Person u. Sache sind nicht unterschieden; Subjekt u. Objekt sind in letzter Linie durch ihre Beziehung zu einer Urvergangenheit verbunden. Der Mythos läßt die Trennung von Person u. Sache beiseite u. beherrscht das Leben, indem er es auf ein vorbildl. Urleben bezieht, das durch die Riten beständig erneuert wird. Indem man die Riten, z. B. den Austausch gewisser Dinge, die als Teil des Menschen betrachtet werden, wiederholt, sichert man sich das Heil. Es ist eine Kommunion auf Grund einer Gabe,

eine Art Gnadenzirkulation. Dies aber ist es, wonach die Rel. immer strebt: Einheit des Menschen mit dem Objekt seiner Erfahrung, d. h. Welt, übermenschl. Kräfte, Gott. (S. oben S. 200 ff.)

[112]

G. van der Leeuw, *Die sog. „epische Einleitung“ der Zauberformeln* (Zschr. f. Religionspsychol. 6 [1933] 161—80). Ep. Einleitungen oder mag. „Geschichten“, die nicht bloß erzählen, sondern heilen, abwehren, Unglück verhindern sollen, finden sich fast allerorten u. zu allen Zeiten. Vf. bringt Beispiele aus der Antike, wo sie *μυθιστορία* hieß, aus der ägypt. u. german. Religion usw. Der Volksbrauch hat Beispiele aufbewahrt, in denen oft hl. Personen auftreten; dazu gehört auch der „Himmelsbrief“. Bei primitiven Völkern gibt es auch die episch eingeleiteten Zauber; vgl. u. a. E. Nordenskiöld im Journal des Américanistes N. S. 24 (1932) 6 über die Cuna-Indianer: „Chaque chant magique doit être précédé d'une incantation qui parle de l'origine du remède employé, autrement il n'agit pas“. — Zur Erklärung genügt nicht die übl. Deutung der *historiola* als Analogie, wie z. B. Pfister im *Hdwb. des Dt. Abergl.* unter „Analogiezauber“: „es wird eine Geschichte im Zauberspruch erzählt, u. analog soll das Gewünschte geschehen“. Analogie ist ein bloßer Vergleich; hier aber wird die *historiola* „actualiter in das Geschehen hineingeschoben, ihre Wirklichkeit fruchtbar gemacht“. Eine „vergangene, aber lebendige, also myth. Wirklichkeit“ wird gehandhabt (S. 171). Wer erzählt: so u. so geschah es dazumalen, u. fortfährt: So u. so geschehe es auch jetzt, nimmt kraft der Mächtigkeit seines Wortes das myth. Geschehen u. stellt es in die eigene Wirklichkeit hinein. Was geschieht, ist, was geschah; das Einst wird Jetzt. So werden in ägypt. Zaubersprüchen die Glieder des zu schützenden Kindes mit best. Göttern identifiziert; die göttl. Welt wird also ausdrücklich in den aktuellen Sachverhalt hineingezogen. In dem Runenholz von Westermenden (vgl. darüber J. M. N. Kapteyn in den Beitr. z. Gesch. der dt. Sprache u. Literatur 57 [1933] 160 ff.) mit der doppelten Inschrift:

I. Auf (oder: gegen) Opheim nahm Stellung (setzte sich zur Wehr, fing den Kampf an) Amlud [Hamlet, der Macht über Wind u. Wasser besitzt].

Vor (seinen) Runen-eibenstäbchen hat sich die Brandung geduckt (sich unterworfen, ist stille geworden).

II. [von anderer Hand]. Vor (dieser) Runeneibe duckte sich die Brandung, warfen die fries. Seeleute „Hamlets Tat, neu lebendig gemacht, über Bord“ (S. 175). Alles Geschehen wird, um zur Machtgültigkeit zu kommen, auf sein myth. Urbild, die einmal mobil gemachte Urmacht zurückgeführt. Alle mag. u. rituelle Betätigung ist Wiederholung. Der ätiolog. Mythos will nicht erklären, sondern ein Antezedent aufweisen. Im Kult findet die „ep. Einleitung“, d. h. die Betätigung der Macht mittels Wiederholung des hl. Wortes, erst recht ihre Stätte. „Der ganze Kultus ist gewissermaßen eine Wiederholung eines mächtigen Heilsgeschehens“ (S. 177). Die Heilsgeschichte wird im Kult aktiviert, wie schon Usener, *Kl. Schriften* IV 423 sah. Vf. nennt als Beispiele die Mysterienkulte der Kaiserzeit u. als Vollendung des Phänomens den christl. Gottesdienst mit seinem *Qui pridie*. Auch das Gebet benutzt diese Form (typolog. Gebet); die Schriftverlesung hat im Christentum nicht den Zweck der Mitteilung, sondern den der Aktivierung eines Gotteswortes. „Das mag., dann das kult. Wort sucht das einmal historisch Gegebene als aktuelles Heil zu vergegenwärtigen“ (S. 179). [113]

Heinr. Jürgens, *Das magische Wort* (Gettenbach bei Gelnhausen [1935]). Der „Lebensweiser-Verlag“ will in diesem Büchlein eine Anweisung dafür geben, wie ein jeder Mensch durch Entspannung, Stille, Konzentration, Durchbruch zur Abgeschlossenheit u. Leere zu dem mag. Wort seines eigenen Ichs gelangt u. dieses anwendet; denn in dem durch den richtigen Gebrauch des m. W. erzielten höhern Bewußtseinszustand „kann ich nun, für mich sowohl als auch für andere, Dinge

aussprechen, die sich sofort verwirklichen“. Das ist nach Vf. Wirkung der im Äther erregten Welle, da alle Körper einen Feinstoff ausstrahlen u. das m. W. im Äther des Alls eine riesenhafte Welle mit riesenhafter Wirkung erzeugt. „Durch das mag. Aussprechen der Namen vermögen wir Harmonie u. Ausgleich zu schaffen . . .“ Man sieht, daß Vf., wenn er auch christl. Sätze mitbenutzt, doch mehr von der Yogapraxis herkommt u. sich der stoischen materialist. Lehre annähert. So sind auch seine Beispiele für die Magie der Namen wissenschaftl. nicht haltbar. Aber in einer Zeit der Entwertung des Logos ist es gut, dem Worte seine Würde zurückzugeben. Am tiefsten verwirklicht ist das in der christl. Liturgie. [114]

Wilh. Moock, *Urreligion. Die ältesten Menschheitszeugnisse der Gottesoffenbarung* (Die relig. Entscheidung, hg. von Corn. Schröder OFM Heft 4. Warendorf 1935) entwirft ein auf Wilh. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* Bd. I—VI u. *Ursprung u. Werden der Rel.* (1930) aufgebautes Idealbild der „Urreligion“, von dem er selbst sagt, dieser „Urkatéchismus“ werde „manchem so überraschend kommen, daß er sich der Vermutung nicht entschlägt, es sei eben gar nicht der Urkat., sondern ein ganz rezenter, durch Beeinflussung aus dem christl. Kat. entstandener“. Dem entspricht es auch, wenn über den Kult S. 76 f. nur wenig gesagt wird u. der Urkult im wesentl. aus der Jugendweihe u. deren Nachahmungen bestehen soll. Von der angebl. Grundstimmung des Urmenschen beim Opfer sagt Vf. 73: „belegen kann ich diese Erklärung nicht“. [115]

E. V. Zenker, *Religion der Urarier* (Berlin 1935). Von diesem Buch, das aus den vorhandenen Äußerungen u. Resten eine Religion der vorgeschichtl. Indogermanen rekonstruieren will u. das mit einem Ausblick auf die „relig. Welt-sendung der Arier“ (also des „divinator. Religionslebens“ [147]) endet, müssen wir bes. die Stellen namhaft machen, an denen von Kult (11—144) u. ähnlichen Problemen gehandelt wird. Z. erkennt zwar an (134), daß die Aufhellung der altar. Lebensverhältnisse ihre großen Schwierigkeiten habe, unternimmt aber trotzdem das Wagnis. In diesem Zusammenhang sind Feststellungen wie die über das Opfer (123) von bes. Bedeutung. Im Grunde lag der Sinn eines jegl. Opfers doch in dem Wunsch, daß zwischen dem hl. Numen u. dem Menschen eine myst. Vereinigung hergestellt wird über den Opfergegenstand hinweg, der zu diesem Zwecke durch Zauber geweiht, also in das 'Heilige' verwandelt wurde“. Auch die Rekonstruktion von Kultverbänden u. Kultstätten (143 f.) ist wichtig, da sie den frühen kult. Charakter der ar. Religion beweisen kann. Leider fehlen bei den interessanten Angaben über die 'Tempel' (also nicht immer reine „Naturgottesdienste“, wie sie Tacitus noch für die Germanen annimmt) die Herkunftsnachweise wie für manches andere; solche hätten den Wert des Buches größer gemacht. Ferner sind für unser Gebiet wichtig die Abschnitte über „Weihe“ u. „Weihungen“ (31, 113, 133, 135), die in eine Richtung weisen, die einmal einer gründl. Untersuchung bzw. Revision bedürfte; der viel verkannte Charakter des germ. Priestertums würde dadurch in eine neue Beleuchtung rücken. — Auffallend ist, daß Z. eine Gottheit der „Mutter Erde“ (81 ff.) bei den Ariern ablehnen möchte. Er tritt hier in Gegensatz nicht bloß zu zahlreichen anderen Forschern, bes. auch solchen der modernen Richtung, sondern scheint auch die eigenen Gedankengänge nicht ganz konzentriert zu haben. So betont er an anderer Stelle (116) stark den Baumkult, ohne auf dessen letzten Ursprung, wohl die Erde (vgl. A. Mayer, *Erdmutter u. Hexe* [1936] 15; 22) einzugehen; er spricht (117) davon, daß alle ar. Völker ihre Kulte ursprünglich in hl. Haine verlegt haben; ist aber der Hain das Anfängliche? Gerade der von Z. 90 herangezogene Aufsatz von F. R. Schröder legt die uralte Verbindung von Erde u. Baum u. Hain nahe; dort wäre z. B. auch auf die alten Erd-Heiligtümer bei den Orakelstätten hinzuweisen gewesen. Zwar meint Z. (117), die Bäume seien heilig, weil sie Feuer in sich bergen (das Feuer war nach Z. das hervorragende Element in der ar. Religion), doch scheint der Weg von Feuer zu Baum viel weiter

u. umständlicher als der von Erde zu Baum! Auch die 129 f. erwähnten Priesterinnen usw. weisen auf eine weibl. Gottheit zurück. A. M. [116]

Victor Ehrenberg, *Ost und West. Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike* (Schriften der philosoph. Fakultät der Dt. Univ. in Prag Bd. 15. Brünn 1935). Eine Reihe in sich geschlossener, geschichtlicher, mit Ausnahme der letzten (*Zeitenwende*) sich auf die Antike beschränkender Abhandlungen, wissenschaftlich solide unterbaut u. in edler Sprache gehalten, gruppiert sich um eines der wichtigsten Probleme der abendländ., ja der Geschichte überhaupt: Ost u. West, das erst im Christentum zu seiner vollen Entfaltung kam u. seinen Ausdruck auch bes. in der Entwicklung der Liturgie fand. Die ost-westl. Spannung u. Gegensätzlichkeit, die S. 25 als Bindung an die heteronome Sphäre des Göttlichen u. als Autonomie der menschl. Sphäre gekennzeichnet wird, ist auch im Christentum nicht ganz verschwunden. S. 35 ff. werden die röm. u. östl. Kulte einander gegenübergestellt. S. 41: Die „neue ökumenische Religion“ entwickelte „ihr Eigenes, Dogma u. Lehre Liturgie u. Ritus, in griechisch-hellenistischem Denken“. „Griechisch war es, die unbedingte Gotteinzigkeit des Judentums abzuschwächen. Griechisch war auch die Sprache der werdenden Kirche, längere Zeit sogar im Westen. So wuchsen im Christentum jüd. u. hellenist. Vorstellungen mit dem Wesentlich-Neuen des Christlichen zur Einheit, u. Gott, der seinen Sohn zu den Menschen geschickt hatte, für sie zu sterben, triumphtierte über alle Götter u. Gottmenschen, die der chaot. Unruhe der Zeit entstiegen . . .“ Im folg. einige Gedanken über das Auseinanderfallen östl. u. westl. Christentums (41 f.). Der letzte Aufsatz *Zeitenwende* zeigt, wie trotz der vielen u. z. T. überraschenden Analogien zu den Mysterienreligionen das Christentum durch den Zusammenhang mit dem Judentum u. die Person Jesu sich entscheidend heraushob. Über die Kulthandlungen der Urgemeinde heißt es S. 207: „Sie wurden nicht aus der hellenist. Umwelt übernommen, vielmehr sind sie Ausdruck der Gleichzeitigkeit u. bis zu gewissem Punkte allerdings auch Gleichartigkeit der verschiedenen Religionen“. — Dies nur einige wenige Hinweise auf den Reichtum der gedankenreichen Aufsätze. [117]

Lama Yongden und Alexandra David-Neel, *MIPAM Der Lama mit den fünf Weisheiten. Ein tibetischer Roman* (Leipzig 1935). Al. D.-N., deren Buch *Meister u. Schüler* wir Jb. 14 Nr. 76 besprachen, hat in diesem Buche, das auf Beobachtungen u. Aufzeichnungen ihres Adoptivsohnes L. Y. beruht, aber französ. geschrieben wurde (übers. von Friedr. von Oppeln-Bronikowski), ihre langjährigen Studien über die Religion Tibets in Romanform niedergelegt u. gibt uns damit ein höchst lebendiges Bild der Religiosität dieses Landes, das freilich, weil von einer Abendländerin geschrieben, doch einen gewissen Skeptizismus nicht verbergen kann. Inhalt ist der Lebenslauf eines Lama, der sich als wiedergeborener hl. Abt (Tulku) erkennt. Wie er durch allerlei Erkenntnisstufen, durch Mühen u. Kämpfe, bes. auch durch den Kampf zwischen seiner Neigung zu Dolma (die auch wiedergeboren ist) u. seinem relig. Streben allmählich zu seiner geistl. Würde emporsteigt, das wird sehr anregend geschildert u. zw. so, daß immer wieder Szenen aus dem relig. u. kult. Leben Tibets auftreten. Man lese etwa S. 76 über die Lesung der hl. Schriften, 86 über beseelte Bilder, 160 ff. über den Besuch des Tempels Tschenzigs u. bes. den Schluß des Buches, wo die Lehre der Wiederverkörperung die Lösung bringt. Wenn auch wohl manche westl. Gedanken mehr oder weniger bewußt eingemischt sind, so kann doch das Buch einen Einblick in die uns oft so schwer verständl. Welt des Ostens bieten. [118]

Franz Carl Endres, *Die Zahl in Mystik und Glauben der Kulturvölker* (Zürich u. Leipzig 1935). Welche Bedeutung die Mystik der Zahl im christl. Kulte wie im Kulte überhaupt hat, ist bekannt. Auch der Liturgiker wird daher gerne zu diesem Buche greifen, das die Zahl als myst. Symbol (wie auch nebenbei als mag. Mittel) im Kulturkreis der Antike von China über Vorderasien u. Ägypten nach Hellas u.

Rom behandelt u. zuweilen Beispiele aus der german., kelt. u. angelsächs. Kultur einflicht. Alles geschieht freilich mehr im Plauderton, u. die wissenschaftl. Begründung läßt zuweilen zu wünschen übrig (z. B. S. 91 f. über das Geheimquadrat *Sator arepo* usw.). Christliches wird mehrfach erwähnt. Jedenfalls kann das Büchlein von der rein rationalen Betrachtung der Zahl wieder in größere Tiefen führen. [119]

L. Allevi, *Ellenismo e Cristianesimo* (Milano 1934) gruppiert Aufsätze, die er in *La Scuola Cattolica* (1924—31), *Rivista Pedagogica* (1930) u. *La Rassegna Nazionale* (1924 u. 27) veröff. hat, unter 3 Überschriften: 1. Die Probleme (Hellenismus, des hl. Paulus; Mysterien u. Sakramente; Wissenschaft; Sklaventum); 2. Die Schulen (Alexandrien u. a.; Studienprogramm); 3. Die Persönlichkeiten (Vergil u. Sibyllen; Cicero; Paulinus v. Nola). Es handelt sich also mehr um Einzelsays, „più o meno frammentario“, die aber doch in einer einheitl. Weise die Hauptprobleme einer Synthese zwischen Hell. u. Chr. beleuchten. Gewiß sind die Hypothesen der liberalen Wissenschaft, die das Chr. in einen hell.-synkretist. Kult auflösen wollen, in jeder Weise historisch unhaltbar; aber Vf. betrachtet doch ruhig u. objektiv die mannigfaltigen Beziehungen zwischen den beiden histor. Größen, überzeugt, gerade so dem Chr. zu dienen, „poichè lo studio della sintesi della religione cristiana e una civiltà contribuisce alla soluzione di una questione più generale, l'armonia della religione con la civiltà“ (7). Über dem Buch liegt ein Hauch jenes Geistes, in dem Dante Statius zu Vergil sagen läßt: „Facesti come quei che va di notte, Che porta il lume dietro e sè non giova, Ma dopo sè fa le persone dotte . . . Per te poeta fui, per te cristiano!“ Das Buch will referieren für einen gebildeten Leser; das geschieht auf Grund guter, auch sehr viel deutscher, Literatur. Das Kp. über die Beziehungen zum Mysterienwesen gibt einen guten Einblick in die neuere Problematik; es will zeigen, wie unter aller äußeren Ähnlichkeit „una profonda diversità di spirito fra i misteri crist. ed i pagani“ bestehe (77). Das ist evident, löst freilich nicht den ganzen Fragenkreis. Vf. stützt sich gern auf die Arbeiten Casels, so zur Bedeutungsgeschichte von *sacramentum* (101 ff.), in seiner Ablehnung der Arbeiten Wetters (141 ff.); doch scheint er die nach 1926 erschienenen Arbeiten nicht mehr benutzt zu haben. Das Buch dient seinem Zweck u. Leserkreis sicher gut. B. N. [120]

Karl Prümm SJ, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*. 2 Bde (Leipzig 1935). S. unsere ausführl. Bespr. Jb. 14 S. 197—224. [121]

Joh. Haußleiter, *Der Vegetarismus in der Antike* (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, hg. von Malten u. Weinreich, Bd. 24. Berlin 1935). Der 427 S. umfassende Band ergänzt das Buch von Arbesmann über das Fasten (s. Jb. 14 Nr. 80) nach der Seite der Abstinenz hin in ausgezeichneter Weise u. mit einem weit ausgedehnten Material, das zwar von der christl. Abstinenz absieht, aber eine gute Grundlage für deren Behandlung abgibt, zumal da in der genauen Deutung der Quellen der relig. Urgrund der A. sich klar herausstellt. Das Buch wird damit zu einem Beitrag zur Geistesgesch. u. insbes. der Religionsgesch., womit sein Wert für die Kultgesch. feststeht. Kp. 4 handelt über den Veg. im griech. Kult, wobei die Frage der „unblutigen Opfer“ u. der sakrale Charakter des Fleischessens berührt werden; die Gottheiten, denen nur unbl. O. dargebracht werden, sind selten u. untergeordnet. Häufiger sind die Fälle, wo größeren Göttern an bestimmten Kultstätten oder zu gewissen Festtagen nur unbl. O. gebracht werden (*θυσία άπυρος*), denen der Genuß dieser u. O. folgt; bisweilen wird eine völlige oder partielle A. vom Fleisch bestimmter Tiergattungen von den Gläubigen u. den Priestern gefordert (*άγνυειν από κρέως*), woraus sich aber schwerlich eine allgemeine A. entwickeln konnte. Im griech. Zaubrerwesen (Kp. 5) dient unter orphisch-pythagoreischem Einfluß die A. der Abwehr dämon. Gegenkräfte; die *Lithika* sprechen von *άναμακτοι βορμοί*, auf denen keine *θηηλή έμψύχοιο* stattfinden darf. Nach den ekstat. Sehern u. Katharten des 7. u. 6. Jh. wie Epimenides u. Abaris als Vorläufer sind Orpheus u.

Pythagoras die eigentl. Begründer des griech. Veg., der damit in Berührung mit den Mysterien tritt; denn im Gegensatz zu Wilamowitz u. a. hält Vf. an der Existenz orph. Mysterien fest, wie übrigens nach ihm auch M.-J. Lagrange, *L'Orphisme* (Paris 1937) 96 ff. Wie die A. hier die Reinheit fördern soll, so ist auch bei Pythagoras Antrieb der A. die zur Mantik nötige Askese. Während aber die Orphiker durch eine Omophagie einweihten u. von da an A. hielten, schied Pyth. diese barbar. Sitte aus. So geht Vf. alle Zeugnisse des Altertums durch, worauf wir hier nicht im einzelnen eingehen können. Nichts Wesentl. scheint ihm entgangen zu sein. Wir zählen einige der wichtigeren Bespr. auf: Dt. Litztg. 29. IX. 1935 (H. Vorwahl); Rev. de philol. 3. Ser. 11 (1937) 151—4 (L. Gernet); Theol. Litztg. 1937 Sp. 157—60 (Joh. Hempel); Orientalist. Litztg. 40 (1937) 493—7 (E. Bickel); Rev. belge de philol. et d'hist. 1935 (A. Delatte); Bollettino di filol. class. 42 (1935/6) 101—3 (V. de Falco). [122]

Erich Bethge, Ahnenbild und Familiengeschichte bei Römern und Griechen. Mit 7 Abb. (München 1935). Das kleine, aber inhaltsreiche Buch beginnt mit den Ahnenparaden im alten Rom, in denen die Römer die ersten nachweisbaren Ahnengalerien aufstellten. Die Sitte der Totenmaske ist uralte; sie wurde dem Toten aufgelegt, in Rom aber in einer *aedicula* im Atrium aufbewahrt, angemalt, der Natur genau nachgebildet, bei Begräbnissen von einem dem Verstorbenen ähnlichen Mann getragen. Aus der Maske entstand die realist. Büste. Der Kopf steht für den Menschen, das Gesicht für den Kopf; das Bild ist also der Dargestellte selbst (vgl. Palladion = Pallas), fesselt des Dargestellten Seele, Geist, Kraft. Durch die Totenmasken hat der Römer die Toten bei sich wohnen. Der Ahnenkult entstand aus dem Glauben an das Fortleben des Toten, dessen Macht an den Leichnam gebunden ist. Deshalb zuerst Hausbestattung; als diese aufgegeben wurde, wurde der Tote durch das Bild ersetzt. Zu vgl. sind Tänze mit Totenmasken auf austral. Inseln: der Tänzer ist der Tote. Die Vorfäter werden kultisch verehrt: *ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem* (Cornelia an ihren Sohn C. Semp. Gracchus, 124 v. C.). Die *Parentalia* am 13.—21. Febr. Die Griechen schieden die Reiche der Lebenden u. der Toten; die Gräber sind vor den Toren; keine Ahnenbilder. Der Tote lebt im Grabe, wird dort gespeist. Große Tote werden zu Heroen, die kultisch verehrt werden in einem Totenkult feierlicherer Art. „Der Mensch bedarf neben der überwältigenden Übermacht des Göttlichen noch der Verehrung von Wesen seinesgleichen, die über sich selbst hinausgewachsen das erreicht haben, was er sein sollte u. möchte . . . Was die Heroen waren, sind die Heiligen christlicher Kirche“ (37). — In Rom hatte nur der Adel das *ius imaginum*; der Plebejer ist *nullis maioribus ortus*. Den Geschlechtsnamen haben die Italiker durchgeführt, während die individualist. Griechen einnamig sind u. immer neue Namen erfinden (in Rom nur 18 Eigennamen). Andererseits streben die Griechen im Ahnenbild das Typische an, die Römer den individuellen Realismus. Die griech. Ahnenreihe geht auf die Götter zurück, die röm. auf die verdienten Vorfäter; ebenso ist es mit den Grabinschriften. Dem Griechen ist das Grab der Altar des Heros, dem Römer das Denkmal der Leistungen; jene denken sich den Toten verklärt im Jenseits, diese halten das individuelle Gesicht fest; jene gründen ihren Adel auf die Abstammung von den Göttern, diese auf die Verdienste der Väter um den Staat. So prägt sich in der Familiengesch. u. dem damit zusammenhängenden Totenkult die Eigenart der Völker aus; in Rom bot der Leichenzug die Möglichkeit, die wahre oder gefälschte Ahnenreihe vorzuführen. Es ergeben sich Ausblicke auf das Wesen des Adels bei Griechen, Römern, Etruskern sowie auf das Entstehen der Historiographie. Mehrere Abb. bereichern das Buch. [123]

K. Kuruniotis, Das Eleusinische Heiligtum von den Anfängen bis zur vorperikleischen Zeit (mit 2 Skizzen im Text u. 7 Abb. auf 4 Tafeln) (Arch. f. Rel.-wiss. 32 [1935] 52—78). Das von F. Noack, *Eleusis, die baugeschichtl. Entwicklung des*

Heiligtums (1927) gegebene Bild muß nach den neuen, von K. geleiteten Ausgrabungen in manchem geändert werden. K. gibt hier die Ergebnisse, soweit sie sich auf die vorperikleische Entwicklung beziehen. Die uralte Kultstätte aus prähistor. Zeit ist noch nicht lokalisiert. Aus myken. Zeit fand sich ein Megaron mit 2 Säulen; der Vorraum hat einen balkonartigen Vorsprung, wohl für einen Altar; der Raum selber wohl ein ναός; das Ganze ist wahrscheinlich der alte Tempel, vielleicht der erste Tempel am Platze; die Örtlichkeit stimmt zu den Angaben des Homer. Hymnus. Am Ende der myken. Zeit wurde an das Megaron in der Richtung seiner Vorderseite ein 2. Saal (mit Nebenzimmern) angebaut u. zw. so, daß der Altar nun beiden Sälen diene — wohl für eine 2. Gottheit (Kore?). In der geometr. Periode wurde eine große, wohl 5eck. Terrasse aufgeschüttet; darauf stand ein Langbau mit Apsis oder eher ein Rundbau, bis weit ins 7. Jh. Dieser verschwand in der früharchaischen Zeit, auf der geometr. Terrasse stand das kleine polygonale Telesterion. Die Terrasse wurde dann verdoppelt; die Gestalt des Telest. ist schwer festzustellen, wahrsch. rechteckig (quadrat. Saal mit Vorhalle?). In der pisistrat. Periode wurde das Telest. sehr vergrößert; es hatte Sitzstufen rund herum, jedoch wohl nicht an der Vorderseite. Nach dem Perserbrand blieben die kimon. Arbeiten im Telest. auf die nö. Hälfte des Heiligtums beschränkt; bedeutend waren die Neuerungen außerhalb dieses. — Die Ausgrabungen haben nichts zutage treten lassen, wodurch fremde Einflüsse mehr als an einem andern griech. Orte erwiesen würden. Die Sitzstufen sind erst sicher im pisistrat. Tel. zu finden. [124]

M. P. Nilsson. *Die eleusinischen Gottheiten* (Arch. f. Rel.-wiss. 32 [1935] 79—141). Die Mysterien entwickelten sich aus dem nichtgeheimen Kult, der also auch für jene bedeutungsvoll ist, wenn auch das Letzte im Dunkel bleibt. Vf. will den alten Gehalt der M. an Hand des alten Materials herausarbeiten u. diesen erst nachträglich mit den späteren Nachrichten konfrontieren. Die el. Götter sind zunächst ohne Individualnamen, weil ohne solche erkennbar. Wegen des Geheimnisses aber bildete sich eine Scheu heraus, sie wie auch die Kultbeamten mit Namen zu nennen. Demeter u. Kore heißen τὴ θεὸ oder μήτηρ καὶ κόρη (nicht D. u. K.); die Tochter als Persephone zu benennen wird als unpassend empfunden. Außerdem sind da ὁ θεὸς καὶ ἡ θεά = Pluton u. Persephone. Δάειρα von δαήρ „Schwager“ ist die Schwester Plutons, der Herrscherin der Unterwelt ähnlich. Iakchos ist der Gott der Prozession von Athen nach El., Personifikation des Iakchosrufes. Triptolemos mit Pflug u. Ähre, wohl wegen der volkstüml. Ableitung des Namens (von τριπόλος) als „Dreimalpflüger“ (nicht „Dreimalkrieger“) angesprochen. Auf den Vasen ist das älteste Thema die Epiphanie des Tr. u. die Spendung der Ähre; erst später die Ausendung des nunmehr zum Jüngling u. Adoptivsohn der Dem. gewordenen Tr. Athen hat durch El. den Ackerbau u. damit die Kultur wie auch die Myst. aufgebracht; vgl. bes. die Inscr. im Bull. corr. hell. 24 (1900) 96, 11 ff.: . . . ἐν μὲν τοῦ θηριώδους βίου μετήγαγεν τοὺς ἀνθρώπους εἰς ἡμερότητα, παραίτιος δ' ἐγενήθη τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, εἰσαγαγὼν τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν καὶ διὰ τοῦτο παρῳαγγεῖλας τοῖς ἀπασιν) ὅτι μίγνυστον ἀγαθόν ἐστιν ἐν ἀνθρώποις ἢ πρὸς ἐαυτοὺς χρῆσις τε καὶ πίστις . . . Der Ackerbau war also ein integrierender Teil des Kultes. — Zu ὁ θεὸς u. ἡ θεά tritt Eubuleus (Eubulos), auf rhod. Inscr. genannt Δαμάτερος u. Ζεὺς Δαμάτριος! Eub. wird mit Pluton identifiziert. Vf. behandelt dann die Denkmäler des el. Kultes mit den Darstellungen 1. des Götterkreises, auf die es ihm zunächst ankommt, 2. der Mysterienfeier (bes. Ninnionpinax) u. 3. der Einweihung (diese, aus röm. Zeit, werden hier nicht besprochen). Dabei wird auch die Geburt eines Kindes dargestellt; auf einer Seite der Kertscher Pelike die des Plutos (vgl. Hesiod, *Theog.* 699 ff., auch Homer. Hymnus 486 ff.), auf der andern wohl die des Dionysos. Pluton-Plutos als Vertreter des Erntesegens wird durch die Darstellung als Säugling usw. bis zum Greis den Lebensstufen des Menschen angeglichen, also ein Gott, der geboren wird u. stirbt. Dieselbe Idee wird in den Göttinnen dargestellt: Dem. ist die Göttin des

reifen Getreides, Kore die der Aussaat. Die Myst., die im Boëdromion gehalten werden, sind wie die etwas später gefeierten Thesmophorien, die auch D u. K. gelten, ein Fest der Aussaat. Dem. ist Kornmutter (nicht Erdmutter), K. Kornmädchen; also altgriech. Götter aus dem indoeurop. Kreis. In Griechenland herrscht von der Ernte Ende Mai bis etwa Oktober Dürre; dann erfolgt die Aussaat u. sofort das Sprießen des Kornes. „In den 4 Monaten von dem Dreschen im Juni bis zur Aussaat im Oktober, in denen kein Halm auf den Äckern steht, war Kore im unterirdischen Raume in der Gewalt Plutons“ (108). Das Getreide liegt dann in den Pithoi. Dies wie die 4monat. Ruhe der Vegetation im Sommer entspricht dem Mittelmeerklima; der Mythos von dem Niedersteigen der Kore in die Unterwelt, ihrer Abwesenheit u. Rückkehr ist also in Griechenland einheimisch d. h. vorgriech. Auch der Name Persephone ist vorgriech., u. die Schlange stammt aus der minoischen Religion. Vorgriech. ist also die Entführung der Vegetationsgöttin u. die Geburt des Plutos; griech. ist der Raub der Tochter u. die Trauer der Mutter. Das Kornmädchen wurde mit der geraubten Vegetationsgöttin identifiziert. Griech. und vorgriech. Elemente sind also in El. vereint. Die Anodos der Vegetationsgöttin war das Heraufholen des Saatkornes aus dem Pithos; die des Kornmädchens das Sprießen der Saat. Daß gerade in El. ein M-kult entstand, beruht auf uns unbekannten Gründen. Jedenfalls war ein vorgriech. Kult dort heimisch. Bei der Vereinigung mit griech. Kult wurde Kore zur Braut des Unterweltherschers. Die Kornpithoi dienten auch als Gräber, bes. für Kinder. In dieses unterird. Reich wurde Kore (das Korn) entführt u. Herrin der Toten, bei der Aussaat stieg sie wieder empor. Dazu gesellte sich die griech. Auffassung von Kornmutter u. Kornmädchen, deren Hilfe man bei der Aussaat brauchte. Das Kornmädchen war mit der Korngöttin identisch; die trauernde Mutter brachte menschl. Gefühle in den Kult hinein, die sich in den Riten äußern. Aus der Vereinigung der vorgriech. u. griech. relig. Vorstellungen ging auch hervor (oder blieb erhalten, wenn, wie Vf. annimmt, der Glaube an ein freudenvolles Jenseits minoisch ist) die Beziehung zum Jenseits. Homer. Hymnus 480 ff., Sophokles frg. 753 Nauck, Aristoph., *Frösche* 454 ff. schildern die Gewißheit seligen Lebens der Mysterien im Jenseits, das eine Fortsetzung der Mysterienfeier ist. Auf tiefere Gedanken über Leben u. Tod weist das frg. Pindar 137 Bergk⁴ ἄλβιος ὅστις ἰδὼν κτεῖν' εἶσ' ἐπὶ χθονί· οἶδε μὲν βίον τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν. Vgl. den Bestattungshymnus des Prudentius: *Sic semina sicca virescunt / iam mortua iamque sepulta, / quae reddita caespite ab imo / veteres meditantur aristas*, was sich auf die individuelle Auferstehung bezieht. Vf. meint, es bestehe kein Recht dazu, die spätantike Auffassung einer Zeit zuzuschreiben, der der bewußte Individualismus fremd gewesen sei. Der älteren habe das Bestehen des Geschlechtes über allem gestanden. Trägt man aber d a m i t nicht aufgeklärte Ideen in die ältere Zeit hinein? Jedenfalls sprechen die obenerwähnten Texte alle von jenseitiger Seligkeit, u. auch der Pindar-text hat doch nur Sinn, wenn das Wissen des Sterbenden ihm d r ü b e n Segen bringt. — Auf die el. δρώμενα u. λεγόμενα läßt sich einiges aus dem Vorgetragenen rück-schließen. Das Synthema bei Clemens Alex., *Protr.* 21 hält Vf. nicht für authentisch, sondern für alexandrinisch mit el. Bestandteilen. Auch wenn es el. wäre, bezöge es sich nicht auf die Epopie, sondern die Telete, also die Vorbereitung auf die höchste Weihe. Diese bestand in einer Schau (nicht in einer Wiedergeburt). Die Begehungen beziehen sich auf den Koremythos u. eine hl. Hochzeit sowie das Vorzeigen der Ähre, die Vf. am liebsten als Kore = Kornmädchen auffassen möchte. Den eth. Gehalt der el. M. sieht Vf. vor allem in dem Gedanken, daß El. durch den Ackerbau ein Leben ermöglichte, dessen Grundlagen Recht und Sitte waren. Die el. Frömmigkeit spricht sich bei Aristoph., *Frösche* 456 ff. aus, wo die Mysterien behaupten, ein frommes Verhalten gegenüber dem gemeinen Volk (u. den Sklaven) sowie den Fremden eingenommen zu haben; es war ein erster Ansatz dazu, die ganze Menschheit als Bruderschaft zu betrachten. Später nach dem Siege des Individualismus suchte man in den M. eher die eigene Seligkeit. Wir haben oben schon unsere

Zweifel bez. dieser Auffassung angedeutet. — In einem Exkurs *Die Anodos der Pherephatta auf den Vasenbildern* weist Vf. eine 2. Anodos der Getreidegöttin nach, das Hervorspriessen der Saat, u. glaubt, daß diese 2. A., obwohl im Kult nicht oder kaum sich zeigend, ihm doch den tiefsinnigen Hintergrund gegeben habe, ein Unterpfand der Unverwüstlichkeit des Lebens trotz Tod u. Verwesung zu sein. [125]

Herm. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf* (Frankfurter Studien zur Relig. u. Kultur der Antike, hg. von W. F. Otto, Bd. X, Frankfurt a. M. o. J. [1935]). P. „war vor allem Kultdichter; aber auch seine Sendung, den Göttern zu dienen, führt uns in jedem Fall auf sein Wirken in der Gemeinschaft, u. für dieses sind doch die Siegeslieder das bedeutendste Zeugnis; er hätte sonst auch nicht gerade sie für seine wichtigsten polit. Aufgaben gewählt. Denn Areta ist adliges Wesen u. Leistung für die Gemeinschaft, sie ist der Inhalt auch des Mythos, u. das höchste, was die Götter verleihen, ihr Preis u. ihre Erweckung daher die wahre Aufgabe des adl. Dichters“ (7). Diese Aufgabe will Vf. darstellen, daher die verschiedenen Inhalte des Siegeslieds deuten u. sie der Idee des Dichterberufs unterordnen. Kp. I *Areta u. Ruhm als „Licht“* zeigt Theia, die Mutter der Himmelslichter, als die Ursache des Sieges u. Ruhmes; auch wird das Ergon selbst als „Licht“ bezeichnet; im Lied „schreitet der Strahl schöner Werke ewig unauslöschlich über die ganze Welt hin“ (I. 4, 41). Damit die Areta im Lichte des Ruhmes wirke, muß der Sieger sie sichtbar machen, sich „zeigen“; was aber ohne Phya geschieht, ist „ohne Gott“. Die Götter bestimmen die Tat, deren Wesen die Überwindung der Mühen ist; der Kairos zur Tat gibt dem Leben Sinn. Die Areta wird sichtbar, u. der Mann gewinnt Geltung: Tima. Das Werk, das der Mensch leistet, ist zugleich Geschenk der Götter, ein Strahl aus einer andern Welt. Kp. II *Das Lied als Charis*, d. h. als Gegenleistung für die Areta, vom gottbegnadeten Dichter dargebracht. Nichts geschieht im Himmel ohne die Chariten; Charis „ist der gotthafte Zauber, der von allem Schönen, Köstlichen u. Edlen ausstrahlt u. *χάριτες* sind diese Gaben der Götter selbst, die Gunst, die sie gewähren, Erfolg, Glück u. überhaupt alle Kala . . . Durch Ch. ist der Mensch *σοφός, καλός, ἀγλαός*, u. aus dieser Kraft seines Wesens (Areta) heraus vollendet sich das, was er tut u. wirkt, zu seiner u. anderer Freude. Das Göttliche . . . erscheint hier als Ch., nicht als elementares Phänomen, sondern als Ursache einer seel. Wirkung, des *χαίρειν*: Ch. ist alles, was *καλόν* u. *τίμιον* ist, weil es Freude u. Bewunderung weckt; wie die Tima bezeichnet sie gerade das Wirkende u. Ausstrahlende am Lichtvollen“ (30 f.). *χαρίζεσθαι* ist nicht das materielle Schenken, sondern dessen Wirkung: „Freude machen, Gefallen u. Gunst erweisen, Dienst leisten; aus diesem Grund bedeutet es auch die Erwidderung durch Gegenleistung. In der Ch. liegt die freie geistige Bindung, die Menschen durch den Austausch von Geben u. Nehmen eingehen . . .“ (31). Das Preislied ist die von einem Sophos geformte *εὐλογία* der Gemeinde, in deren Feier das Lied erstmalig wirksam wird, als Opfergabe an die Götter u. Freundesdienst; für den Sieger ist die Ch. des Liedes Entgelt der Mühen. „Bestreuen, gießen, träufeln, besprengen, überschütten“ mit „Honig, Tauspenden, Wein, Wasser“ sind Bilder dieser Ch., wodurch die Areta genährt wird. Durch die Sophia des Dichters erhält die *εὐλογία* der Bewunderer erst die Ch.; das Lied ist dauernder als die Tat. Der Dichter ist „Herold“ u. „Dolmetscher“ der Areta, spricht als Sophos aus, was die feiernde Gemeinde bewegt, u. gibt ihm dauernde Geltung; so wird ewig Gültiges im Gegenwärtigen wirksam, was zur Gnomik führt. Auch durch den Mythos gewinnt die Gegenwart eine höhere Wirklichkeit. Letzter Ursprung der Dichtung sind die Götter; der Dichter ist *προφάτας* dessen, was die Muse weisagt. Kp. III zeigt, wie P. die Idee des Dichterberufs in seinem Leben erfüllte, das ihn durch schmerztl. Erfahrung zur Einsicht führte: So ohnmächtig der adlige Mensch von je der Übermacht von Neid u. Lüge ausgeliefert war, so gewiß waren von je die Dichter bemüht, im Lied wahren menschl. Wert zu verwirklichen. — Unsere ganz kurze Angabe des Inhaltes zeigt, welche Bedeutung die Abhandlung für

die auch im christl. Kulte so zentrale Idee der Charis u. Eucharistia hat; man vgl. dazu nur Kol. 3, 13—7 u. bes. Vs. 16 *ἐν πάσῃ σοφίᾳ . . . ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες κτλ.* [126]

Rud. Nehrbaß, *Sprache und Stil der Iamata von Epidauros. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung* (Philologus Supplementbd. XXVII 4, Leipzig 1935) ergänzt die von uns Jb. 12 Nr. 127 bespr. Arbeit von Rud. Herzog, dem Lehrer des Vf., über die Wunderheilungen von Epidauros nach der sprachl. Seite. Da die Iamata einer einheitl. Redaktion unterworfen worden sind (2. H. des 4. Jh. v. C.), lohnte es sich, Sprache u. Stil dieser literar. Gattung zu untersuchen. Für die Kultsprache verweise ich bes. auf S. 62, wo die Ausdrücke für Opfer, Gelübde, Heilsdank u. Gottesweisungen besprochen werden; manches Religionsgeschichtliche enthalten auch die stilist. Beobachtungen 73 ff. [127]

Ant. Höfler, *Der Sarapishymnus des Ailios Aristeides* (Tüb. Beitr. z. Altertumswissenschaft hg. von O. Weinreich Heft 27, Stuttgart-Berlin 1935) gibt eine Übers. u. einen ausführl. Kommentar zu dem in die frühe Zeit des Arist. gehörenden, aber doch schon den Mystiker erkennen lassenden Sarapishymnus. Bes. wichtig ist für uns die § 1—14 umfassende Rechtfertigung des Prosahymnus, der nach A. schwerer ist als die Dichtung. u. vor dieser den Vorrang verdient. Ob solche Motive auch bei der christl. Eucharistia eingewirkt haben oder bei der Zurückdrängung der nichtbibl. Hymnen etwa in gleicher Zeit? Der Hymnus selbst enthält in seinen Prädikationen, z. B. Soter, der „Einzig“, der Psychopomp, dann in der Aretalogie usw. vieles, was nicht nur religionsgeschichtlich, sondern auch für die christl. Formen bedeutsam ist. Sar. als das „gemeinsame Licht“ deutet auf ein Lichtfest, vielleicht das Geburtsfest des Gottes (6. I.), an dem nach Plutarch, *De Is. et Os.* 12 die Stimme erschollen war, *ὅτι ὁ ἀπάντων κύριος εἰς φῶς πρόεισεν*, u. ein Wasser schöpfender Mann aus dem Zeustempel den Befehl erhielt, *ἀνεπιεῖν μετὰ βοῆς, ὅτι μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὀσίρις γέγονεν*. Im Kult des S. spielte auch die Illumination eine Rolle (112). S. 93 ff. handelt über § 27 d. h. die Opfer- u. Mahlgemeinschaft mit dem als Symposiarch gegenwärtigen Gott; neben den reinen Kultmahlen im Tempel, bei denen Sar. Gast ist, gab es mehr private Kultmahle, bei denen er als Gastgeber erscheint (vgl. I Kor. 10, 21). Bes. in den Mysterien ist Osiris-Sar. in der Zeit der Diadochen Dionysos gleichgestellt; so erhält sein Kult einen dionys. Charakter. [128]

Hans Willms, *EIKON. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Teil: Philon von Alexandria. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit* (Münster i. W. 1935). Das Thema des „Bildes“, für die Frömmigkeit u. den Kult von so großer Wichtigkeit, wird hier speziell für Philon Alex., der in dem *Theol. Wb.* zum NT II 392 f. (Gerh. Kittel) kurz erwähnt wird, in einer ausführl. u. gründl. Monographie behandelt. Vorausgeht eine Einleitung über den Gebrauch des Wortes bei Platon u. in der „hellenist.“ Philosophie. *Εἰκόν* (= ε) von der Wurzel *ἔεικ* enthält den Charakter der Nachbildung (komplementär ist *παράδειγμα*). Bei Platon ist es Abbild der Urgestalt. ε im Worte meist „Vergleich“, „Gleichnis“; *εἰκονολογία* Übung der Bildersprache. Die platon. ε gehört zum Mythos. Der Mythos des *Timaios* ist ε; der Kosmos ist dort ε eines ewigen Paradeigma. Einmal ist ε innerseel. Bild. Im *Kratylos* u. im *Sophistes* wird in ε der Bildbegriff grundsätzlich erörtert; der Name wird als *μίμημα* τῆ τοῦ προτάγματος selbst ε. Höher als die Erkenntnis der ε steht die der *ἀλήθεια*. Die Einzeldinge sind ε des Urbildes; ε steht zwischen Sein u. Nichtsein. Im *Staat* gewinnt ε das ganze *δρατὸν* (im Gegensatz zum *νοητόν*) für sich; die Sonne ist sichtbare ε des *ἀγαθόν*; ε bezeichnet „die Erscheinungen erster Ordnung, die sichtbaren Gestalten, im Hinblick auf die unsichtbare“ (21). Dank der *μνήμη* kann die Seele von den *δμοιώματα* bzw. ε zum Urbild, dem *γένος*, aus dem Hier zum Dort zurückfinden (*Phaidros*). Im *Timaios* gewinnt ε den vollsten Klang im Preise des Kosmos, ε τοῦ νοητοῦ (ζῳόν) θεὸς αἰσθητός,

μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὢν. Aus der Schau des ζῶον νοητόν (System der εἶδη, ιδέα) erwächst dem Gotte das ζῶον ὁρατόν. Durch das ewige παράδειγμα gewinnt die zeitliche ε die Vollendung eines αἰσθητὸς θεός. Im späteren Platonismus findet man seltsamerweise ε = ιδέα Muster-, Vorbild. Die Verlagerung der Idee in den Geist machte dies wohl möglich. In der alten Stoa ist die Idee = ἐννόημα u. gerät so in die Nähe von ε = Vorstellungsbild. Innere Bilder übernehmen in der Kunst die Rolle des Paradigma. Bei Cicero, *Orator* 7 ff. ist *species* oder *forma* = ιδέα ein ideal-kanon. Bild im Geiste des Künstlers, bei Quintilian *imago* genannt. Die *cogitata species* im Geiste des Künstlers ist eine Analogie zu dem göttl. Gedanken, zu dem ιδέα in der aristotelisierenden Redaktion der platon. Lehre geworden ist; vgl. Albinos, bei dem die Ideen νοήσεις θεοῦ sind. Das erinnert an Philon, der den κόσμος νοητός in den Logos Gottes aufgehen läßt; er kennt *somn.* I 79 die ἐρωτάται ιδέα καὶ ὡς ἂν εἰκόνες ἀσώματοι, ohne daß hier ε = Abbild wäre. Diese Bedeutung kehrt aber zurück, wenn *opif.* ε für den θεῖος λόγος, mit dem der κόσμος νοητός identisch ist, einführt; der Logos wird als δεύτερος θεός begriffen u. als ε des Urgrunds aller Dinge bezeichnet. Die synonyme Verwendung von ιδέα u. ε ἀσώματος als παράδειγμα scheint auf Antiochos v. Askalon zurückzugehen, in dessen Kreisen im Zusammenhang mit schon vorliegender „psycholog.“ Terminologie die „metaphys.“ Bedeutungserhöhung von ε wohl erfolgte. Während Platon die Seele nicht ε nannte, führte die von Demokrit begründete, von Platon u. Poseidonios benutzte Lehre vom Mikro- und Makrokosmos dazu. ε auf den Menschen anzuwenden; vgl. Ovid, *Metamorphos.* I 56—88 der Mensch *effigies deorum*; Manilius, *Astron.* IV 883—95 *exemplum dei in imagine parva*. Dadurch, daß die Gleichheit in *spiritus* bzw. *animus* gefunden wurde, ist der Weg frei, πνεῦμα, λόγος, νοῦς, ψυχή, auch wenn sie spirituell genommen werden, als ε zu bezeichnen. Durch neupythagoreisches Denken im Zusammenhang mit fremder Theologie u. Mystik „wird es möglich, daß auch im Rahmen pythagoreisch-platonischer Philosophie über Anthropos u. Kosmos hinaus ε sich auf eine niedrigere Stufe rein geistig-göttlichen Lebens im Gegensatz zur höheren, ihrem παράδειγμα, überträgt“, was zu Philon führt, wo es für den seelisch-geistig-göttl. Bereich steht u. zw., wie Vf. annimmt, „unter stärkster Mitwirkung mystisch-theologischer Lehren, zumal außergriechischer Überlieferungen“ (34). Nach einer Bibliographie folgen *Vorbemerkungen* über die außergriech. Überlieferung des Terminus „Bild Gottes“ u. die mysterienrelig. Wurzeln, denen die alex. Theosophie zu entspringen scheine. Genes. 1 ff. könnte nach der LXX ε ein zwischen Gott u. Mensch stehendes Abbild Gottes oder die Gestalt Gottes bezeichnen; die einfache Auffassung zusammen mit dem Hebr. deuten auf den Menschen als unmittelbares Ebenbild Gottes. Der Termin „B. G.“ führt in sumerisch-akkad. Bereiche, zur babyl. Magie des Bildes, wo wie im Ägypt. das Bild = Gegenstand, also auch Gott, ist u. doch ein Eigensein bewahrt. Der Sprosse ist B. des Erzeugers, Priester u. Könige B. des Gottes. Der pers. König, die ptolem. Könige sind „lebende B.“ des Gottes, θεός ἐπιφανής. In der Gen. ist der Mensch nicht wesensgleich, aber Gott ähnlich; vgl. Sir. 17,3; Weish. 2,23. Hier ist aber auch die σοφία ε 7,14—8. Dies führt an Philon heran, wo der Logos ε ist, zu dem Kosmos u. Anthropos in enger Beziehung stehen, so daß der ideale Mensch mit dem Logos zusammenfällt. Vf. glaubt, daß der Anthroposmythos (für den er bes. auf R. Reitzenstein verweist), der in den μεσῖται hellenist. Mysterienreligionen Parallelen habe, sich bei Philon in der Mittlergestalt des Logos mit andeute, von der wir kommen u. zu der wir zurückstreben, von der wir Teil oder Abbild sind. Dieser himml. Urmensch mußte den Terminus „B. G.“ an sich ziehen u. als „Mensch Gottes“ dem „Logos Gottes“ zuführen. In der Hermetik tritt zum ersten Gotte Nus der Logos als „Sohn Gottes“, ferner der zweite Nus, der Demiurg, mit dem der Logos sich vereinigt; es folgt der Anthropos, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων; auch die φύσις ist ε Gottes; die Welt ist also Bild Gottes, der Mensch Bild der Welt. *secunda imago*. Bild Gottes ist auch der Myste: σὺ γὰρ ἐγώ, καὶ ἐγὼ σὺ. τὸ σὺν ὄνομα

ἑμὸν, καὶ τὸ ἑμὸν σὸν· ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἰδωλὸν σου (F. G. Kenyon, *Greek Papyri in the British Museum I* [1893] 116). Also myst. Ineinssetzung wie beim Kultbild. Apuleius wird durch die Weihe *simulacrum divinum* (*Metam.* XI 24). — Bei Paulus I Kor. 11 ε und sein Synonym δόξα: Abbild, -glanz. II Kor. 4, 3 f. J. Christus ε τοῦ θεοῦ soteriologisch; kosmologisch Kol. 1, 15 = ἀρχή; nur in seiner ε, der ἀρχή offenbart sich Gott. Phil. 2, 8—11: in der Auferstehung wird die δόξα der ε θεοῦ erneut deutlich am Kyrios. Kol. 3, 11: der neue Mensch nach dem Bilde des Schöpfers, d. h. Christo gleichgestaltet. I Kor. 15, 49 ε = „Gestalt“. II Kor. 3, 18 τὴν δόξαν κυρίου κατοπτρίζομενοι (abspiegelnd, schauend aufnehmend) τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα, in die gleiche ε verwandelt; ε hier nicht Abbild, sondern die Herrlichkeit des Herrn, in die die Gemeinde versetzt wird. Röm. 8, 29 ε τοῦ υἱοῦ; der Sohn selbst ist Urbild, das als Doxa und Pneuma wirkt. Röm. 1, 23 „Gestalt“. Hebr. 10, 1 ε im Gegensatz (!) zu σκιά das σῶμα. ε kennzeichnet also in der Anwendung auf Christus diesen als Erscheinung Gottes in der Form der Doxa und ist ein Name für diese Lichtgestalt selbst. Philon knüpft die ε θεοῦ an keine geschichtl. Gestalt; der Gottsucher strebt aus Zeit und Raum heraus zur Gnosis.

Nachdem unter I S. 56—74 einige Abschnitte über ε interpretiert worden sind, teilt die Zusammenfassung II S. 75—87 die letztlich zusammengehörenden Bereiche nach den Stichworten Logos, Kosmos, Anthropos. Der Logos heißt bei Philon ε θεοῦ u. παράδειγμα, ἀρχέτυπος; ebenso die σοφία, weil λόγος. Der ἄνθρωπος ὁ ὄντων ἀνατολή gehört hierher („klasser Anthroposmythos“). Die ἀθάνατοι λόγοι sind ἄγγελοι u. εἰκόνας des Urlichts; „körperlose Bilder“ sind die „hl. Ideen“. Der Logos ist auch ἰδέα, ἀρχέτυπος ἰδέα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν. So wird ἰδέα überhaupt ε. Der einzelne untere Logos, die einzelne Dynamis oder Idee ist nicht unmittelbar ε τοῦ θεοῦ, sondern ε τοῦ λόγου. Die Sphäre des reinen Geistes ist also ε u. damit auf den höchsten Gott bezogen, der „der Seiende“ ist, von dem her sie Mittlerin ist u. als solche παράδειγμα, zu dem hin sie allein führt, auch so παράδειγμα. ε ist spiritualisiert u. aktiviert. Der κόσμος νοητός ist θεία ε = λόγος; in ihm sind die ἰδέαι als σφαιρίδες, μέτρα, εἶδη, als νοητά der αἰσθητά. Ein Bestandteil des κόσμος νοητός kann auch als Abbild des Logos bezeichnet und gegen ihn abgesetzt werden. Μίμημα θείας εἰκόνας ist der κόσμος αἰσθητός, der „jüngere Sohn Gottes“. Der Logos ist als Pneuma die die Welt zusammenhaltende Kraft. Der Logos ist drittens ἄνθρωπος ω ὄντων ἀνατολή = θεία ε = ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος. λόγος u. ἄνθρωπος decken sich also. Nach VI. schimmern hier Mythologeme vom Anthropos durch, sind aber umgedeutet, da es Philon nicht auf den Anthropos als kosmogon. und eschatolog. GröÙe ankommt, sondern auf das ewige himml. Ziel der Menschenseele. Der Mensch ist durch πνεῦμα, λόγος, νοῦς, die deshalb selbst ε heißen, aber auch ε εἰκόνας, insofern sie nur teilhaft vorhanden sind.

III. Das metaphys. Schema u. die allegor. Methode. Die Skala hinauf u. hinab ist: Gott — Logos — Kosmos — Mensch; alles Sein außer dem des Seienden ist abgeleitet, abbildlich; das Urbild ist ein ἄπειρον, ἀκατάληπτον, ἄορατον. Die Vorbilder der Erscheinungswelt wohnen jenem jenseit. Geiste inne, sind aber auch wie er „hypostasiert“. Die Erscheinungswelt selbst wird durch das Schema eher abgetan; doch stellt es dauernd die Verbindung zum göttl. Reiche des Nus u. Logos her. ε entfaltet bei der Entwicklung der Geisteswelt seine eigentl. Bedeutung als „geistige Offenbarung“ oder zeigt sich als „Bild“ im Wort der Schrift. Das „von Gott her“ hat nur den Sinn „zu Gott hin“. Die alten Prinzipien der griech. Philosophie: Logos, Pneuma, werden, wie Bréhier sagt, Werkzeuge u. Empfänger der Offenbarung; die Welt hat nur Wert durch die Gottbeziehung, u. zw. „comme amour, culte et connaissance inspirés par Dieu“. Dies führt zur Allegorese, deren spezif. Termini ε u. ἀπειροκόσμος sind. Tore zu tieferer Weisheit, Werkzeuge der Universalisierung u. Abstraktion, der Geistsuche u. der Aufhebung der Verbildlichung. Die Schrift ist für Ph. Ausdruck einer inneren Geschichte zwischen Gott u. Seele. Es gilt nur, vom Sichtbaren zum inneren Sinn zu gelangen; jenes ist an sich fast wertlos; nur wird aus

ihm heraus u. von ihm weg das Seelische entwickelt: so beginnt z. B. *opif.* § 153 ff. erst das eigentl. Interesse des Allegoristen mit dem Bereich des geistigen Lebens.

IV. *Der pneumat. Weg u. das Ziel.* Bild ist für den eth.-gnost. Weg um des Menschen u. seiner Bildlichkeit willen da. ϵ wird überwunden, aber auch $\alpha\omega\mu\alpha\tau\alpha$ zurückgelassen. Der Geist der Kreatur muß wegen seiner $\alpha\delta\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha$ kapitulieren, wenn die höhere geistige Erfahrung kommen soll. In Gott sind Urbilder, im Menschen Abbilder. Der Mensch kann jene nicht fassen, sondern nur hinter den Urbildern weit zurückbleibende Abbilder. Diese sind innere, unvollkommene Erlebnisse der Seele. „Der menschl. Seele noch unreines Wesen kann nur Partielles u. Sekundäres in sich fassen u. aus sich hervorbringen u. erfordert ein Interim: So gewinnt dann die Welt der nur dem Geiste erfassbaren Wesenheiten, die als Werkzeuge u. Boten Gottes ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$, $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha\iota$) schon ihren platon. Ideencharakter verloren haben, als die der Mittler von Mensch zu Gott ihre Hauptbedeutung u. das Übergreifen des Abbildbegriffs auf das Urbildbereich seinen eigentl. Sinn“ (98 f.). Jene Kräfte treten damit in den Bann der $\delta\acute{o}\xi\alpha$, was ein Doppeltes besagt (in *Exod.* II 45 p. 501 A = Harris 60): . . . οὐ τὸν οὐσιώδη θεόν, τὸν κατὰ τὸ εἶναι μόνον ἐπινεύοντων, κατεληλυθέναι φησὶν, ἀλλὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ. Διττὴ δὲ ἡ περὶ τὴν δόξαν ἐκδοχὴ· ἡ μὲν παρουσίαν ἐμφαίνουσι τὸν δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ βασιλέως λέγεται δόξα ἡ στρατιωτικὴ δύναμις· ἡ δὲ τῇ δοκῇ αὐτοῦ μόνον καὶ ὑπολήψει δόξης θείας, ὡς ἐνεργάσθαι ταῖς τῶν παρόντων διανοίαις φαντασίαν ἀφίξεως θεοῦ . . . In dem Begriff der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ soll also die Glorie Gottes (ein jüd. u. mysterienrelig. Motiv) mit dem der philos. „Meinung“ zusammenstimmen. Der Mensch als „Mischung“ muß in der Welt des Göttlichen „seinen“ Logos usw. schauen u. bleibt so im Schein, statt zum Sein zu gelangen. Die Wahrheit auch des als Gleichnis erkannten ersten Abbildes wird nie die Wahrheit sein; bestenfalls wird eine $\alpha\lambda\eta\theta\eta\varsigma$ $\delta\acute{o}\xi\alpha$ deren Nähe zeigen. Denn nur Gott selbst ist Wahrheit, $\acute{\omega}\varsigma$ τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφ' ἐστάναι νομιζομένων (det. 160). Auch die gott-nahen Bilder sind nur Gleichnisse des Unvergleichlichen, der nur in den Augenblicken höchster Gnade die Seele zu sich selbst entrückt; selbst auf den Logos als ϵ wird ein allegor. Gesichtspunkt anwendbar sein. Wer das Seiende nicht schauen kann, soll nach *conf.* 97 seine ϵ , den Logos, u. nach diesem den Kosmos zu schauen streben. Auch der Kosmos kann also relig. Mittler sein. *Γνωσις* u. *ἐπιστήμη* nimmt auch der reine u. prophet. Nus nicht von dem Seienden selbst, sondern von den ersten Kräften, die nicht bloße Erlebnisse sind, sondern von Gott mitgeteilt werden u. transzendent existieren. Erscheinen, Entschwinden u. Wiedererscheinen der göttl. Bilder sind Wegstufen der nach dem Höchsten verlangenden, d. h. von ihm gezogenen Seele; diese wird Gefährtin des Logos, endlich Freundin des höchsten Gottes selbst — auf der höchsten Stufe nicht erst ganz ϵ τοῦ θεοῦ, gleich dem Logos? θεὸν γενέσθαι δεῖ πρότερον — ὅπερ οὐδὲ οἶόν τε —, ἵνα θεὸν ἰσχύσῃ τις καταλαβεῖν (Harris 72). Der Logos ist die ϵ τοῦ θεοῦ; $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist auch in uns, aber abgeschwächt, κατὰ τὴν εἰκόνα. Der Logos „in uns“ muß zum Logos „über uns“ eingeschränkt werden. Aller Logos aber kann als Anthropos gesehen werden. Der *ἄνθρωπος θεοῦ* ist ebenso *θεῖα ε*, Abbild des Urbilds, wie der Logos; Logos u. Anthropos überdecken sich in dem Begriff des göttl. Abbilds. Die *ἐξομοίωσις πρὸς θεόν* ist das *Telos*. Der *θεῖος λόγος* nun ist der Zustand der höchsten Ähnlichkeit: das Abbild. Der *ἄνθρωπος θεοῦ* ist dem Logos gleichgesetzt. Der Logos in uns, der *νοῦς*, heißt *πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος*; ihm ist der Logos über uns natürl. Zielpunkt, dem „himml.“ in uns der „göttl.“ über uns. In Umwandlung u. Wiedergeburt wird der himml. Einzelgeist dem göttl. Allgeist gleichkommen, seinen Mittler u. Lehrer einholen, ja überholen. Der Logos trägt die Züge des σοφός, τέλειος, ist Prophet u. Priester wie Moses, der καθαρώτατος νοῦς. Moses wird also allegorisch genommen u. damit zugleich in seiner Erfüllung gezeigt. „intellectus propheticus, quum divinis initiatus fuerit ac deifer. unitati similis est . . . Qui vero in unitatis naturam inhaeserit, in deum dicitur appropinquasse cognativa quadam familiaritate . . . transmutatur in divinum, ita ut fiat deo cognatus vereque divinus“ (in *Ex.* II 29). Der Vollkommene ist μεθύριος τῇ

ἀγενήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως, οὔτε θεὸς οὔτε ἄνθρωπος, wie der Logos οὔτε ἀγένητος ὡς θεὸς οὔτε γενητός ὡς ἡμεῖς ist. Der das Seiende Schauende ist wie der Logos Bild Gottes. Dies ist also eine Bezeichnung des Logos-Anthropos u. damit des καθαρὸς νοῦς, der höchsten Möglichkeit des Menschengeistes. Anthropos in diesem Sinne ist selbst göttl., aber nicht Gott; denn nur Gott ist absolut. Mit dem Logos = ε als Telos biegt Philon der Vergottung u. damit der Vernichtung aus. Der eine Gott wird von allem Göttlichen nur geschaut u. abgebildet. So hat in Philon der Gnostiker, für den die allegor. Methode das einzig „Systematische“ ist, den Philosophen des Abendlandes abgelöst. Der philon. Typ, „fern aller populären Superstition, ohne äußern Kult u. Ritual, ohne Orgie u. Magie“, „die sublimen Frömmigkeit eines einsamen Mysten“, gewinnt jenseits des jüd. Gesetzes, an dem aber als einziger Grundlage festgehalten wird, u. der griech. Weisheit sein neues Reich, das sich auch aus oriental. Material nicht erklären läßt; das neue Phänomen einer „philosoph. Mystik“ muß in sich erfaßt werden. Von Philon aus ist einerseits der Neuplatonismus, andererseits der christl. Alexandrinismus zu erforschen, wo er seine Hauptwirkung als gnost. Allegorist entfaltet.

Da das Buch, die einem kranken Leibe abgerungene Erstleistung des früh verstorb. Vf., dessen weitere, in dem Buch angekündigte Pläne nun leider nicht ausgeführt werden, nicht leicht geschrieben ist, haben wir uns hier bemüht, einige der leitenden Ideen ausführlicher wiederzugeben. Die weitere Forschung muß ergeben, was von seinen Aufstellungen haltbar ist. W. Völker, *Fortschritt u. Vollendung bei Ph. v. Al.* (1938) — worauf wir später ausführlich zurückkommen — lehnt S. 36 Anm. die Herleitung der alex. Theosophie aus „mysterienrelig. Wurzeln“ ab, findet aber bei W. gute method. Bemerkungen, die diese Annahme einschränken. Auf jeden Fall hat W. einen wertvollen Beitrag zur Theologie des Bildes geleistet, der sowohl für die Idee des Kultes an sich wie auch für die Vorgeschichte des altchristl. Kultes auszuwerten ist. [129]

Emil Orth, *Somnium Scipionis* (Quakenbrück 1935) gibt neben dem lat. Text eine Übers. ins Deutsche u. auch ins Griech., ferner Bemerkungen u. Untersuchungen u. ein Wörterverzeichnis. S. 56—60 werden christl. Parallelen zu Cicero aufgezählt, die aber wohl schärfer geschieden u. genauer dargelegt werden könnten. [130]

Ulr. Knoche, *Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens* (Philologus Supplementbd. XXVII 3. Leipzig 1935). An dem Einzelfall der *m. a.* zeigt diese treffl. Studie, wie die altröm. Wertgedanken durch die griech. Gedankenwelt umgeprägt wurden. Im alten Rom gab es eine Steigerung der Tugend des *a.*, also einer kriegerisch-polit. Tugend vorzugsweise der Nobilität, aus, die einen hohen Grad von *fortitudo* u. *patientia* darstellte. Seit dem 7. Jahrh. v. C. verband sich mit dem Ausdruck *m. a.* (zuerst im J. 63 bei Cicero) die Vorstellung einer selbständigen Adels- u. Römertugend, indem Männer wie Caesar u. Crassus als *m. a.* die peripatet. μεγαλοψυχία hinstellten, andererseits Cato u. a. den alten röm. Wertkanon mit der stoischen Lehre verbanden; man suchte demgemäß die *m. a.* entweder durch *clementia* (*misericordia*) oder durch tapfere *patientia* zu verwirklichen. Das Bild des μεγαλόψυχος wird in Rom vereinfacht u. monumentalisiert; auch die stoische μεγαλοψυχία wird allmählich entpolitisiert u. zur Tugend des theoret. Bios, die den Adel der Menschenwürde bestimmt. Am Ende der Entwicklung steht das Bild des großen, gütigen Herrschers oder das des geistigen Menschen. Damit ist der Übergang zur christl. Tugendlehre gegeben, die Vf. nicht mehr berücksichtigt. Jedoch können seine Untersuchungen ihr sehr dienlich sein. [131]

C. Bailey, *Religion in Virgil* (Oxford 1935). Das wohlgeordnete u. mit reichen Belegen in den Anm. versehene Buch prüft folgende Fragen: Magie, Weissagungen, Prophetien; die alte italische Religion (Gottheiten, Kulte, Formeln, Glaubensanschauungen); die Staatsreligion; die griech.-röm. Götter (solche mit röm., solche mit röm.

u. griech. u. solche mit heidn. Namen); oriental. Götter; kosmogon. Götter; Kaiserkult; das Fatum u. die Götter; die Toten u. das Jenseits. Die Kirche des MA begrüßte in Vergil einen Propheten Christi; Dante nahm ihn zum Führer im Jenseits. Diese Anerkennung des relig. Wertes des Dichters beruht sicher auf dem scheinbar messian. Charakter der 4. Ekloge u. der Beschreibung des Jenseits im 6. Buch der *Aeneis*; die ma. Menschen hatten das Gefühl, daß V., der Philosoph u. Dichter, indem er das Leben erforschte u. seine Mysterien zu erklären versuchte, etwas von jenen Geheimnissen entschleiert hat, denen das Christentum einen besonderen Wert beilegte. L. G. [132]

Ludw. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ* Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum I (Wien 1935), II (ebd. 1936). Es geht dem Vf. nicht so sehr um die histor. Vertreter als um den Typus des „Gottesmannes“: „er ist ein Mensch mit Menschenmaß überragenden Eigenschaften u. Fähigkeiten, Liebling der Götter u. eine Art Mittler zwischen der Gottheit u. den Menschen, zugleich ihr Ratgeber u. *κατορθωτής*, zu dem sie von fernher gezogen kommen“ (I 20). „Göttl.“ sind für das At Helden u. Könige, dann Herolde, Priester, Seher, Dichter, relig. Erwecker; fast alle Gm haben eine enge Beziehung zur apollin. oder dionys. Religion. Doch erst der Hellenismus schafft den Gm als festen Typus u. verbindet in ihm immer mehr den Propheten mit dem Philosophen. Im NT erscheint von Jesus aus in den Aposteln, Martyrern, Mönchen „ein neuer, in seinen formalen Grundzügen sehr ähnl., in seinem Wesen doch sehr verschiedener Persönlichkeitstypus“ (3). Ein 3. Kreis sind die großen relig. Lehrer des fernen Ostens. Sammlung u. Sichtung der Typologie des Gm hat Vf. sich zur Aufgabe gemacht; die Quellen gehören durchwegs der röm. Kaiserzeit an; gelegentlich werden Ausblicke auf die ma. Legende u. die byz. Hagiographie sowie auf Mythos u. Märcen gegeben. Ältestes Zeugnis für „Gm“ im eigentl. Sinne ist wohl Hesiod, *Erga* 727 ff. Durch Platon u. Aristoteles wird Gm ein fester, relig. bestimmter Begriff. Vf. schildert den Typus, indem er die Einzelzüge in 7 Gruppen zusammenfaßt: typ. Lebensschicksale, die typ. Persönlichkeit, Wissen u. Können, Lehre u. Wirken, Anhang u. Schule, Aufnahme bei der Umwelt, das Moment der Göttlichkeit. Wir können aus der reichbelegten Zusammenstellung hier nur für unsere Zwecke auf einige Punkte hinweisen, die mit dem Kult zusammenhängen: 62 ff. Fasten, himml. Speise; Kleidung; Sinn der Askese: Reinheit als Vorbereitung auf das Priesteramt u. den Exorzismus, zur Erlösung vom Leibe; durch Askese sich selbst zum Opfer bringen ist der vollkommenste Gottesdienst. In Gruppe 3 wird die Sophia als gottgegebenes u. wirksames Wissen genannt, Sophistes der Zauberer, Wundertäter; *δύναμις* u. *ἐξουσία* sind Kräfte des Gm, der auch Verborgenes sieht u. über Zeit u. Raum erhaben ist. Zu Gruppe 4: Die Lehre des Gm ist Offenbarung, wird daher vor den Außenstehenden geheimgehalten oder in Gleichnissen verhüllt. Der Gm ist oft Religionsstifter, fast immer Kultstifter u. Kulturneuerer, u. zw. unter unmittelbarer göttl. Leitung (119 f.). Nicht bezeichnend ist für den Gm der Titel *σωτήρ*, schon gar nicht in seiner Eigenschaft als „Heiler“. In Gruppe 5 wird u. a. das Gemeinschaftsleben der Pythagoreer beschrieben u. seine formelle Ähnlichkeit mit dem Mönchtum erwiesen; dasselbe gilt von der Frömmigkeit. Nach 7 ist der Gm in der Verehrung des Volkes u. nach eigener Aussage Gott oder Gottessohn u. wird als solcher beglaubigt. In der Schlußbetrachtung betont Vf. mit Recht, daß das Wesentliche u. Originale nicht in den Formen, sondern im Geiste u. in der Zielsetzung liegt. Das gilt z. B. von Paulus, wenn er seiner Auferstehungslehre u. seiner Sakramentenlehre „die gedankl. Formung u. das sprachl. Gewand hellenist. Mysterienreligionen leiht“; erst recht von Jesus, der seinen hellenist. Zeitgenossen als Gm erschien, für seine Bekenner *θεὸς ἐπιφανής* ist. — Der II. Bd. enthält Ausführungen u. Interpretationen, worin das spätantike Material zum Gm durch die Patriarchen u. Propheten der LXX ergänzt wird, ferner frühchristl. u. antike Zeugnisse ausführlicher besprochen werden. Aus diesen stets anregenden

Einzeluntersuchungen hebe ich hervor die Kennzeichnung des jüd. im Gegensatz zum hellenist. Gm. dann die wichtigen Beobachtungen zu Philon (29 ff.), 47 ff. die Rolle des Dionysos in den *Bakchen* des Euripides, 64 ff. Vergils 4. Ekloge usw. Gute Indices machen die überaus reichen Beobachtungen leicht zugänglich. [133]

J. M. de Navascués y de Juan, *Plomos romanos con inscripción mágica hallados en Córdoba* (Arch. esp. Arte y Arq. 10 [1934] 51—60). Drei *defixionum tabellae* des 1. Jh. v. od. n. Chr. Sehr interessant die erste durch ihre Formeln: *Dionisia Denatiai | ancilla rogat deibus, ego | rogo bono bono | deibus rogo oro bono | einfereis bono Salpina | rogo et bonis inferis ut dios quod fit deibus inferabus ut hoc quo sit | causa et ee quod votum | feci, ut solva rogo, | ut illam ducas rogo, | oro*. Salpina scheint eine bis jetzt unbekannte unterird. Göttin Spaniens zu sein. J. V. [134]

Hans Leisegang, *Die Gnosis*² (o. J.) (= Kröners Taschenausgabe 321. Die neue Aufl. des von uns Jb. 5 Nr. 255a empfohlenen ausgezeichneten Buches ist dadurch verbessert, daß das wichtige Kp. über das gnost. Denken verändert wurde; außerdem wurde die Beschreibung des Diagramms der Ophiten verbessert u. eine Anzahl Abb. beigelegt. Zu den Darlegungen über den gnost. Kult S. 28 ff. usw. vgl. jetzt auch unsere Beobachtungen oben S. 285 f. S. 75 f. ist *χόριον* mit *χωριον* verwechselt; statt „das Land Eden“ muß es heißen: „Eden aber die Embryohülle“. S. 180 ff. mußte die schon zuweilen verbesserte Übers. des Irenaios durch Klebba (die oft sehr nachlässig ist) noch weiter berichtigt werden. S. 183 oben scheint es mir heißen zu müssen: „Jesus, durch wessen Gnade . . .“. Ist der S. 281 erwähnte Brief wirklich von Hadrian? [135]

Ioa. Zwicker, *Fontes historiae religionis celticae* (Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos ed. Car. Clemen fasc. V pars I [Berlin 1934] pars II [Bonn 1935]). Nach der pers., ägypt., german. u. slav. Religion erhält hier die kelt. eine Sammlung aller auf sie bezügl. Zeugnisse aus den griech. u. lat. Schriftstellern bis ins MA. In diesem Falle sind auch ir. Stücke eingeschoben, z. B. in der Vita des hl. Patrick S. 139 ff. (mit engl. Übers.). Vf. hat mit unendl. Fleiß auch die entlegensten Zeugnisse aus ma. Texten zusammengesucht, u. diese werden dem Liturgieforscher wie das Ganze dem Religionsgeschichtler sehr willkommen sein. So ergeben sich u. a. wichtige Beobachtungen für das Zusammenfallen des christl. Pascha mit einem vorchristl. Feuerfest, wodurch wiederum die Feuerzeremonien des Karsamstags angeregt u. bereichert wurden (vgl. S. 147 ff., 160 f.). [136]

J. Domínguez Bordona, *Exlibris mozarabes* (Arch. esp. Arte Arq. [1935] 153—64 m. 16 Taf.). Eine Eigenheit der span. Hss. des 10.—11. Jh. sind die Labyrinth-Inschriften, die zuweilen eine ganze Seite in Anspruch nehmen u. den Namen des Besitzers oder den des Abschreibers mit einer frommen Formel geben; alles in sehr künstl. Ausführung. Vf. studiert 16 wertvolle Beispiele. Ein Vorläufer solcher Inschriften findet sich auf einer Marmortafel der Basilika von S. Juan de Pravia (Asturien): *Silo princeps fecit* von 774—83 (Hübner, n. 145). Vielleicht sind sie eine Erinnerung an die Labyrinth mit symbol. Bedeutung in einigen altchristl. Kirchen; vgl. DACL: *Labyrinthe*. J. V. [137]

Ferruccio Rizzatti, *Miti, leggende, diavolerie . . .* (Firenze 1935). Dieses populärwissenschaftlich-aufklärerische Buch, das gegen die „ignoranza“ (245) kämpft, Savonarola als angebl. Rebellen gegen die kirchl. Disziplin, Luther als Insurgenten gegen das Dogma u. Campanella als Aufständigen gegen die Tradition bezeichnet (91), findet es natürlich pikant, daß die Besessenheit, die doch mit Epilepsie, Hysterie u. dgl. identisch sei (205), in einem „immer noch gültigen“ (206) kirchl. Ritual behandelt wird. Bei einem tendenziösen *θαυμάζειν* ist quellenmäßige Akribie der beste Schutz gegen subjektive Deutungen. Insofern sind die Besessen-

heitskennzeichen bei Rizzatti verglichen mit denen des *Rituale Romanum* schon bedenklich:

Rizzatti (206)

Rituale (Regensburg 1925) 413

- | | |
|--|---|
| 1. Facoltà di conoscere i pensieri, anche non espressi dell' esorcista | |
| 2. Conoscenza da parte del posseduto di lingue straniere o già a lui ignote e facoltà di parlare | ignota lingua loqui pluribus verbis vel loquentem intelligere |
| 3. Conoscenza degli avvenimenti futuri | distantia et occulta patefacere |
| 4. Conoscenza di ciò che avviene in luoghi lontani | |
| 5. Esaltazione improvvisa delle facoltà intellettuali | |
| 6. Sviluppo di forze superiori all' età o al sesso della persona nella quale si manifestano | vires supra aetatis seu condicionis naturam ostendere |
| 7. Sospensione nell' aria del corpo del posseduto per tempo apprezzabile | |

H. H. [138]

Georg Koch, *Die bauerliche Seele. Eine Einführung in die religiöse Volkskunde* (Berlin o. J. [1935]). Dieses ganz prächtige u. sowohl durch seine schöne, kräftige Sprache wie durch seine Wesensschau ausgezeichnete Buch gibt uns einen tiefen u. wahren Einblick in die vom Christentum geformte Seele des deutschen Bauerntums, ja die bauerl. Seelenhaltung überhaupt. Denn Vf. beschränkt sich nicht darauf, Stoff zu sammeln u. zu sichten, sondern schenkt uns eine philosophisch-theologisch unterbaute bauerl. Volksseelenkunde, die überraschendes Licht auf das menschl. Seelenleben überhaupt u. insbes. in seiner Beziehung zur Religion wirft. Ausgangspunkt ist das evangel. Bauerntum, bei dem aber manche kathol. Züge festgestellt werden, u. zw. jenes alter Art, das, wie Vf. glaubt, heute nicht vor dem Ende, sondern in den Erschütterungen steht, die neues Leben ankündigen. Im Gegensatz zu der philolog. Forschung, die sich die Erkenntnis elementarer Gesetze in der Entwicklung des vorkulturellen, primitiven Seelenlebens zur Aufgabe gemacht hatte, will Vf. in engerer Nachfolge der Romantik „Gegenwartsvolkskunde“ treiben, die den volkhaften deutschen Menschen von heute in seinem geistig-seelischen Wesen verstehen will (im Sinne W. H. Riehls) u. neben dem positiven u. prakt. Inhalt auch einen philosop. enthält. Die relig. Volksk. umfaßt demnach im Sinne der Primitivenkunde die Elemente des relig. Bewußtseins, die dem Stadium des sog. primitiven Menschen entsprechen; im S. der Gegenwartsvolkskunde das relig. Bewußtsein in der Gegenwart, also vor allem auch den christl. Gehalt; im S. geschichtsphilosoph. Betrachtung die objektiven letzten Kräfte im Seelenleben der Menschheit. Die folg. Kp. schildern den Bauern als „Bürger zweier Welten“, der sowohl an der Urverbundenheit (mit Gott, Erde, Mitmensch) wie an der Differenzierung (Selbstbestimmung, Naturbeherrschung, Gesellschaft statt Gemeinschaft) teilhat, jedoch an dieser mit Maß; also in der Welt der Beharrung u. der der Bewegung zugleich steht. Vf. unterscheidet zwischen „primären“ Elementen der Geistigkeit, die ursprünglich u. jugendlich lebendig, ja geistig sind, wenn auch in anderer Formung als in unserer Kultur mit ihrem „log.“ Denken, u. „primitiven“, die nicht ein Erstes, sondern eher etwas Heruntergekommenes bedeuten, wie etwa den Aberglauben gegenüber dem uralten Gottesglauben. Der Bauer hat von beiden etwas. Der naive, ursprungsnahe Mensch, den das assoziative (träumende, subjektive) u. zugleich das schauende (objektive) Denken kennzeichnet, verwandelt sich durch den Sündenfall u. die damit gegebene Differenzierung, wobei ihm die Tiefen-

kraft des objektiven Schauens verlorengeht, in den „primitiven“ Menschen, der vor allem durch den Aberglauben bezeichnet wird (Zauberei, Hexenglaube; magisch-mechan. Weltst. ; Erstarrung); die Kirche hat sich bemüht, aus der primitiven Schale den primären Kern herauszulösen u. die abergläub. Bräuche, die sich mit dem Kirchenjahr verbinden, zu reinigen (vgl. Artur Bonus, *Aberglauben u. Volksreligion*). „Das Gefäß ist primitiv, ist, wenn man will, Aberglaube — wir sagen lieber: primitiver Volksglaube —, . . . die kostbare Füllung aber ist primär. Solch Gefäß zerschlagen kann daher heißen: kostbare Füllung verschütten u. vergeuden“ (S. 83). Als Gegenkräfte gegen die im folg. Kp. geschilderte Sachverbundenheit treten auf die (unreflektiert relig.) Heimatverbundenheit u. die bewußte Frömmigkeit: Kp. IX *Der Bauer als der Gottverbundene*. Das Urelement der bäuerl. Frömmigkeit ist das Beharren bei der 3fachen Ordnung des Bestehenden in seiner 3fachen Schichtung: als das Urgegebene, in der Seele Gegebene (primär), als das einfache, das in der Gewohnheit Gegebene (primitiv), als das in der Sache Gegebene (agrarisches), wobei das letzte, rationale Element ausschlaggebend ist. Die Bauernreligion ist der Mystik u. der städt. Persönlichkeit rel. entgegengesetzt. Schroffster Widerspruch zu ihr ist Nietzsche, d. h. der „verzweifelte Versuch des modernen Stadtmenschen, das Menschenleben auf das Selbstgefühl des Ich, d. h. auf den Pol der Differenzierung allein zu gründen, auf den Pol des Fortschrittes, der Weiter- u. Höherentwicklung; auf den Pol der endgültigen Losreißung von allen Urgegebenheiten, Urverbundenheiten („Gott ist tot“) u. des hemmungslosen Voransturmens in die endlosen Ebenen oder meinetwegen auch auf das steile Hochgebirge der völligen Einsamkeit des Individuums mit sich selbst. Sie bedeutet die restlose Entgottung u. vollkommene Humanisierung im differenzierten Ich . . . Der Nietzsche des Übermenschen ist der letzte Verzweiflungsschrei des einseitigen Kulturliberalismus des 19. Jh., des nur an Differenzierung gläubigen, restlos städtisch gewordenen Menschen“ (151 f.). Die bäuerl. Ordnungsreligion äußert sich als Gesetzmäßigkeit u. Zucht, als Sitte („Das Leben des Bauern alter Art, das des kath. allerdings mehr als das des evang., ist durchwirkt von dem plast. Gebilde der Sitte“ 158), als Rechtssinn, als Drang zur Einheit. Neben der Rationalität aber enthält sie auch eine Schicht vorrationaler Urverbundenheit; um aber das ganze Christentum darzustellen, bedürfte sie der Ergänzung durch die Bewegtheit der christl. „Persönlichkeit“, wozu an sich trotz der Gefahr, daß der Pol der Beharrung überwiege, die Möglichkeit vorhanden ist. Ihre letzte Prägung findet sie in der Person Christi. Kp. XII gibt eine *Geschichtl. Zusammenschau* des Werdens der b. S. aus ihren Wesenskräften heraus, u. Kp. XIII *Die Gegenwart* zeigt, wie heute neue Kräfte der Urverbundenheit aufbrechen, daneben aber die b. S. von der „Deutschgläubigkeit“, der Erbin der „grenzenlosen Ästhetisierung wie grenzenlosen Differenzierung des Menschenlebens“ nach dem Vorgange Nietzsches, die der b. S. völlig entgegengesetzt sind, bedroht wird. [139]

Ant. Stonner, *Die deutsche Volksseele im christlich-deutschen Volksbrauch*. Mit 31 Bildtafeln (München 1935). Das Buch, das wir Jb. 14 Nr. 434 schon kurz erwähnten, stellt sich in die Reihe der Jb. 14 Nr. 381 f. besprochen. pädagog. Quellenbücher für nationale Erziehung, „indem es gewissermaßen als letztes in dieser Reihe das Fortleben des german. u. deutschen Menschen in unserem Volksbrauchtum durch die Jahrh. hindurch bis zur Gegenwart aufzeigt“. Wenn wir auch eher wünschten, daß die immer lebendige Liturgie selbst wieder in den Mittelpunkt des christl. Lebens rückte (während doch das Brauchtum zum großen Teil nur künstlich wieder belebt werden könnte), so ist es doch verdienstlich, in den schönen Beschreibungen u. Bildern, die Vf. sammelt, auf den relig. Wert der Volkskunde hinzuweisen; was früher vielleicht einmal „heidnisch“ war u. daher von der Kirche bekämpft werden mußte, ist heute als Rest relig. Denkens erhaltenswert. Zum Ganzen vgl. den Aufsatz von A. Mayer-Pfannholz (Jb. 12 Nr. 149) u. desselben Bemerkungen Jb. 14 Nr. 434. [140]

Ed. Craß, Deutsches Brauchtum im Lebenslauf (1) u. *Deutsches Brauchtum im Jahreslauf* (2) (= Bilder z. dtsh. Vkskde. 1 u. 2 [Lpz. o. J.]). Der Hauptton der beiden Bändchen liegt auf den Bildern; von ihnen wie vom begleitenden Text ist ein Teil dem Werk von Ad. Spamer, *Dtsche. Vkskde.* (Lpz. 1934/5) entnommen. (1) teilt sich in *Kindheit u. Jugend, Hochzeit, Tod*; (2) in *Weihnachten u. Neujahr, Frühjahr u. Sommer, Ernte u. Herbst*. Daß beide Beziehungen zur christl. Lit. aufweisen, sowohl solche, die durch eine natürl. Verbindung der Riten gegeben sind, als solche, die gegenseitige Übernahmen bedeuten, liegt auf der Hand. Auseinandergehalten sind diese Beziehungen nicht immer in der wünschenswerten Schärfe, woran aber wohl zum großen Teil die Knappheit des gegebenen Raums schuld ist.

A. M. [141]

H. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. VI u. VII (Berlin 1934/5). Wie Jb. 14 Nr. 109 angekündigt, bringen wir in der übl. Weise einige Bemerkungen, vor allem vom liturg. u. kulturgeschichtl. Standpunkt aus, zu dem inzwischen vollendeten, volkswundlich so wertvollen u. umfassenden Lexikon. Es wird sich zeigen, daß gerade von dieser Seite her noch manches zu ergänzen ist, umgekehrt aber auch, daß von dem Wb. aus auch auf derartige Beziehungen reiches Licht fallen u. manche befruchtende Anregung ausgehen kann. — Zunächst also Bd. VI. Sp. 111 ff.: Hier hätte es sich verlohnt, auf die Darstellung des Meineidigen an manchen roman. Kirchenportalen usw. (z. B. Freisinger Domkrypta) einzugehen: ein Mann, der mit seinen beiden Händen die beiden Bartenden faßt; vgl. R. Wiebel, *Schottentor* (Augsburg o. J.) 43 f. u. ö.; auch unten Nr. 545. — 160 ff.: Zu den *Menschenopfern*, spez. bei den Germanen, ist die grundlegende Arbeit von Mogk mit Recht herangezogen. Die entscheidenden Tacitusstellen sind *Germ.* 9 u. 39, auch *Ann.* 13, 57; das *caeso homine* in c. 39 hat man bei der neueren Forschung über die Externsteine als nur symbol. Handlung zu fassen gesucht; dagegen die Jb. 14 Nr. 422 angezeigte Schrift. Wir verweisen nur noch auf die *Lex Fris.* (s. VIII): *Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare et in sabulo quod accessus maris opere solet, finduntur aures eius et castratur, et immolatur Diis, quorum templa violavit*. Wir haben also hier die Verbindung von Menschenopfer u. Todesstrafe; vgl. dazu L. Weiser-Aall, *Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit* (Arch. Rel.-Wiss. 30 [1933] 209 ff.); ferner L. A. Winterswyl, *Lit. Leben* 2 (1935) 37; jetzt auch den Kommentar zur *Germ.* von Rud. Much (1937) 122. — 232 ff., über die Verehrung des *hl. Michael*: Das Offertorium der Totenmesse wird erwähnt, ohne daß freilich die Frage berührt wird, wie M. in diesen Text hineinkommt! Vgl. Jb. 2 Nr. 220. Jb. 6 Nr. 206 und B. Opfermann in der Jb. 14 Nr. 407 angezeigten Veröff. S. 18 (*mitte archangelum s. Mich. ut ille dignetur illas redimere de regionibus tenebrarum et perducatur eas in sinum Abrahae in lucem sempiternam*). Der Artikel erwähnt auch nicht die Schrift von Renner (Jb. 8 Nr. 351); zur Psychostasie vgl. auch E. Wüst, *B. Bl. f. d. Gymn.* 65 (1929) 201 ff. Wenn es 235 heißt, daß in der Schweiz häufig Friedhofkapellen Mich. geweiht sind, so ist das eine grobe Mißkennung der Sachlage: wir kennen wohl in den meisten kath. Gegenden deutscher Zunge solche Michaelskirchen auf Friedhöfen; in Württemberg z. B. erscheint die erste derartige Kapelle nach G. Hoffmann (Jb. 12 Nr. 464) im J. 1122. — 616: Daß St. Nikolaus auch Patron der Müller (bei den Kroaten in Muraköz) ist, stellt ein *Novum* u. *Unicum* dar; K. Meisen (Jb. 11 Nr. 375) nennt dieses Patronat nicht. — 705: Zur *Mutternacht* an St. Lucia vgl. Jb. 13 Nr. 346. — 861 u. 901 muß es heißen Neumarkt statt Neumark; 864 „Lykien“, 864 „Tours“, 902 Rasenstücke statt Rosenst. — 1168: Zum Umwinden des Obstbaumes vgl. für Niederösterreich Fr. Gorski, *Baum und Quelle in ihrer Bedeutung für den niederöst. Volksglauben*, in: *Unsere Heimat*, Monatsblatt d. Ver. f. Ldskd. u. Heimatsch. in Nied.-Öst. u. Wien N. F. 7 (1934). Es fragt sich, ob sich hier nicht auch ein alter vergessener Zusammenhang mit dem

Hexenglauben offenbart; vgl. A. Mayer, *Erdmutter und Hexe* 33 f. — 1394: *Papstprophezeiungen*, vgl. dazu A. Mayer, *Ein Brief des Andr. Osiander* (Hist. Jb. der Görresgesellschaft 41 [1921] 281 ff.); die Vermischung u. Beeinflussung solcher Prophezeiungen durch biblisch-apokalypt. Vorstellungen zeigen die Studien von H. Grisar-Fr. Heege, *Luthers Kampfbilder* I. II. (Frbg. 1921/22). — 1400 ff. *Paradies*. Daß Walhall ein später Bestandteil der german. Religion ist, ist nicht gesagt; vgl. Rückert, Jb. 14 Nr. 379. — 1460 erscheinen die *Paradiesströme auf den Taufsteinen*; für sie wie für die Zusammenhänge zwischen Paradiesesbaum u. Kreuzesbaum muß jetzt generell auf R. Bauerreiß, *Arbor vitae* (1938) verwiesen werden, obgleich hier der Zusammenhang des ma. Symbols mit antik-oriental. Vorstellungen leider — dem Thema entsprechend — nicht hergestellt werden konnte. Daß der altkirchl. Weihehymnus (ursprünglich Prozessionshymnus zum Taufbrunnen) erwähnt wird, ist verdienstvoll; der Beginn lautet ursprünglich: *Urbs beata Hierusalem*, nicht umgestellt! — Das *Pferd* hat eine ausgedehnte Behandlung erfahren, auch als divinator. Wesen. Es spielt daher auch in einzelnen Hostienlegenden für die Auffindung des Heiligtums eine große Rolle (vgl. z. B. Schwanebeck Prov. Sachsen, bei R. Bauerreiß, *Pie Jesu* [1931] 55 u. a.). Jedoch ist sehr zu bemerken, daß ähnl. Züge (namentlich bei Gründungswundern) auch von anderen Tieren („weisende Tiere“), z. B. Kühen, berichtet werden; vgl. die Edignalegende u. a. 1655 ff. wird über *Pferdeheilige* gesprochen, unter denen 1658 auch St. Leonhard erscheint, ohne daß der geschichtl. Entwicklung dieses Patronats gedacht wird; wir haben im Jb. schon öfter darauf aufmerksam gemacht, vgl. auch unten Nr. 577. Auch 1681 ff. hätte bei den *Pferdeumritten* auf das unterschiedl. Alter der einzelnen hingewiesen werden müssen, da z. B. die Leonhardsumritte sehr jung sind. Zu dem Brauch, die Kirchentüre einen Spalt offen zu lassen, damit die Monstranz heraussehen oder die Pferde sie sehen können, vgl. Jb. 13 S. 408 und jetzt A. Mayer, *Die heilbringende Schau in Sitte und Kult* (Festschr. f. Ild. Herwegen 1938) 260. — 1683 f. *Pferdeweihe*. Das Werk von Hindringer (Jb. 12 Nr. 516) wird am Schluß noch erwähnt; es hätte aber an sehr vielen Stellen aller über die religiös-kult. Bedeutung des Pferdes handelnden Artikel herangezogen werden müssen.

Zu Bd. VII (1935): 21 „Phyllomantie“; es ist vielfach (nicht ausschließlich) ein Zusammenhang mit einem älteren Erdkult erkennbar, ganz deutlich bei Dodona: vgl. darüber schon einige Bemerkungen beim alten trefflichen E. v. Lasaulx, *Das pelagische Orakel des Zeus von Dodona* (Wzbg. 1840), zuletzt A. Mayer, *Erdmutter u. Hexe* (1936) 13, 41. — 22 werden auch ganz richtig die prophet. Bäume erwähnt; vgl. die letztgen. Studie 32. — 25 ff. „Pilatus“; vgl. E. v. Dobschütz, *Christusbilder* I (T. U. 18) a. v. St. und die in der Jb. 1 Nr. 365 Anm. 4 angezeigten Diss. über Konrad v. Mure (1916) 48 f. angegebene Literatur, in der auch die volkskundlich-legendären Züge zur Geltung kommen. — 507: Über die zauber. u. vor allem die mant. Kraft des Rasens, dessen enge Beziehungen zur Erde gerade hier näher erläutert u. durchgeführt hätten werden sollen, vgl. A. Mayer-Pfannholz, *Der Brauch am Nonnosusgrab in der Freis. Domkrypta* (= Kl. Veröff. d. Hist. Ver. Freis. 3 [1937] 21 u. 31). — 553 ff.: Zum kult. Gehalt des Rechtslebens vgl. jetzt J. Vincke, *Volkstum u. Recht aus kirchenrechtl. u. volkskundl. Sicht* (= Forsch. z. Volkskde. hg. v. Gg. Schreiber, H. 28 [Düsseld. o. J.]), wo auch für diese Erscheinungen ungeheures Material zusammengetragen ist. — 576 f.: Wenn bei der Taufe nicht geredet werden soll, so hängt dies mit dem kultisch weitverbreiteten *silentium mysticum* zusammen; vgl. darüber einstweilen O. Casel OSB, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 16, 2 [1919]) u. d. ers., *Die Lit. als Mysterienfeier* (Ecl. or. 9 [1922]) 139 ff. — 690: Richildis (gest. 1100 in Hohenwart): Man sammelte Erde aus ihrer Gruft u. wirft sie zum Schutz gegen Hagel u. Blitz auf Äcker u. Häuser; der Zusammenhang der Erde mit dem Wetterzauber ist damit gegeben; vgl. *Erdmutter u. Hexe* 46 f. — 727 ff.: *Ritual-*

mord: Der Zusammenhang mit den Hostienlegenden u. Blutwundern ist merkwürdigerweise nur einmal erwähnt (1509); auf R. Bauerreiß, *Pie Jesu* (1931) ist nirgends Bezug genommen. Auch P. Browe SJ, *Die euchar. Wunder des MA* (Breslau 1938) legt noch zu wenig Gewicht darauf. — 786 *Rosenkranz*: Ein stärkeres Eingehen auf Entstehung u. Geschichte wäre erwünscht gewesen. — 797: *rot* als Farbe der Venus (dazu auch der Art. *Rosen*): vgl. H. Vjschr 28 (1933) 405 f. Ferner die Häufung bei Dracontius, *Rom.* X, 156 ff.:

*quattuor interea niveas adstare columbas
Cypris amoena iubet: roseis frenantur habenis,
candida puniceis subduntur colla rosetis
(nam iuga sunt compacta rosis) . . .*

Weiterhin in der Reueklage der Maria Magdalena im Alsfelder Passionsspiel (hg. v. R. Froning, *Drama d. MA* [1891]) V. 1996/8: *owe rosenkrenecz . . .*, dazu A. Brinkmann Jb. 12 Nr. 515 S. 45; im Benedikt. Passionsspiel (Froning S. 284 ff.): *gip die varwe mir / diu min wengel roete*; vgl. H. Hoffmann Jb. 13 Nr. 377 S. 49. Die *rosae Veneris* erscheinen auch noch in einem Epigramm von Ariost (vgl. *Inventari dei manoscritti delle Bibl. d'Italia* LIV [Ferrara] [1933] 9). — 854: Zu Rupert, Rupprecht vgl. auch die notwendigen Ausführungen u. Deutungen von Meisen (Jb. 11 Nr. 375) Index 549. — 898: „Salz“ bei der Taufe; vgl. Jb. 4 Nr. 126, 184 u. 447. — 999 (Scham): Vgl. G. Vorwahl, *Ein apotrop. Kriegsbrauch* (Arch. f. Rel. Wiss. 30 [1933] 395/7); er bringt die Erzählung Plutarchs über die Frauen der Perser, die den Wankenden *sublata veste die obscena corporis ostendunt rogantes num in uteros matrum vel uxorum vellent refugere* u. dazu stimmende Parallelen; eine Ergänzung u. andere Deutung bei P. Sartori, *Ein apotrop. Kriegsbrauch* (ebd. 32 [1935] 191 f.) u. R. Much (1937) 114 zu Tac., *Germ.* 8, 2. — 1308 („Schuh“): Wenn im Kampfe ein Fuß unbeschuht bleiben muß, so spielt hier die mag. Kraft der Erde herein; das Barfußgehen der Seller, die heilzauber. Berührung der Erde mit nackten Füßen, der Durchschlüpfbrauch durch ein Erdloch usw. gehören in die gleiche Sphäre. — 1355: *Schuhwerfen*: Auf das Abgewendetsein beim Werfen hätte noch ein Ton gelegt werden können; es handelt sich dabei ja um die verbotene Schau des Sakralen; vgl. Jb. 11 Nr. 121. — 1428: Das Herumtragen eines Fuchses mit abgeschlagenem Schwanz deutet auf den F. als Dämon (Korndämon); über das Dämonische des Fuchses vgl. R. Riegler, *Tabunamen des Fuchses* (Arch. Rom. 17 [1933] 405 ff.). A. M. [142]

Edmund Schneeweis, Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten (Celje 1935). Vf., bekannt durch seine Arbeiten über das slav. Brauchtum, hat einen 6j. Aufenthalt in Jugoslawien dazu benutzt, das dortige Volksleben genau zu studieren u. damit das Buch von F. S. Krauß, *Volksglaube u. relig. Brauch der Südslaven* (Münster 1890) zu ersetzen. Unter den Titeln *Der volkstüml. Glaube, Die volkstüml. Sitte* hat er ein wohlgeordnetes u. überaus reiches Material zusammengestellt u. es durch sprachl. Beobachtungen u. vergleichende Bemerkungen zu deuten versucht. Da in Jugoslawien 3 Kulte, der Islam, die Orthodoxie u. der Katholizismus, nebeneinander bestehen, da ferner der Einfluß der Antike, der umwohnenden Völker u. der Kirche auf den slav.-heidn. Grundstock des Volksglaubens deutlich erkennbar sind, so ergeben sich sehr wertvolle Erkenntnisse für das Wesen des Volksglaubens, seine Entwicklung u. Verbreitung u., was uns hier besonders interessiert, für die gegenseitige Beziehung von relig. u. kirchl. Kult u. primitiver Schicht, die übrigens auch ihrerseits den Kult nicht selten befruchtete. Es ist nicht möglich, hier die Unsumme der vom Vf. gesammelten Beobachtungen auch nur aufzuzählen; ich mache nur bes. aufmerksam auf S. 34 f. *Personifikationen von Zeiten u. Festen*, wodurch z. B. der Freitag zur *Sveta Petka* u. diese zur Mutter der *Sv. Nedeljka* (Sonntag) wird; ihr sind in Serbien 12 Kirchen geweiht; sie heißt auch

Paraskeva, was auch der Name der griech. Martyrin Paraskeve (28. X.) ist. 45: Namen- u. Abwehrzauber, Lustration, *Sator*-Formel. 50 f. werden die einzelnen Elemente der slav.-heidn. Schicht, dem Einfluß der Antike, des Christentums u. der Nachbarvölker zugewiesen. Im II. Teil kommen in den Abschnitten A *Die Hauptstufen des Menschendaseins* u. B *Im Kreislauf des Jahres* die das Leben begleitenden Sakramente u. die Feste des Kirchenjahres ausgiebig zur Sprache. Überall offenbaren sich höchst interessante Beziehungen u. Begegnungen. 64 f. über die Taufe eines toten Kindes. 67 ff. über die Taufe überhaupt (vgl. 81). 83—5 Verlobung. 91 Brautbad. 91 ff. Trauungsriten; 96 rotes Kleid der Braut (apotropäisch); 111 erster Kirchgang nach der Hochzeit lustrativ. 113 f. Rückgehen mancher Hochzeitsbräuche in indogerman. Zeit (daß in Byzanz die Ehe bis auf Justinian eine „vollkommen weltl. Sache“ gewesen sei, ist wohl ein Mißverständnis, insofern als man bis in die spätere Zeit auch klandestine Ehen anerkannte; diese galten aber doch als Sakrament). 116 ff. Totenbräuche: die Seele umschwebt 40 Tage das Haus; Michael als Seelenführer; 126 Weiß als Totenfarbe; 133 Totenhochzeit; 134 ff. Totenmahl u. Totenfeste. Auf die oft recht schönen Bräuche zu den Festen können wir leider nur noch kurz hinweisen. Das wertvolle Buch wird ein Nachschlagewerk für Volkskundler u. Liturgieforscher werden. [143]

Folklore y costumbres de España, veröff. unter Leitung von F. Carreras y Candi (Barcelona 1931—33). Die 3 schweren Bände mit reicher Illustration stellen eine systemat. Sammlung der wichtigsten volkskundl. Themen dar, wobei sich verschiedene Spezialisten in die Monographien teilen. Für unser Jb. sind bes. wichtig: Die Volkskunde in der Literatur, d. h. bei allen span. Autoren vom 15.—19. Jh.; ferner: Die iber. Mythologie, von M. Cana1 (I 167—290), worin der Volksglaube von *las hadas* (Fee), *los duendes* (Poltergeist), *la bruja* u. *el brujo* (Hexe, Zauber) besprochen wird; V. Serra Boldú, *Los costumbres religiosos* (III 505—62): 1. Der Kult Gottes: Geburt des Herrn, Hl. Woche, Hl. Kreuz, Fronleichnam, Herz Jesu; 2. Kult der hl. Jungfrau; 3. Kult der Heiligen. In einigen Kp. hätte man lieber eine straffere u. systematischere Darstellung; aber die guten Indices helfen aus. J. V. [144]

F. Reaño Osana, *Monografía histórica de la villa y del Castillo de Portezuelo* (Rev. Centro Est. extrem. 8 [1934] 321—68. 8 Tafeln) enthält eine wichtige Mitteilung über die relig. Volksfeste. Am Vorabend des Festes der Martyrer Fabian u. Sebastian zündet man auf dem Kirchenplatz ein großes Feuer an. Ist dieses erloschen, so zieht man in die reich erleuchtete Kirche, wo Liebhaber von Dichtern vor den Bildern der Heiligen improvisierte oder vorbereitete *coplas* zu Ehren der Heiligen vortragen, die gewöhnlich über Wohltaten der Heiligen sprechen; die am besten gelungenen *coplas* werden wiederholt u. gesungen. Am anderen Tage trägt man in Prozession die Bilder herum, die in allen Häusern der kleinen Stadt einkehren müssen, um Geschenke aller Art zu empfangen (Würste, Geflügel usw.). Tänze schließen das Fest ab. Eine ähnl. Feier findet statt am 1. Sonntag des September zu Ehren der Rosenkranzkönigin; sie heißt *fiesta del Ofertorio*, weil die Geschenke auf dem Stadtplatz dem Bilde der hl. Jungfrau dargebracht werden, wobei man tanzt u. bei jedem Tanz ein Geschenk darbringt. J. V. [145]

A. Griera. *Tresor de la Llengua, de les Tradicions i de la Cultura popular de Catalunya* (Barcelona 1935/36; 5 Bde.: A—Enfar). Diese Sammlung, die 12 Bde. umfassen soll, ist geordnet wie ein alphabet. Wörterbuch u. enthält viele Belehrungen über Bräuche, Volkskunde usw. mit Abb. u. alten u. neueren Texten. Für den Liturgiker sind bes. zu beachten die Artikel *Advent*, *Candelera* usw., ferner solche über die Sakramente u. Sakramentalien: *casament* (Ehe), *bateig* (Taufe) usw. Bes. zahlreich sind die Mitteilungen über außerliturg. Feste u. Bräuche, an denen Katalonien so reich ist. J. V. [146]

R. Violant i Simorra, *Festes tradicionals del Pallars* (Butll. Centre excurs. Catalunya 44 [1934] 279—81; 386—91). Volkskundl. Notizen über relig. Feste: St. Katharina, Weihnachte, St. Antonius, Lichtmeß, Mariä Verkündigung, Petrus Martyr, Heilig Kreuz, Mariä Geburt, Unschuldige Kinder. J. V. [147]

V. Risco, *Notas en col do culto do lume na Galiza* (Homenagem Martins Sarmiento [Guimarães 1934] 342—51). Der Kult des Feuers war in Mittel- u. Westeuropa seit der neolith. Periode sehr verbreitet u. lebt, wie es scheint, noch heute im span. Galicien fort. Zu den vom Vf. angeführten Äußerungen dieses Kultes vgl. das *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*. Das Feuer gilt als ein Lebewesen. Man darf weder Brot noch Eier in das Feuer werfen u. vor allem nicht hineinspucken. Es ist von himml. Ursprung; die Seelen der Verstorbenen der Familie kommen nachts, um sich am Herd zu wärmen. Man bringt dem Herd Opfer dar: Fett, neues Brot, zuweilen Blumen. Öffentlicher Kult ist das große Feuer am Johannestag u. am Vorabend des Festes des Patrons einer jeden Stadt; am Ende des April läuft man durch die Felder mit Fackeln u. unter Gesang. Das Feuer hat die Kraft, zu heilen, gegen Sturm u. Krankheiten zu schützen usw. J. V. [148]

J. C. Martínez Gómez, *Il libro del P. Getino sobre los que se salvan y las penas eternas* (Razón y Fe 107 [1935] 290—323). P. Getino OP veröffentlichte 1934 ein Buch: *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas*, das in Spanien lebhaft Streitigkeiten hervorrief. Für uns wichtig ist nur, daß er sich u. a. auf die *Missa pro quo dubitatur* einiger alten Meßbücher berief. Gómez lehnt das Buch ab. J. V. [149]

I. G., *Folklore comarcal* (Butll. Centre excurs. Bages 29 [1933]—30 [1934]). Unter den verschiedenen Texten steht ein Gebet zum hl. Pankrätius, um Arbeit zu erbitten, ferner eine Beschwörung gegen die Feinde u. einige Gebete, um Heilung zu erlangen. J. V. [150]

Oskar Loorits, *Das mißhandelte und sich rächende Feuer I* (Eesti Rahvalaule Arhiivi Toimetused [Comm. Archivi Traditionum popularium Estoniae] 1 [Tartu 1935]) sammelt mit größter Sorgfalt zahlreiches Material über sein Thema aus den Sagen aller Völker von der Ostsee bis zum Schwarzen Meer u. durch ganz Sibirien. Bei der Wichtigkeit des Feuers für die Bewohner des kalten Sib. sucht er den Ursprung der Wundersage in diesen Gegenden; im Baltikum hätten sich nur noch späte Reste des alten Feuerkultus erhalten. Hier ist die betr. Sage dann aber auch unter den Einfluß des christl. Kultus (kath.-poln. oder byz.-orthod.?) gekommen, wie manche Züge deutlich ausweisen. In der Tat spielt das Feuer auch bei christl. Benediktionen (vgl. Karsamstag!) eine mächtige Rolle; wir haben auch hier den Übergang von dem „heiligen“ zum „geheiligten“ Gegenstand, der sich in manchen der angeführten Sagen auch durch das immer wiederkehrende Motiv der Bekreuzung des Herdfeuers ausprägt. Schließlich ist auch für die christl. Kultgeschichte als Parallele noch wichtig die hier gleichfalls oft auftretende Betonung des reinen Wassers, mit dem allein man das heilige Feuer löschen dürfe (vgl. S. 5, 38 u. ö.). A. M. [151]

Oskar Loorits, *Pharaos Heer in der Volksüberlieferung I* (ebd.) 3 [Tartu 1935] bringt die Überlieferung vom Fortleben des untergegangenen Heeres des Pharaos (als Seehunde, halbmenschl. Meerwesen, Seejungfrauen, Zigeuner) in den Varianten aller Völker von der Ostsee gegen Osten u. Süden, wobei die Frage laut wird, ob der Ursprung nicht im byz.-orient. Kulturkreis zu suchen ist. Im einzelnen vermag uns das interessante Problem für die Liturgiegesch. weniger zu bieten, dagegen ist die Arbeit methodologisch sehr instruktiv. Außerdem können wir hinweisen auf S. 44 f., 130 ff. (verwandelte Pharaonen = Melusina), wo das Motiv der Sehfurcht vor den Dämonischen auftritt (vgl. Jb. 11 Nr. 121), u. auf die Erlösung der Verwandelten am Jüngsten Tag (64 ff.), die in das Refrigerium damnatorum hereinspielt (vgl.

Jb. 6 Nr. 390). — S. 14 heißt es sogar in einer finnisch-schwed. Sage, daß die in Seehunde verwandelten „Pharaonen“ „Messen singen“. A. M. [152]

Walter Anderson, *Zu Albert Wesselski's Angriffen auf die finnische folkloristische Forschungsmethode* (ebd. 4 [Tartu 1933]). Eine methodologisch sehr interessante Auseinandersetzung, die sich zunächst zwar mit den Volkserzählungen (Märchen) befaßt, aber auch für andere Züge, z. B. die volksrelig. Überlieferung, von großer Bedeutung sein kann. Gerade diese volksrelig. Überlieferung könnte u. E. die These u. Methode A.s gegenüber seinem Partner wesentlich stützen. A. M. [153]

Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult.

Von Lorenz Dürr †.

(Da unser hochverehrter Mitarbeiter am 26. II. 1939 uns durch einen plötzlichen Tod entrissen wurde, konnte dieser Bericht nicht mehr von ihm selbst durchgesehen werden; die Korrektur führte der Herausgeber durch.)

1. Alter Orient.

W. Wolf, *Individuum und Gemeinschaft in der ägyptischen Kultur* (Glückstadt 1935). Legt das Verhältnis zwischen beiden an den Gebieten der Kunst u. des Religiösen dar. „Die eigentlich formende Kraft ist (hier) aus der Gemeinschaft geflossen, während dem Individuum nur eine auflösende, ja man darf sagen, zersetzende Wirkung beschieden war“ (23). Und zwar ist dieses „Herausdrängen des Einzelmenschen aus seinen Bindungen erst in einer Epoche erfolgt (Neues Reich!), die wir nicht mehr als die eigentlich schöpferische des Ägyptertums anzusehen vermögen“ (S. 7). In der Kunst offenbart sich „dieses überindividuelle Gemeinschafts-schaffen“ in der Art des Sehens (vollkommenes Fehlen der Perspektive), in der Anonymität des Schöpfers. „Ein ägypt. Kunstwerk wird nicht von einem 'Schöpfer' geschaffen, sondern durch einen 'Vermittler' 'vollzogen'“ (S. 9). Die Künstlerpersönlichkeit bleibt im Werk verborgen, das ganze Schaffen ist „Tradition“, sowohl in der Zeichenweise, in der Bildordnung wie in der Farbengebung. Auf relig. Gebiete „ist vor allem das Nichtvorhandensein des Erlösungsgedankens der Beweis dafür, daß das selbstbestimmte Individuum nicht vorhanden war“ (S. 16 ff.). „Nirgends klingt nur leise jene Frage an, die uns geradezu das Kriterium für wahre Frömmigkeit zu sein scheint: die Frage nach der Sünde u. Erlösung. Das Problem Sünde — Sühne u. Erlösung existiert für den ägypt. Menschen nicht“ (17). Hier „ringt eben nicht das selbstbestimmte, frei handelnde Ich mit Gott, sondern es sucht ein Volk als Ganzes, vertreten durch den göttl. König, die Verbindung mit der Gottheit“ (19). Erst gegen Ende des Mittl. Reiches ist diese Einheit der Lebensformen gesprengt, neben der Staatsreligion entwickelt sich eine ganz einfache Volksreligion, als deren Zeugnis uns jetzt Stimmen eines echten persönl. Sündengefühls entgegenschlagen. Das beste Beispiel dieser neuen Situation ist Amenophis' IV. Bruch mit der Tradition. Die Gründe für dieses besondere Verhältnis sieht Vf. in der formenden Kraft des Bodens mit seinen bestimmten, regelmäßig wiederkehrenden Erscheinungen u. der festen Bindung des ägypt. Menschen an ihn. Hinsichtlich der Einwirkung des Blutes bedürfe es bei der bisherigen Unsicherheit betr. die Komponenten des ägypt. Volkes als einer Mischrasse noch sehr der Zurückhaltung. In dem Buche ist vieles richtig

gesehen. Vom Standpunkt der Liturgiegesch. interessieren bes. die relig. Durchblicke. Aber das Werturteil über die spätere Zeit (Ende des Mittl. u. Zeit des N. Reiches) als unerschöpferischer Epochen, infolge der Loslösung des Einzelmenschen aus den bisherigen Bindungen, ist sehr problematisch u. beruht auf einseitiger Geschichtsbetrachtung. [154]

G. van der Leeuw, *Refrigerium* (*Mnemosyne*. Bibliotheca Classica Batava. Series tertia. Vol. tert. [1935/36] 125—48). Ausgehend von dem *refrigerium* in der Liturgie (Totenoffizium) bespricht Vf. zunächst die Stellen über *r.* in der altchristl. Literatur, in der Vulg. u. den Apokrypha, z. T. parallel mit A. M. Schneider, *Refrigerium* [s. Jb. 8 Nr. 202]. Dann *r.* als Bezeichnung für das Totenmahl, das am Sterbetag der Toten (*natale*) auf deren Gräbern eingenommen wurde (*parentalia*), u. die Bezugnahme darauf bei den Vätern (Ambr., Aug.) bzw. dessen Ersatz durch das christl. Totenmahl. Es folgen die Stellen über die Verbindung des Jenseits mit dem *r.*, d. i. „kaltes Wasser trinken“ bes. in der hellenist. Antike (s. dazu jetzt Dölger, *Antike u. Christent.* 5 [1936] 153 ff.), nochmals über *r.* = Totenmahl (S. 130—3), über „das kalte Wasser (134 f.) u. „die Mahlzeit“ (135 f.), über das „Purgatorium“ u. die „Erquickung im Fegfeuer“ (137—40); dann die Vorstellungen vom „Lebenswasser“ u. Nilwasser = Lebenswasser in Ägypten (140 f. bzw. 141 f.; s. dazu jetzt wieder Dölger a. a. O.), die parallelen Gedanken von der „Göttin im Baum“ u. der „hl. Sykomore“, welche den Müden in der Wüste bzw. den Toten als Wegzehr für die Jenseitsreise Wasser spenden (142—4); schließlich der ganze Komplex um das ägypt. Wort *kbḥ* = kühl sein, abkühlen, kühles Wasser, u. *kbḥ* als dem Ort, aus dem das kühle Wasser kommt bzw. dem Jenseits selbst. So bekommt tatsächlich der ganze Glaube an das „lebenspendende Wasser“ seinen Ausgangspunkt in der ägypt. Gedankenwelt, ja in der ägypt. Vorgeschichte. [155]

A. Varille, *Trois nouveaux chants de harpistes* (Bull. de l'Institut français d'Archéol. Orientale 35 [1935] 153—60). Enthält 3 neue Lieder der interessanten Gattung, wie sie der Harfner beim Mahle anlässlich der Beisetzung eines Verstorbenen („Leichenschmaus“) bzw. bei den Totengedächtnisfeiern den Gästen vortrug. Sie behandelten die Vergänglichkeit des Irdischen mit Aufforderung z. Lebensgenuß oder das Glück des Verstorbenen (s. A. Erman, *Literatur d. Ägypter* [1923] 314—7). 3 solcher Texte mit dem Lobpreis des Glückes des Jenseits sind hier publiziert u. besprochen. Stimmen, wie die bisher bekannten, aus theban. Gräbern (Nr. 158, 178 u. 331) u. gehören der Ramessidenzeit (19. D.) an. [156]

Irena Lexová, *Ancient Egyptian Dances* (Prag 1935). Vf. ist die Tochter des Prager Ägyptologen F. Lexa, in dessen Seminar die Arbeit entstand. In der Einleitung wird die der Vf. bekannte Literatur über den altägypt. Tanz zusammengefaßt. Es folgen kurze Bemerkungen über die ägypt. Zeichenweise, soweit sie für das Verständnis der 78 angefügten Tafeln (Zeichnungen) notwendig sind. Die Darstellungen sind großen Zusammenhängen entnommen, eine Gefahr für die Deutung. Diese geschieht dann auch in einer durchaus subjektiven Form u. führt zu folg. Klassifikation: 1. reiner Bewegungstanz, 2. gymnast. T., 3. nachahmender T., 4. Paart., 5. Gruppent., 6. dramat. T., 7. lyr. T., 8. grotesker T., 9. Totentanz u. 10. relig. T. Den Liturgiker interessieren hauptsächlich die zu Ehren der Hathor in Dendera erwähnte. Es folgen einige Kp. über Körperbewegungen beim T. u. über die Bekleidung der männl. u. weibl. Tanzenden. Mit einer Literaturangabe schließt die Studie. Das Buch ist allgemeinverständlich gehalten; als einführende Arbeit erfüllt es so durchaus seinen Zweck. M. Cr. [157]

W. Andrae, *Die jüngeren Ischtar-Tempel in Assur* (= 58. wiss. Veröff. d. Deutschen Or.-Ges.; Leipzig 1935). Sehr wichtige Publikation, bes. wegen unseres Wissens um den Sakralbau der alten Zweistromlande überhaupt. Vf. geht denn auch bes. auf die Grundfragen nach dem Wesen des babylon. u. assyr. Kultbaues ein. Es hat sich jetzt herausgestellt, daß die frühere Formel, daß das babyl. Gotteshaus im Kern ein Breit- oder Querhaus, das assyr. ein Langhaus sei, u. daß beide aus dem doppeltürmigen Festungstor entstanden seien, nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Ursprünglich ist in Assur der „längsgerichtete Breitraum“, u. schon seit 1800 stehen im assyr. Tempelbau Breithaus und Langhaus als Formen des Kultraumes nebeneinander. Dabei ist der sumer.-babyl. Tempel seinem Wesen nach ein Tor, während der ass. nach Andrae auf das Wohnhaus u. zw. das dort beheimatete Herdhaus zurückgehe. Der Torgestalt liege der Gedanke des Ein- u. Austretens der Gottheit, also der Epiphanie des Gottes, zugrunde, dagegen gilt in Assur der Gott als in seinem Tempel wohnend u. sitzt als Hausherr an der Herdstelle. Auch das Verhältnis zum Hofe ist bei beiden Völkern verschieden: Im bab. Tempel ist der Hof das Primäre, der Tempel wird von diesem umfaßt; in Ass. dagegen ist der Hof sekundär u. dem T. vorgelegt, sofern er überhaupt vorhanden ist. Auch eine Menge von Einzelfunden wird besprochen, wobei zahlreiche Abb. im Text u. auf Tafeln den Text beleuchten. Bes. wichtig ist die Erklärung der früher als Altäre gefaßten steinernen Gebilde, die auf einer gestuften Basis stehen u. an der Oberfläche von 2 polsterähnlichen, über die Seitenflächen vortretenden Erhöhungen überragt werden, als Symbolsockel. A. glaubt, daß diese Sockel mit den Symbolen anderer Götter als derer, denen der Tempel gehörte, an den Wänden aufgestellt waren. Ausf. Besprechung von O. Reuther in der *Oriental. Lit.-Ztg.* 1937 Sp. 163—70. [158]

K. Bittel, 2. *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Boghazköi 1934* (Mitt. d. Dts. Orient.-Ges. z. Berlin Nr. 73 [März 1935] 13 ff.). Unter den zahlreichen Terrakotten, welche bei den erneuten Ausgrabungen in der Hauptstadt des Hethiterreiches gefunden wurden, sind für die Gesch. der Frömmigkeit einige kleine Stücke hervorzuheben, die menschliche Füße bzw. Stiefel darstellen (s. Abb. 14 f. S. 24). Während die Bruchfläche von Abb. 14 es offen läßt, ob es sich nicht um den Fuß eines Gefäßes handelt, ist das vollständig erhaltene 2. Stück, das ganz deutlich einen Schnabelschuh zeigt, wie er von den Hethitern wirklich getragen worden ist, „höchstwahrscheinlich als Votivgabe aufzufassen, die etwa im Tempel niedergelegt werden sollte“ (S. 24). — Auch in dem jüngeren Ischtartempel von Assur haben sich bei den Ausgrabungen unter den Weihgaben unter anderem Anhänger menschl. Gliedmaßen gefunden, welche wohl ebenso als Votivgaben zu deuten sein dürften (s. W. Andrae, ebd. Mitt. d. D. Orient.-Ges. Nr. 73 S. 9). [159]

2. Zur Hl. Schrift im allg. einschließlich der Fragen zur Vulgata.

Joh. Hempel, *Luther u. das A.T.* (Die Christus bekennende Reichskirche Heft 4; Bremen 1935). Für L. ist das AT 1. partikulares Gotteswort, Gotteswort also in bestimmtem geschichtl. Leben u. bestimmten Stunden an ein bestimmtes Volk. Auch das Gesetz ist für L. wahrhaft u. wirklich Gotteswort im ganz strengen Sinn. Was im Gesetz geschrieben steht, sind Gottes Befehle, was hier gefordert wird, ist Gottes Wille (S. 2). Aber als solches partikulares Gesetz hat es „für uns Deutsche als Nichtangehörige jenes Volkes u. als Christen in ganz anderer, u. zwar gottgewollt anderer Lage nach Gottes Willen seine verbindliche Kraft verloren“, besser: „es hat sie für uns Heiden u. Christen nie besessen“ (6 f.; ebenso 2). — 2. hat das AT für L. paradigmatisch. Bedeutung als Beispiel des Handelns Gottes und des frommen Lebens der Väter. Nicht: „es ist das Paradigma, denn wir stehen vor der Tatsache, daß

L. von der Exklusivität göttl. Handelns nur in Isr. u. damit von der exklusiven Bedeutung des AT als des einzigen Zeugnisses für Gottes Handeln in der Geschichte der Welt u. der Völker nichts weiß“. Vielmehr „bekennt er sich auch zu dem Gotteshandeln in der Weltgeschichte als solcher“ (7). So ist das AT nicht das einzige Paradigma des Handelns Gottes u. des frommen Lebens der Väter, aber es hat für L. paradigm. Bedeutung als das vornehmste Beispiel des göttl. Waltens“ (S. 9). Vor allem enthält es die „schönen Exempel des Glaubens“, deren bes. 3 sich für die Fragen unserer Tage als fruchtbar erweisen: Einmal zeigt das AT an seinen Erzählungen, was es um den Gehorsam ist. Daß wir an den Beispielen der Schrift sehen, „daß Gottes Wille u. unsere Deduktionen sich durchaus nicht immer decken, sondern Gottes konkreter Wille unserm christl. Meinen oft genug sehr entgegenlaufen kann“ (S. 11). Weiter enthält es die schönsten Exempel des Gebetes (Psalter!) und drittens das Paradigma des polit. Handelns als eine der Obrigkeit gehorsame u. konservative Handlung (Erklärung des 101. u. 82. Ps.). Endlich hat es seine Bedeutung über jene beiden ersten hinaus als Zeugnis des Evangeliums. In den messian. Weissagungen wird Christus als die Gabe Gottes sichtbar. „Sofern es nicht 'Christum treibt' d. h. diesen Dienst der Hinführung auf Christus nicht zu leisten vermag, sofern ist es nicht 'Schrift', denn alle Schrift treibt Christum“ (S. 15). Ebenso, indem das Gesetz die Sehnsucht nach der Erlösung weckt, ist es selbst ein Stück des Heilswirkens Gottes u. hat es teil am Evangelium. Und schließlich ist es Hinleitung zu Christus insofern, als es auf die Gemeinde abzielt, in der der Christusglaube immer neue Wirklichkeit wird. Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk u. Gottes Volk nicht ohne Gottes Wort sein. Gerade in dieser Hinleitung auf Christus als Gabe liegt auch der entscheidende Gegensatz gegen das Judentum, welches diesen Charakter des AT nicht erkannt hat u. nicht erkennt. — Der Aufsatz wurde näher angegeben, weil er uns zeigt, mit welchem Recht das AT auch von unserer Kirche als fortdauerndes Gotteswort (logos embiblos) festgehalten wird! Es ist L.s starker Glaube: „Im partikul. Gotteswort redet Gott, der Vater aller Gnade u. Wahrheit, auch zu uns“ (S. 16). [160]

(A.) Weber, Mit der Kirche hl. Schrift lesen (Der Seelsorger 12 [1935/36] 45-49). Empfiehlt die Schriftlesung, auch in Bibelabenden, jeweils im Anschluß an die Lesungen der 1. Nokturn des Breviers. Dadurch wird im Laufe des Kirchenjahres wenigstens aus den meisten Büchern des A u. NT gelesen. Zur Auswertung gelte es jeweils die Responsorien heranzuziehen, welche die Intention der Kirche dabei wiedergeben. Von hoher Auffassung der Schrift zeugt der Satz: „Schriftlesung ist ein heilsgeschichtliches Tun, ein Teilhaben am göttl. Leben, ein Umfassen der Erlösungsgnade, daß wir die Lesung stets mit der hoffnungsvollen Bitte abschließen dürfen: Per evangelica dicta delectantur nostra delicta“. [161]

L. Dürr, Die atl. Propheten in Adventsbibelstunden (Klerushlatt Nr. 50 [1935] 809-12). Referat auf einem Bibelkursus zur Vorbereitung auf den Advent. Behandelt werden zunächst Wesen und Bedeutung der atl. Propheten im allg., sodann ihre praktische Fruchtbarmachung in Adventsbibelstunden. Dies kann auf 3fache Weise geschehen: durch Aufsuchen u. Behandlung der prophet. Stellen u. Perikopen für den Advent in Missale u. Brevier; durch fortlaufende Lesung u. Behandlung eines Propheten mit bes. Einstellung auf den Advent. Alle Propheten lassen sich so verwerten, insbes. aber Jesaja, „der Evangelist des A. B.“. Endlich durch Aufzeigen einzelner Züge u. Gedankengänge, welche gleichmäßig alle Pr. durchziehen. So das prophet. Heilandsbild; die pr. Verheißungen u. Schilderungen der messian. Endzeit, die bes. sittl. Forderungen der Pr. als Voraussetzung des Reiches Gottes (Adventstugenden). — Ebd. steht das Referat von Jos. Sickenberger. *Johannes der Täufer als Adventsprediger*. Das 3. ist erweitert als selbständiges Buch erschienen: A. Stonner, *Der Lichtgedanke in der Hl. Schrift u. Meßliturgie. Eine Bibelstundenreihe* (Paderborn 1936). [162]

Ath. Miller OSB, *Die Rolle des A.T. in der Heilsgeschichte* (Die Kirche in der Zeitenwende [Paderborn 1935] 46—55). „Nur eine geistige theolog. Betrachtungsweise vermag Sinn u. Wort des AT zu würdigen“ (S. 55). Sein tiefstes Wesen u. seine tiefste Bedeutung ist sein Charakter als inspiriertes Gotteswort. Gott selbst ist im wahrsten Sinn Verfasser dieser Schriften, Gott selber ihr Anwalt. Das AT ist sodann ein Stück „Leben Jesu“ in seinen Weissagungen. So faßt die Kirche es auch „nicht als ein hl., inspiriertes Buch schlechthin, sondern als Vorgeschichte des Lebens Jesu“. Endlich ist es auch ein Stück Kirchengeschichte. Aus dieser fundamentalen Einstellung des ganzen AT auf Christus, aus dem organischen Zusammenhang von A. u. N.T. ergibt sich auch der typ., d. h. vorbildliche Charakter des AT. „Die Offenbarung ist es also, u. vor allem der aus dem Alten Bund leuchtende Neue, was die Kirche bei ihrer Bewertung des AT leitet“ (54). [163]

Seelsorgliche Bibelarbeit (Eichstätt 1935). Enthält die Vorträge, welche auf drei Bibeltagungen, zur Vorbereitung von Bibelabenden, im Frühjahr 1935 gehalten worden sind. Speziell ist die Anwendung der beiden Testamente in der Fasten- u. Osterzeit behandelt. *Was wir von einer deutschen Bibelübersetzung fordern* (Kard. Faulhaber); *Was bedeutet die Schrift dem Priester* (H. Lang OSB); *Das A.T. in der Fasten- u. Osterzeit* (L. Dürr); *Die Evangelien in der Fasten- u. Osterzeit* (Don. Haugg); *Synoptisches Lesen über die Persönlichkeit Christi* (Jos. Freundorfer); *Die Apostelgeschichte in Bibelstunden* (A. Stonner); *Paulus* (Fr. Kronsecker SJ); *Fasten- u. Ostergedanken aus der Apokalypse* (J. Sickenger); *Praktische Winke für die Veranstaltung von Bibelstunden* (A. Stonner); *Wert der Bibellesung für unseren hl. Glauben*, Bibelstunde mit Knabenseminaristen v. A. Stonner; *Bibel u. Predigt* (D. Habersbrunner OMCap); *Die Bibel in der Liturgie der Fastenzeit* (Schraillhammer); *Mein Erlöser lebt, Osterpredigt* v. Kard. Faulhaber. Bei der innigen Verbindung von Bibelbewegung u. liturg. Bewegung enthält die Sammlung für letztere, auch abgesehen von dem direkt liturg. Referat, viele wertvolle Anregungen u. willkommene Einführungen in die prakt. Verwertung des weiten bibl. Materials. Bibelbewegung u. liturg. Bewegung werden sich immer in die Hand arbeiten müssen. Ich verweise dazu auf das schöne Wort des Kard. Faulhaber in seinem oben angegebenen Referat: „Die heutige Bibelbewegung wird in dem Maße Zukunft haben, als sie mit der liturg. Bewegung unserer Zeit zusammengeht. Auch der Priester, nicht bloß das Volk, wird die Synthese zwischen Bibel u. Liturgie um so leichter finden, je mehr er sich von der ihm vertrauten Liturgie zur Bibel hinführen läßt. In dieser Verbindung von Bibelbewegung u. lit. Bewegung wird unser Bibellesen Studium u. Gottesdienst zugleich“ (S. 13). Das möchten sich auch manche Bibelverlage merken! [164]

3. Liturgisch wichtige Bücher und Einzelstellen des AT.

Jean Calès, *Les Psaumes du Règne de Dieu* (Rech. des Sciences relig. 25 [1935] 462—89). Vorläufer eines umfassenden Psalmenkommentars. Wir werden nach Erscheinen des K. darauf eingehen. Vgl. ders., *La doctrine des Psaumes* (Nouv. Rev. Th. 62 [1935] 561—90). [165/6]

A. Weiser, *Die Psalmen ausgewählt, übersetzt u. erklärt* (Göttingen 1935). Ein köstliches Buch. Sein Zweck ist nicht, die Zahl der vorhandenen Ps.-Kommentare zu erhöhen, noch dieselben für das Studieren der Ps. entbehrlich zu machen. Vielmehr handelt es sich um eine theolog.-religiöse Erklärung, „die sich bemüht, auf dem Boden der bisherigen Ps.-auslegung weiterbauend . . . das ewig Gegenwärtige so herauszustellen, daß die Ps. dem Leser mehr sein möchten als nur ein mehr oder weniger interessantes Stück relig. Lyrik des alten Israel, nämlich Wegweiser seines eigenen Glaubens u. Lebens“ (Vorwort S. 6). Mit Absicht sind auch alle nicht

unbedingt nötigen „Textverbesserungen“ vermieden; bei verderbten Texten wird meist auf die Besserungsvorschläge in Kittels *Biblia Hebraica*³, die auch der Übersetzung zugrunde gelegt ist, verwiesen. Die Übers. selbst ist geleitet von dem Grundsatz, „eine zuverlässige, textgemäße Wiedergabe zu verbinden mit einem lesbaren Deutsch in möglichstem Anschluß an den Luther-Text, das zugleich den Eindruck der dichterischen Kraft der Ps. zu vermitteln imstande ist“ (ebd. S. 5). Vf. ist auch der Ansicht, daß die wissenschaftl. Auslegung der hl. Schriften sich nicht darauf beschränken darf, diese lediglich als histor. Zeugnisse einer längst vergangenen Religionsform wie ein beliebiges Denkmal anderer Literatur zu behandeln. Daß sie vielmehr der theol. Wiss. als kirchl. Wissenschaft gegeben sind als Zeugnisse von der Wirklichkeit Gottes, die, weil sie zu allen Zeiten die gleiche ist, den Menschen der Gegenwart genau so vor ihren Anspruch stellt wie den bibl. Menschen. Und in dieser großen theolog. Grundhaltung ist das Buch voll u. ganz gelungen. Ich halte es für das Beste, was uns in neuerer Zeit darüber geschenkt worden ist. Leider sind nur 64 Ps. behandelt. Vf. hat aber dazu in Zeitschriften bereits einige weitere einbezogen (s. Nr. 180 u. 182 f. unseres Berichtes). Wer von der relig. Größe u. Weite u. Tiefe der Ps., ihrem grandiosen Ergreifen Gottes, ihrem Glauben u. Hoffen etwas verspüren will, der greife zu diesem Buche. Aber auch zu den weiteren Grundfragen der relig. Grundhaltung des AT finden sich ausgezeichnete Ausführungen. So über die Grundlage des atl. Gottesglaubens S. 88 f.; über die Polarität dieses Glaubens, der zitternde Furcht u. jubelnde Begeisterung in eins zusammenschweißt, „jene paradoxe Spanne, die Gottesfurcht u. Gottesfreude“ S. 73 f. 75, „jenes Ineinander von erschauernder Ehrfurcht vor der Majestät des Weltengottes u. von dankbarer Freude an der fürsorgenden Liebe dieses Gottes“ S. 37. 59. 62. 64. 66, wie überhaupt über die Verbindung von Gottesfurcht u. Gottesliebe S. 30 f. 35. 120. 141. 186 f. 206. Dann über die Eigenart des atl. Schöpfungsglaubens 214 f., über das Wesen des „Erwählungsglaubens“, der nicht ein Pochen auf eigene Leistungen, sondern demütiges u. dankbares Staunen vor der Größe der wunderbaren Gnade Gottes u. zugleich eine besondere Aufgabe bedeutet S. 120 f. 177. 205. 222; endlich über den Sinn der Geschichte im AT S. 145. 178 f. Auch die wissenschaftl. Auffassung u. Einordnung mancher Ps. verdient hervorgehoben zu werden. So bei der Übersicht über die Ps.-gattungen S. 9 ff. bes. die Bemerkungen zu den „Thronbesteigungsliedern“ S. 10 f. Hier nimmt Vf., da „die Annahme, daß sie einer dramat. Kultauflührung bei dem jährl. Thronbesteigungsfest Jahwes gedient haben, in allen ihren Teilen auf keineswegs gesicherter Grundlage ruht“ (S. 10; vgl. auch S. 119), eine vermittelnde Haltung zwischen der rein kult. und der eschatolog.-prophet. Erklärung ein; vgl. S. 10 f. 119. 175 f. 177. 179. „Die wahrscheinlichste Erklärung scheint mir in der Verbindung der eschatolog. u. kult. Methode zu liegen: Der Inhalt ist eschatologisch, die Formen bewegen sich im Rahmen des Kultischen, ohne daß der Ps. selbst zu kultisch-liturg. Verwendung gedichtet zu sein braucht . . . Es wird sich also . . . um die Nachahmung zeremonieller Formen handeln, die uns bei der Thronbesteigung des ird. Königs aus dem AT bekannt sind . . . Möglicherweise geht dieses Zeremoniell über kananäische Vermittlung zurück auf das babylon. Thronbesteigungsfest des Gottes Marduk, das am Neujahrsfest gefeiert wurde“ (S. 119). So ist denn „aus dem Vergleich mit dem Thronbesteigungsfest des Gottes Marduk v. Babel . . . u. aus der Entlehnung seiner Formen von dem Thronbesteigungsfest des ird. Königs zu schließen, die ursprüngliche kult. Wurzel solcher Lieder nicht unwahrscheinlich. In ihrer Stilform aus der Nachahmung weltl. Königsgedichte hervorgegangen, erfuhr ihr Inhalt eine Übertragung ins Geistliche u. Universale, eine Vertiefung u. Ausweitung, die zurückgeht auf die Wucht der atl. Gottesauffassung“ (S. 10). Hier liegt, wie ich es schon einmal in diesem Jb. 13 Nr. 114 zu der Frage der messian. Ps. ausgesprochen habe, die richtige Erklärung. Es heißt nicht rein liturg. oder eschatolog. Auffassung bzw. Thronbesteigungs- oder messian. Psalm, sondern eschatolog.

(messian.) Psalm in altoriental. Thronbesteigungsriten u. -formen! — Weiter hebe ich hervor: Ps. 2 u. Ps. 110, die nach Form u. Inhalt am nächsten verwandt sind, sind am ehesten beim Fest der Thronbesteigung des Königs entstanden. Den Kern von Ps. 110 bilden 2 Gottessprüche (V. 1 u. 4), die dem König, wohl durch einen seiner Hofpropheten, verkündet werden. Er bildet „gleichsam das Festgeschenk des Propheten an seinen königl. Herrn“. Und „wie schon bei Ps. 2 näher gezeigt wurde, bedient sich auch der Dichter des 110. Ps. des bei solchen Gelegenheiten im ganzen alten Orient üblichen 'Hofstils'. Dies erklärt die Verwandtschaft einzelner Wendungen u. Bilder des Ps. mit zahlreichen altoriental. Parallelen“ (S. 196. Also ganz die Auffassung des Ref.). Ps. 16 entstammt wahrscheinlicher „dem Kreis der Chasidim (Frommen) des Spätjudentums u. seine Deutung aus der Auseinandersetzung der atl. Religion mit dem Sekten- u. Mysterienwesen des sog. hellenist. Zeitalters ist verständlicher“ (S. 46). Bei Ps. 4 sind „die besonderen Umstände, auf die der Ps. anspielt, nicht mehr durchsichtig“, aber vielleicht ist der Dichter „ein Priester von höherem Rang“ (S. 30 f.; vgl. nun dazu unten Nr. 170). Bei Ps. 28 ist der äußere Anlaß der Entstehung wohl „in einer weihvollen Stunde des Tempelgottesdienstes zu suchen, die den Dichter das Glück u. den Segen der Gottesgemeinschaft bes. eindringlich erleben ließ“ (S. 61). Ebenso sind Ps. 84 u. 87 Pilgerfahrtlieder, Ps. 101 möglicherweise „eine Proklamation anläßlich des Festes der Thronbesteigung; er beschreibt nicht einen tatsächlichen Zustand, sondern spricht hohe ideale Vorsätze aus, welche die Haltung des Herrschers bestimmen sollen“ (S. 183). Überhaupt berührt — was in diesem Jb. bes. hervorgehoben zu werden verdient — die positive Wertung des Kultus u. der Kultfrömmigkeit sehr angenehm. So heißt es zu Ps. 23: „Man darf nicht übersehen, daß für den Dichter der Kultus im Gotteshaus der Ort ist, an dem ihm diese schöne Frucht beseligender Glaubenserkenntnis geschenkt wurde. Die Weihe des Gottesdienstes ist u. bleibt ein Stück hl. Boden, auf dem das Herz höher gestimmt u. der Gottesnähe stärker bewußt wird als im Lärm der Straße“ (S. 63). Bes. Ps. 84 „zeigt dem, der über die Bedeutung des Kultus für den Glauben sich Gedanken macht, daß auch im äußeren Vollzug der kult. Formen Quellen aufspringen u. Kräfte lebendig werden können, welche die tiefste Innerlichkeit des Glaubens offenbar werden lassen“ (S. 162; vgl. noch S. 69 zu Ps. 27, 4; S. 94 zu Ps. 36, 9 u. 10; S. 113. 139. 181 f. 202). Um so schmerzlicher berührt unsereinen das Wort von dem „mönchischen Gedanken der Sündhaftigkeit der Ehe“, von dem hier in Ps. 51, 7 nichts zu finden sei. Wo findet sich in der kath. Moral u. Askese eine derartige Äußerung? Ich wäre dem Vf. für Angabe der Quelle dankbar. Aber sonst ist das Buch gerade für die heutige Zeit ein Gottesgeschenk. U. da gerade in theol. Beziehung der neue Ps.-Kommentar in der Bonner Bibel ziemlich versagt, doppelt zu begrüßen.

Die 2., vermehrte Aufl. erschien nicht mehr als Ergänzungsband des NT Deutsch, sondern als: *Neues Göttinger Bibelwerk I. Das AT Deutsch* hg. von Hertrich u. Weiser. 7. Bd. *Die Psalmen* 1. Teil (1939). Hinzugefügt wurden diesem 1. Bd. die Ps. 62 [s. unten Nr. 180], 91 [s. unten Nr. 183], 93, 54 (gerade bei diesem zeigt sich aber wohl, daß der Vf. die ekklesiolog. Deutung zu wenig berücksichtigt, so daß dieser Ps. abgelehnt wird, was nur bei wörtl. Auffassung berechtigt ist). Mit Spannung erwartet man nunmehr den 2. Bd. (Zusatz von O. C.).

[167]

Frz. Ausmann, Psalmenerklärung. Grundsätzliches und Ps. 94 im Anschluß an die „Enarrationes in Psalmos“ des hl. Augustin (Lit. Leb. 2 [1935] 3—13). Hier wird zunächst ein Prinzip für die Erklärung des AT aufgestellt. Mit Augustinus wird die bloße Erkenntnis dessen, „was der Buchstabe sagt“ (Literalsinn), verworfen u. als Regel hingestellt, auf der die Gesamterklärung (!) des AT stehen muß: „Sie muß ausgehen von der Inkarnation, der Erlösung, von der neuen u. letzten Offenbarung, die uns Gott durch seinen Sohn gegeben“ (S. 3). Es wird auf die ntl. Stellen verwiesen, die das Leben Jesu bis in alle Einzelheiten hinein als im AT voraus-

verkündet hinstellen, bes. auf Petrus, der sogar den Verrat des Judas in dem Fluchpsalm 68, 26 u. 108, 8 in Ap. 1, 16 ff. erkennt. So verstehe sich letztlich „das AT nur vom Boden des NT u. seiner Theologie her“, „nur von dem neuen Gnadenleben in Christus aus, zu dem selbstverständlich auch die Liturgie gehöre“, ja „die Lit. sei die berufene Deuterin der Schriften des AT“ (S. 5). So sehr wir Sinn für die typ., allegor. Erklärung der Schriften haben u. bes. auch der Liturgie die Freiheit in der Verwendung der Bibelstellen u. Bilder aus der Schrift zugestehen, so müssen wir doch vom Standpunkte einer gesunden Exegese aus gegen diese Verengung der exeget. Methode, bes. gegen das wiederholte Wörtchen „nur“ (s. oben) protestieren. Erstes Prinzip einer gesunden Exegese muß bleiben, den Text zunächst aus sich selbst zu erklären (Literal Sinn!). Man vgl. z. B., was der von Ausmann auch angezogene Ath. Miller gerade dazu in der kurzen Einführung zu den Ps. (Klosterneuburg 1933) sagt: „Der Beter halte sich zunächst überall an den Literal Sinn, d. h. an den Sinn, der unmittelbar den Worten zugrunde liegt, u. den der Verf. des betr. Ps. ursprünglich in sie hineingelegt hat. Er hüte sich also von Anfang an vor unnötigem Allegorisieren“ (S. 14). Außerdem gibt es eine bes. ntl. Schriftauffassung u. -auslegung, die wir uns im einzelnen nicht zu eigen machen können. Vgl. dazu die Bemerkungen von K. Pieper in der Bibl. Zsch. 21 [1933] 322: „Es herrschte bekanntlich in der apostol. Zeit die Überzeugung, daß jede bedeutungsvolle Begebenheit des Lebens Jesu im AT vorherverkündet sei. Da u s c h (*Die 3 älteren Ev.* [1932] 328) sagt von Mt., daß er „überall nach atl. Propheten ausspätete“. In der Tat versiegelte man ntl. Tatsachen gern mit einem Worte des AT . . . Ja, man hat sogar atl. Stellen auf Ereignisse, die dem Leben Jesu angehören oder mit ihm zusammenhängen, zugeschnitten, um die letzteren im AT vorherverkündet zu finden.“ Pieper verweist dann spezif. auf Ap. 1, 20, wo Petrus den Plural des Urtextes u. der LXX von Ps. 68 (69), 26 in den Singular *αὐτοῦ* ändert, um die Beziehung zu Judas herzustellen. Ebenso ist Zach. 13, 7 für Mt. 26, 31 hergerichtet. Pauli rabbinisch beeinflusste Exegese ist zu bekannt, als daß sie eigens hervorgehoben zu werden braucht. Zu den messian. Ps. vgl. bes. die Ausführungen von P. Vaccari SJ, *De libris didacticis* (1929) S. 27. Und zu dem Problem „Schriftsinn u. liturg. Sinn“ Ath. Miller in Bened. Mschr. 16 (1934) 407—13. Von all diesen Schwierigkeiten scheint Vf. unbelastet zu sein, geschweige denn von der Situation der heutigen Ps.-exegese (Gattungsforschung usw.). — Ein „specimen eruditionis“ bietet denn auch der 2. Teil: *Erklärung des Ps. 94*. Zu V. 3 *rex super omnes deos* heißt es: „Gott ist der große König über alle Götter. Da er über Götzen nicht König sein kann, sind wir Menschen selbst gemeint.“ Ob das der atl. Vf., für den es ringsherum von Götzen wimmelte, auch gemeint hat? S. 10 wird dann selbst hervorgehoben: „Nicht die Psalmstelle gibt Aug. den eigentlichen Grund zu dieser Deutung — von hier gesehen wäre sie wirklich sprunghaft —, sondern der Grund ist seine Theologie, das gelebte u. erlebte Bewußtsein um Christus als den Eckstein“. Hier wird doch die nachträgliche Eise-gese, nicht Exegese zugegeben. Um nicht in falschen Verdacht zu kommen, sei noch einmal hervorgehoben, daß wir dem „angewandten Sinn“ in Schrift u. Liturgie wohl sein Recht geben. Aber dies Vorgehen muß als solches auch gekennzeichnet werden u. darf unter keinen Umständen als das einzige Prinzip gesunder Schrifterklärung — das sagt das Wörtchen „nur“ — hingestellt werden! [168]

O. Glaser, *Die ältesten Psalmmelodien II* (Zschr. f. Semitistik 10 [1935] 319—25). Forts. der Untersuchungen von Zschr. f. Sem. 1931/32 S. 193 ff. (siehe Jb. 12 Nr. 190) mit Rekonstruktionsversuchen auf Grund atl. u. talmud. Angaben. Gibt dabei auch neue Erklärungen der vielfach noch dunklen Termini für die Musikinstrumente: *nēbel* u. *ʾūgāb* (*organon* Vulgata!). Ersteres erklärt er, nach der Urbedeutung *nēbel* = Tonkrug (als solches einwandfrei Jes. 22, 24; 30, 14; Thren. 2, 4; Jer. 48, 12), als langhalsige Laute, die einen Krug als Schallkörper hatte, „u. es liegt nahe, daß nach diesem das Instrument genannt ist, also Lautenform hatte“ (S. 323). Für *ʾūgāb*

verweist er auf eine kleine Tonpfeife aus Babylon mit 2 Löchern. Dies entspreche am besten dem 'ûgâb: „Dem Namen u. Klang nach möchte man auf ein Instrument schließen, das als einfachstes Instrument des Hirten oder Jägers einen Naturlaut, vielleicht einen Brunsllaut (נַעֲנֵה!) nachahmt, wie etwa den Kuckucksruf, an den der Wortlaut 'ûgâb erinnert. Der Araber nennt den Vogel nach seinem Rufe Hakul — Jakob“ (S. 322 f.). Zu der Tonpfeife aus Babylon vgl. jetzt eine solche aus den amerik. Ausgrabungen in Tepe Gawra in Mesopotamien aus prähistor. Zeit: gleichfalls eine Tonpfeife, aber innen in 2 Röhren geteilt u. mit 2 Löchern auf der Außen-seite, je einem für die beiden Röhren; Abb. im Bulletin of the American School of Oriental Research Nr. 64 (Dez. 1936) 8 fig. 5. „this bit of musical instrument, probably the oldest known to archaeology“ (ebd. p. 8). Auch קֶלֶחַ wird wieder erklärt, gemäß dem verwandten Stamme קָלַח, als „ein Erklingenlassen der Schüttelinstrumente am Schlusse eines Psalmabschnittes“ (S. 325). |169

L. Dürr, Zur Datierung von Ps. 4 (Biblica 16 [1935] 330—8). „Der Sitz im Leben“ unseres Ps. ist die Zeit der Aufrichtung der neuen Gemeinde von Jerusalem nach dem Exil. „Es gibt tatsächlich hier in der nachexil. Zeit einen histor. Ort, der dieselben Verhältnisse aufweist, wie sie in unserem Psalme geschildert sind. Ja, die diesbez. Literatur (Ezr., Neh., Agg., Zach. u. Mal.) schildert diese bisweilen sogar in denselben Termini, woraus dann wiederum verschiedene Prägungen in unserem Ps. ihren vollen Inhalt bekommen. Es scheint fast, als ob unser Ps. direkt der Exponent jener histor.-völk. Lage, von einem der großen Führer der Restauration gesprochen oder wenigstens aus dieser Situation heraus verfaßt sei. Er bekommt dadurch seinen 'natürlichen Sitz im Leben' u. läßt sich buchstäblich von Wort zu Wort, von Vers zu Vers bis in alle Einzelheiten aufrollen“ (332). „Ja, am besten würde der Ps. in den Mund des Propheten Malachias selbst passen. Wir stehen darum nicht an, den Beter mindestens in dessen Kreis zu suchen. Situation u. Wortwahl sind dieselben wie im Buche dieses Propheten“ (Zeit der Enttäuschung, des Kleinglaubens u. des Mißtrauens gegen Jahwe um 450 v. Chr.) (334). Im 2. Teil erfolgt die Einzelerklärung des Ps. aus der Situation. |170

L. Dürr, Ps. 23 (22) in *altorientalisch-palästinensischem Lichte* (Das Hl. Land 79 [1935] 57—65). Stellt den ganzen Ps. mit seinen beiden Teilen „Der Herr ist mein Hirt u. mein Wirt“ hinein sowohl in das altoriental. wie modern-paläst. Leben u. erklärt aus diesem heraus jeden einzelnen Vers u. Zug der beiden Bilder, der ganz genau dem oriental. Hirtenleben u. den Gastsitten entspricht. Vgl. jetzt auch F. O g a r a, *Dominus Christus Bonus Pastor, ejusque Convivium* (Ps. 22) (Verbum Dom. 14 [1934] 129—34). |171

Jul. Boehmer, Der Reichtum von Psalm 23 (Vulg. 22) (Bibl. Zschr. 23 [1935] 166—9). Will statt der bisherigen Erklärung des Ps. auf Grund 2er Bilder („Jahwe mein Hirt u. mein Wirt“) derer 4 annehmen: Gott als Hirten (Vs. 1—2), Führer (3 b—4), Gastgeber (5) u. Landesherr (6). Allerdings nur unter Vergewaltigung einzelner Termini: *Semitae iustitiae* (Vs. 3) sind „Wege des Heils d. i. Wege, die Gott selber ausgesucht hat, die ihm gefallen“; dann vor allem 6: *domus Domini* ist an das Land (Volk, Gemeinde) Gottes zu denken u. als „Gutes (Güte) u. Barmherzigkeit“ der Daueraufenthalt im Heimatland (Gottes Land, Heiliges Land) zu nehmen. — Ob der Ps. durch diese Erklärung an Reichtum gewinnt? Auch die Übers. ist ungenau: Vs. 1 steht in allen Rezensionen Jahwe bzw. *Dominus*, warum wird hier „Gott“ gesetzt? Dann 3 b: „um seines Namens willen“ ist nur dem Sinne nach wiedergegeben: „alldieweil er mein Gott ist“. |172

J. de Keulenaer, De interpretatione Psalmi „Dominus regit me“ (Coll. Mechl. 10 [1936] 42 f.). |173

J. Quasten, Das Bild des Guten Hirten in den altchristl. Baptisterien und in den Taufliturgien des Ostens u. Westens (Jahresbericht der Görr.-Ges. 1935 S. 38). Referat eines Vortrages auf der 49. Gener.-Vers. der Gesellschaft in Limburg. Ent-

hält zu den Darlegungen in dem früheren Aufsatz des Vf. über Ps. 23 in der altchr. Kultmystik u. Taufliturgie (s. Jb. 13 Nr. 123) wichtiges Material, welches die Bedeutung des Ps. aus den altchr. Denkmälern aufs neue bestätigt. Bes. in den Mosaiken des Baptisteriums v. San Giovanni in Neapel scheint sich jene tradition psalmi direkt zu bestätigen. [174]

H. Wiesmann SJ, *Ps. 34 (Vulg. 33)* (Biblica 16 [1935] 416—21). In diesem alphabet-akrostich. Psalm fehlt die *a*-Zeile; dagegen ist Vs. 23 zu viel. Dadurch haben wir zwei Zeilen mit *p*. Vf. nimmt diesen Vs. 23 zwischen Vs. 6 u. 7 (*h*- u. *z*-Zeile) herauf. Ebenso stellt er mit den meisten Exegeten Vs. 16 u. 17 um. Dann ergeben sich 2 genau entspr. Teile. I Vs. 2—11 bringt vorwiegend den Dank für die Hilfe Gottes, II Vs. 12—23 dagegen die Mahnung zu einem religiös-sittl. Leben, das sich den göttl. Schutz sichert. Die Gedankenverbindung ist wie meistens in den alphabet. Ps. recht lose. Doch heben sich die beiden Strophen nach Inhalt u. Ton ziemlich deutlich voneinander ab. S. 419 f. folgt eine Übers. des ganzen Ps. [175]

Christi Siegesfahrt zur Höhe. Ps. 46 in altchristlicher Exegese (Lit. Leb. 2 [1935] 135—44). Gibt an, der Hand der Quellen eine Darlegung über die Ausdeutung unseres Ps. durch die Väter. „In unserem Ps. leuchtet die universale Siegesherrschaft Christi auf, die sich deutlich offenbart in seiner glorreichen Himmelfahrt, die er in der Zeit durch seine Kirche, ihre Apostel u. Vorsteher verborgen ausübt, u. die sich strahlend offenbaren wird in der einstigen Parusie am Ende der Tage. Dieser Grundgedanke kehrt in verschiedenen Formen u. Symbolen bei allen Vätern wieder“ (S. 136 f.). Vs. 2—3: Ein Siegesgesang im Munde der Apostel mit der Aufforderung an die Heiden, aufzujubeln über . . . den Sieg. Der Sieg gegen alle Feinde u. das Heil aller Völker ist darin ausgesprochen. Den meisten Vätern aber zeigt sich in seiner ganzen Fülle der Sieg Christi bei der einstigen Parusie. Vs. 4—5 wird der Siegesanteil der Kirche geschildert. Aus den vielen Völkern soll die Kirche aufgebaut werden, „das Erbe des Herrn“, die sich der Herr auserwählt hat; Vs. 6—8 kündigt sich in dem ganzen Wörtlaut den Vätern absolut sicher die Himmelfahrt Christi an. Vs. 9—10 tritt wieder der Gedanke der Parusie in den Vordergrund. Am Schlusse Übersicht über die liturg. Verwertung des Ps. „Das ganze lit. Jahr hindurch begleitet er uns, bald steht dieses heilsgesch. Ereignis, bald jenes mehr im Vordergrund“ (142). [176]

A. Puukko, *Zur Exegese von Psalm 46* (= *Studia theologica* I. edidit Ordo theologorum Universitatis Latviensis [Riga 1935] 29—33). Will nicht die wissenschaftl. Erklärung des Ps. in neue Bahnen leiten oder eine neue Hypothese zur Erklärung aufstellen, vielmehr „darlegen, welche hohen religiösen Werte in unserem Ps. stecken u. wir gerade bei Luthers Umdichtung wahrnehmen können, wie die atl. Gedanken auch für den christl. Glauben zu verwenden sind“. Luthers Schutz- u. Trutzlied konnte allerdings nur durch starke Umdeutung des Ps. geschehen. Ps. 46 könnte die lat. Überschrift *Si fractus illabatur orbis* tragen u. sein Inhalt durch die kühnen Worte 1 Joh. 5, 4: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet“ illustriert werden. Historisch sieht Vf. darin gegenüber neueren Gegenwartsauffassungen (Festlied zum Einzug J. in seine Wohnung u. damit zur Feier des jährl. Neubeginnes seiner Königsherrschaft oder zum Abschluß der Ernte u. Weinlese u. damit zum Anbruch des neuen Jahres, mit Thronfahrt J.) ein Stück prophet. Lyrik, dessen Kern vielleicht einen histor. Hintergrund hat (Errettung Jerus. vor Sanherib 701) u. der von prophet. Gedanken durchdrungen ist, bes. mit jesajan. Gedanken viele Berührungspunkte hat (also eschatolog. Deutung). [177]

L. Dürr, *Die Ascensio Domini in der atl. Liturgie* (Lit. Leb. 2 [1935] 128—34). Auch im AT gab es in der Liturgie einen Hinaufstieg des Herrn (Jahwe) bei den großen JahweprozeSSIONen mit der Lade (Ps. 23, 7—10 u. 131). Auf diese Prozession beziehen sich vornehmlich die Ps., welche in der Liturgie der Himmelfahrt des Herrn in Officium u. Messe verwendet werden: Ps. 46, 6. 9; 67, 18 b. 19. 34. Vf. gibt eine

genaue Darlegung des Ablaufs dieser *Asc. D.* unter Einarbeitung bzw. auf Grund dieser Ps. u. Psalmverse. Übers. u. Erklärung der einschlägigen Verse im Urtext, die hier ihren wirklichen Sitz im Leben haben. Die Kirche hat dieselben in der Liturgie des Himmelfahrtsfestes lebensvoll übertragen. Zum Schlusse Ausführungen über den „Gotteswagen“ im AT (Ps. 67, 18. 34; Ez. c. 1 u. 10; Habakuk c. 3). [178]

Karl H. Ratschow, *Epikrise zum Ps. 47* (Zschr. f. atl. Wiss., N.F. 12 [1935] 172—80). Unter diesem schönen Fremdwort wird der Ps. erklärt als Rituale z. Thronbesteigung des Königs u. zw. als „Anleitung zur Handlung der Thronbesteigung“. Er zerfällt in 3 Szenen: 2—5. 6—9 a. 9 b—10 c. „Jede Szene enthält als erstes einen szenischen Vermerk, dann einen Priesterspruch. Die übrigen Elemente wechseln von Szene zu Szene“ (179). Als solcher reicht der Ps. „in eine Zeit, in der der Königs kult auch am Jerusalemer Hofe lebendig war u. seinen Ausdruck in derartigen Handlungen fand“. Indes, wenn auch erwiesen werden kann, „daß wir in dem Ps. Königs kult u. Ritualtext finden, so ist es nicht mehr als diese Tatsache, die wir fördern. Einzelerkenntnisse lassen sich kaum herausziehen. Das rührt daher, daß wir in unserem Psalm nur Reste des Rituals vor uns haben . . . Unser Psalm ist also eine Ritualauslese zu nennen“ (180). S. 174 wird die Übers. des Ps. gegeben. — Das Ganze ist viel Konstruktion u. wird nur durch gewaltsame Eingriffe in den Text erreicht. So muß überall der Gottesname „Jahwe“ weichen, und „'elohim“, sogar „'eljôn“ Vs. 3 wird auf den König bezogen, „wenn auch hier mit dem Höchsten, der ein König genannt wird, auf einen Gott gewiesen wird“, ebenso Vs. 10 c hinter dem König, der den Thron bestiegen hat, „in der Schenkung ein Höherer sichtbar wird, von dem der König die Herrschaft als Geschenk erhält“ (S. 178). [179]

A. Weiser, *Ps. 62. Meine Seele ist stille zu Gott* (Deutsche Theologie 1 [1936] 11—7). Die Bearbeitung dieses Ps. bewegt sich in derselben Haltung wie in dem „*Psalmen deutsch*“ [oben Nr. 167] u. den anderen Erklärungen in dieser Zeitschr. von demselben Vf. Auch hier gilt es bes. die Herausarbeitung des religiös-didakt. Gehaltes des Liedes. „Der Dichter dieses Ps. ist in bedrängter Lage . . . Mitten aus dieser Not heraus, deren Ernst sich der Dichter keineswegs verheimlicht, erhebt sich sein Bekenntnis: 'nur auf Gott gerichtet ist meine Seele stille'. Aus betendem Ringen gewonnen, ist dies Bekenntnis selbst eines der schönsten Zeugnisse echter Gebethaltung in den Ps. Von den menschlichen Sorgen u. Bedrängungen weg ist der Blick ganz auf Gott konzentriert; der Beter sieht nur noch den einen, der ihm Hilfe, Fels u. Burg ist. In seiner Seele wird es stille. Er ist herausgehoben aus dem wogenden Hin u. Her in Ängsten u. Bangen u. hat wieder festen Grund unter den Füßen, daß er nicht wankt. Ähnlich wie Ps. 42/43 ist auch dieses Lied bewegt von der Dynamik des Ringens zwischen Verzweiflung u. Gottvertrauen, nur daß hier das Vertrauen stärker im beherrschenden Mittelpunkt steht, u. der Dichter von da aus innerlich Herr wird über seine Not . . . Vielleicht ist das Lied bei einer Zusammenkunft der Gemeinde vorgetragen.“ Es folgt nun die Einzeldarlegung an der Hand des Fortganges der Verse. Zum Schlusse heißt es mit Recht: „Weit über die Schranke des AT hinaus ist dieses Lied eine Quelle des Trostes für ringende Seelen geworden. Von seiner Wirkung zeugen die Nachklänge im christl. Kirchenlied von Paul Gerhards 'Meine Seele ist in der Stille', ferner 'Zu Gott sei deine Seele still' u. schließlich auch: 'Harre meine Seele'.“ [180]

H. Wiesmann SJ, *Zu Ps. 65 (64), Vs. 10—14* (Bibl. Zschr. 23 [1935] 242 f.). In Ps. 65 beginnt mit Vs. 10 ein neuer Abschnitt. Dieser, Vs. 10—14, zerfällt inhaltlich in 2 Teile: 10 + 11 u. 12—14, die aber ungleich sind; während der 2. sieben Halbzeilen zählt, hat der 1. nur neun. Zudem erregen die beiden letzten Stichen von Vs. 10 Anstoß wegen des Gedankens u. wegen der 2 beieinanderstehenden Formen von יָצַח. Die schwersten Anstöße des überlief. Textes werden beseitigt durch Verbindung des letzten Gliedes von Vs. 10 mit 14 c, so daß dann Vs. 14 c u. 10 d lauten: „Sie jubelten sich zu und sangen: weil du es so eingerichtet.“ [181]

A. Weiser, *Der 90. Psalm* (Deutsche Theologie 1935, 1—8). Gehaltvolle, exeget.-relig. Erklärung des berühmten Liedes von der Ewigkeit Gottes u. des Menschen Nichtigkeit. „Hier schaut ein Mann mit der reifen Erfahrung des Alters zurück auf das Menschenleben, das er auf dem Hintergrund der Ewigkeit Gottes nach seinem Wesen u. seinen letzten Zusammenhängen erkennt. Und zugleich beschreitet er den Weg, der allein vom menschl. Nein zur Wirklichkeit des Lebens hinführt, zu einem vertrauensvollen Ja, das seine Wurzeln in Gott selber hat.“ „Klar u. plastisch ist auch seine Gliederung: Der Grundton des Vertrauens, der im ganzen Lied mitschwingt, ist in Vs. 1 kraftvoll angeschlagen, Vs. 2—6 gruppieren sich um den Gegensatz zwischen Gottes Ewigkeit u. der Vergänglichkeit der Menschen, Vs. 7—12 sehen diesen Gegensatz als den Gegensatz des menschl. gegen den göttl. Willen, worauf in Vs. 13—17 die Bitte um Gottes Gnade u. Hilfe den Ps. abschließt“ (S. 2). Vorausgeht S. 1 die Übers. des Ps. Man spürt etwas von dem, was Vf. zur Einleitung sagt: „die feierlich ernste Stimmung, die über dem 90. Ps. lagert, die Höheit u. Weite seiner Gedanken geben dem Lied eine Wucht, der man sich nicht leicht entziehen kann“.

[182]

A. Weiser, *Psalm 91. In Gottes Schutz* (ebd. 172—80). Diese Erklärung ist nicht in den Psalmenkommentar des Vf. aufgenommen. Sie stellt ebenso ein Meisterwerk der religiös-pragmat. Exegese dar, welche aber die Ergebnisse der philolog. Arbeit voraussetzt. „Der Ps. ist das eindrucklichste Zeugnis im Psalter von der Kraft des Gottvertrauens.“ Er ist im Stil des Lehrgedichts verfaßt mit der Absicht, Gottvertrauen zu wecken u. zu stärken u. zur Standhaftigkeit gegen innere u. äußere Gefahren u. Anfechtungen Mut zu machen. Wahrscheinlich das Mahnwort eines älteren Mannes an einen jüngeren. Sein Sitz im Leben ist nicht der Kultus (gegen Mo winckel [Krankenslitturgie] u. H. Schmidt [Dialog zw. Priester u. Tempelbesucher an der Pforte des Heiligtums]), sondern er entstammt Kreisen, die abseits vom Strom des öff. Lebens als „die Stillen im Lande“ lebten u. sich selbst gern als die „Armen“ u. „Gedrückten“ bezeichneten. Er enthält 2 Teile: Vs. 1—13 verheißt im Stil des Lehrgesprächs göttl. Schutz u. menschl. Standhaftigkeit... dem, der auf Gott sein Vertrauen setzt; Vs. 14—6 wird diese Verheißung bestätigt u. bekräftigt durch eine göttl. Zusage. Diese letztere hat ihren Ursprung im Kult, wo der Priester im Namen der Gottheit die göttl. Zusage an den Betenden u. die Erfüllung seiner Bitten auszusprechen pflegte. Da hier jedoch kein Gebet vorausgeht u. auch sonst kein Hinweis auf eine kult. Situation im Ps. enthalten ist, so handelt es sich wohl nur noch um eine Nachahmung der Kultform in einem kultfreien Lied (S. 180). Die Einzelerklärung bewegt sich in dem oben angegebenen Sinne.

[183]

G. Hölscher, *Hiob 19, 25—27 u. Jubil. 23, 30—31* (Zschr. f. atl. Wiss. 53 [N. F. 12. 1935] 277—83). Tritt der Auffassung bei, daß hier eine Rechtfertigung Jobs nach seinem Tode ausgesprochen sei. Zwar liege darin keine Hoffnung auf ein ewiges Leben, denn der Zustand nach dem Tode ist auch für den Dichter des Hiob ein trostloser u. ohnmächtiger. Aber trotz der starken Ausdrücke für Nichtigkeit des Todeszustandes bleibe die alte Vorstellung, daß der Tote zwar kein „Leben“, aber eine Existenz u. eine dumpfe Empfindung hat. Auch der Tote hat Körper (שָׁרֵף) u. die Seele (שֵׁנָה), u. diese empfinden noch den eigenen Zustand u. was ihm persönlich angeht. Dagegen spielt der Gedanke an ein mögl. Wiederaufleben für Job keine Rolle. Was ihn allein beschäftigt, das ist der Gedanke an die Rechtfertigung seiner Unschuld. Da er diese bei den Menschen nicht findet, muß Gott sein Zeuge u. Eidshelfer sein (16, 18—17, 1). Möchten doch seine (Jobs) Worte aufgezeichnet werden (19, 23—24) u. dann den rechten Leser finden, nämlich Gott selbst, der Jobs Verteidigung übernehmen wird (19, 25—27). Die Stelle wird übersetzt:

„Ich aber weiß, daß mein Verteidiger lebet

Und einst auf Erden hier auftreten wird.

Und nachmals, wenn schon meine Haut zerschlagen,

Ledig des Leibes werde Gott ich schaun,
Ihn, den ich selber dann erschauen werde,
Den meine Augen sehn, kein andrer nicht,
Es schmachtet mir das Herz in meinem Busen.“

Dazu dann die Parallele *Jubil.* 23, 30—31. Das Buch der Jub. ist gegen Ende des 2. Jh. vor Chr., vielleicht unter Hyrkan I. (135—104) anzusetzen. |184

R. Arconada SJ. *La escatologia mesianica en los Salmos ante dos objeciones recientes* (Biblica 17 [1936] 202—29; 294—326; 461—78). Weil spanisch abgefaßt, dem Ref., der selbst ausgiebig zitiert ist, nicht ganz zugänglich. |185

Joh. Schneider, *Πνεῦμα ἡγεμονικόν. Ein Beitrag zur Pneuma-Lehre der LXX* (Zschr. f. ntl. Wiss. 34 [1935] 62—9). Die Untersuchung ist wichtig für Ps. 51 (50), 14: „πνεύματι ἡγεμονικῷ στήριξόν με“. Der Terminus τὸ ἡγεμονικόν ist sowohl bei der Stoa „die der Welt innewohnende, göttl. Vernunft als vernünftiges, leitendes, ordnendes Prinzip“ wie bei Philo = „der führende (leitende) Seelenteil“ gebräuchlich. So „wird der Ausdruck ἡγεμονικόν (πνεῦμα) dem Übersetzer nicht unbekannt gewesen sein. Die hellenist. Welt kannte ihn u. verband damit eine bestimmte Vorstellung. Der Ausdruck hat sich dem Übers. aufgedrängt, als er רִיבָה רִיבָה las u. das Wort mit der Bedeutung Adel, Hoheit, Herrschaft in Verbindung brachte“ (S. 69). Man muß dann Ps. 50, 14 übersetzen: „Stärke mich mit einem führenden, d. h. einem vernünftigen Geist, d. h. mit einem G., der vermöge der ihm innewohnenden Vernunft die Führung meines ganzen seel. Lebens hat u. mich ständig den rechten Weg weist. Dem πν. ἡγ. wird die entscheidende Funktion im geist-seel. Bereich zugesprochen. Es ist göttl. Gnade . . . Nur das von Gott kommende πν. ἡγ. vermag die Aufgabe zu erfüllen, die dem Menschen für die Gestaltung seines Lebens gestellt ist“ (ebd.). Das hebr. רִיבָה רִיבָה ist bekanntlich zunächst Willigkeit, dann Adel, Hoheit, also auch Eigenschaften, die dem Menschen in führender Stellung beigelegt werden. רִיבָה רִיבָה ist also ein Geist der Willigkeit, wohl mit Gunkel im Sinne eines neuen Geistes, der den Beter befähigen soll, das zu tun, was Gott in seinen eth. Forderungen von ihm verlangt. Die Untersuchung ist zugleich wichtig wegen Ps. 110 (9), 3 לְרִיבָה, LXX „μετὰ σοῦ ἀρχή“, Vulg. *tecum principium* = Fürstenschaft. |186

A. Schulz, *ʿAlmā* (Bibl. Zschr. 23 [1935] 229—41). An allen Stellen im AT, wo das ʿalmā vorkommt, ist die Bedeutung „Jungfrau“ oder „Mädchen“ unzweifelhaft. „Wenn wir von Spr. 30, 19 (Emendation!) absehen, so haben wir keine Stelle gefunden, wo jemand an der Richtigkeit der Übers. 'Jungfrau' oder 'Mädchen' für עַלְמָה zweifelt.“ Auch Jes. 7, 14 [*Ecce virgo concipiet*] besteht demnach diese Übers. vollständig zu Recht. |187

4. Biblische Archäologie.

C. H. Gordon, *Parallèles Nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament* (Rev. bibl. 44 [1935] 34—41). Darunter Nr. V der wichtige Abschnitt: *L'année sabbatique et le Jubilé* (p. 38—41). In den Keilschrifttexten aus Nuzi (heut. Kerkuk in Mesop.) findet sich wiederholt die Bemerkung, daß die Tafel geschrieben sei: ina arki šudûti (šutûti) = nach den šudûti, parallel dem rituina andurari. Letzteres verwandt mit bibl. פְּדִיָּה = Freilassung. Gordon vermutet, daß wir hier etwas Ähnliches haben wie die Freilassung im bibl. Sabbathjahr. Er bringt šutûti auch etymologisch zusammen mit dem bibl. Namen שַׁבְּתָיָה = Sabbathjahr, vom akk. šwt, qutûl-Form = šuwûť u. dann durch Wechsel von w u. m = שַׁבְּתָיָה. „Je propose les équations šudûtu (šutûti) = année sabbatique et andurâru = jubilé, attendu que le premier groupe se rencontre beaucoup plus fréquemment que le second. Néanmoins, je ne prétends pas impliquer par ces équations une identité quelconque dans le détail“ (p. 39 s.). Damit aber: „les documents nouziens

rendent caduque la théorie que ni le jubilé, ni rien d'analogue ne se trouveraient dans les anciens recueils des lois" (p. 41). |188

M. Zobel, *Der Sabbat. Sein Abbild im jüdischen Schrifttum, seine Geschichte u. seine heutige Gestalt* (Berlin 1935). Ein sehr gehaltvolles Büchlein. Gibt, wie der Untertitel sagt, Aufschluß über alle Fragen u. Einrichtungen, die in Geschichte u. Liturgie mit dem Sabbat zusammenhängen, um „die himmlische Königin u. holde Braut, die dem jüd. Volke am Sinai zugeführt wurde“, würdig zu empfangen u. zu geleiten: Zunächst die einschlägigen Schrifttexte in deutscher Übers. — meist nach M. Buber. Dann der Niederschlag des Lehrinhaltes in der Überlieferung, aus Talmud u. Midrasch, aus dem nachtalmud. Schrifttum; die Sabbatvorschriften älterer u. neuerer jüd. Sekten, namentlich der jetzt noch bestehenden Karäer. Dann folgen die Sabbatgebete u. das Sabbatritual. Weiter die Sabbatbräuche: Rüsttag, Freitagabend, Sabbatmorgen, -nachmittag u. -ausgang. Endlich eine Zusammenstellung der gebräuchlichsten häusl. Sabbatgesänge. Für jeden, der sich über einzelne Sabbatfragen wie über die hehren Gebräuche „um die Königin Sabbat“ orientieren will, ist hier das Material in Form eines kurzen Kompendiums geboten. |189

R. de Vaux OP, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien* (Rev. bibl. 44 [1935] 397—412). Im Anschluß an ein neugef. Relief im Bel-Tempel in Palmyra [veröff. „Syria“ 15 (1934) 155—86], mit der Darstellung eines relig. Zuges, in dessen Mitte ein Kamel mit einem Zelte auf dem Rücken schreitet u. zu dessen beiden Seiten 2 Gruppen tief verschleierter Frauen nach Art der heutigen Mohammedanerinnen stehen [s. pl. XV, 1 u. 2], geht Vf. der Verschleierung der Frauen im Orient bis in die vorchristl. Zeit, im AT u. in Assyrien, nach. Es ergibt sich einmal, daß auch die Sitte im Islam keine Neuinstitution durch Muhammed ist (400 f.), daß vielmehr „le voile des femmes est attesté en Arabie avant Islam. Plusieurs passages, dans l'ancienne poésie arabe, y font nettement allusion“ (Belege S. 401 f.). Bereits in der Mischna (Traktat *Schabbath* VI, 6) heißt es, daß die „arab. Jüdinnen verschleiert gehen sollen“. Zu gleicher Zeit bezeugt Tertullian, *De virginibus velandis* II, daß die arab. Frauen sich verschleierten, u. stellt diese den Christinnen als Vorbild der Sittsamkeit hin (399; 404). Ja die Sitte geht noch weiter zurück: Im AT erscheinen die Frauen unverschleiert. Gen. 38, 14 f. (Fall der Tamar) handelt es sich um eine Unkenntlichmachung, „et on ne peut même pas conclure du texte, qu'elle adopte en ce détail la tenue habituelle des prostituées“ (408). Die Verschleierung der Rebekka (Gen. 25, 64) u. ebenso die der Braut im Hohenliede 4, 1. 3; 6, 7 geht auf die Sitte zurück, daß die Braut bis zum Eintritt ins Hochzeitgemach vor dem Bräutigam verschleiert sein muß. Es handelt sich also hier um den Spezialfall der Verschleierung der Braut, „d'un voilement transitoire qui ne trouve place que dans les cérémonies du mariage“ (408). Dagegen ist in den mittellassyrischen Gesetzen § 41 f. bestimmt, daß die verheiratete Frau u. die Töchter des freien Mannes auf der Straße verschleiert sein müssen; ebenso die sog. *esirtu* (Gefangene?), wenn sie die Herrin des Hauses begleitet, u. die verheiratete Hierodule. Dagegen ist es der Prostituierten, der nicht verh. Hierodule u. der Sklavin nicht erlaubt, sich zu verschleiern; sie müssen, wenn sie erkannt werden, zur Anzeige gebracht werden. Der Grund wohl: „L'épouse est propriété du mari, la vierge celle du père: il faut qu'elles soient distinguées comme telles et que leurs charmes ne soient pas offerts à tout venant; le voile est donc à la fois un signe d'appartenance et une garantie“ (411). Dieses wohl auch der Grund bei den Arabern. — Die auf dem Relief in Palmyra (ungef. Zeit Christi) Dargestellten dürften arab. Frauen sein, wie das Relief auch andere arab. Züge aufweist. |190

Herm. Thiersch, *Ependytes u. Ephod* (Zschr. f. atl. Wiss. N. F. 12 [1935] 180—5). Voranzeige des Buches *E. u. E.* (Stuttgart 1936). Nachweis eines „durch ganz Altvorderasien gehenden sakralen Gewandes, getragen von den Götterbildern selbst wie auch von den menschlichen Vertretern der Gottheit, d. h.

ihren Kultdienern, nach Zweckbestimmung u. Zuschnitt durchaus gleichartig dem in seiner Ausdeutung am meisten umstrittenen Stück des altjüd. Hohenpriestergewandes. Auch die Bezeichnungen hüben u. drüben stimmen überein. Der Ependytes' des klass. Griechentums . . . deckt sich nach Sinn u. Form vollständig mit dem atl. Ephod: immer ist es ein bis etwa Kniehöhe herabreichender, kürzerer, ärmelloser 'Überzug', als Schmuck über dem talarartig langen, bis auf die Füße herabreichenden Untergewand getragen. Niemals kommt dieses Zusatzkleidungsstück — denn das ist es u. will sein Name besagen — in Kleinasien, Syrien u. Palästina . . . anders denn als eines der Insignien göttl. u. höchster priesterl. Würde vor" (180 f.). Schließlich ist der E. in Griechenland lediglich ein „prächtiges Prunkstück" als Bühnen- u. Festgewand geworden u. als solches auch noch Byzanz bekannt (Colobium). „Und so hat ihn als Auszeichnung speziell für das Diakonen- u. Unterdiakonenamt, mit einer Rückwendung wieder vom profanen zum kult. Gebiet, auch die christl. Kirche übernommen (Dalmatica, Tunicella) (181). Von da hat ihn auch die italienische Renaissance . . . wieder neu hervorgeholt u. ihn als bes. Prunkstück über die Vermittlung der reichen, prunkliebenden Barockbühne und -oper noch der Rokokozeit vererbt. — Auch der „Brustschild" (*hōšen*) des Hohenpriesters erscheint dabei durch die bisher nicht beachteten paganen Parallelen des A. O. in einem neuen einfacheren u. . . . überzeugenderen Licht. Verwiesen wird auf einen den assyr. König bei bes. lebensgefährlichen Unternehmungen wie der Löwenjagd auszeichnenden Talisman: „ein reich umsäumtes, immer liegendes Rechteck mit 2 Blattrosetten als Füllung r. u. l. von einem hl. Baum mit der schwebenden Gottesgestalt darüber" (183). Jedenfalls hat die gesamte frühere abendländische Kunst . . . das Brustschild des jüd. Hohenpriesters stets als liegendes Querformat mit 4 Reihen von je 3 Steinen nebeneinander . . . dargestellt. So bes. an den Skulpturen der Kathedrale von Reims, wo die R. Erzbischöfe stets durch ein solch liegendes, mit den 12 Edelsteinen besetztes Rationale ausgezeichnet sind, wie man im MA dies Pektorale in Übers. das „*λογεῖον*" der LXX nannte. Auch auf die ma. Königs- u. Kaisermäntel wird verwiesen, die eine ebensolche quadratische Felderteilung als charakterist. Muster aufwiesen, die Idee eines kosmisch gedachten Weltenmantels altoriental., später hellenist., endlich der röm. Herrscher zum Ausdruck bringend. Sogar der Glöckchenbesatz am unteren Saum des Ependytes ist mit herübergenommen (Krönungsmantel des Rich. v. Cornwallis im Domschatz zu Aachen) (185). [191]

L. A. Mayer und A. Reifenberg, *A Samaritan Lamp* (Journ. of the Palestine Oriental Society 16 [1936] 44 f.). Beispiel einer samaritan. Lampe (in der Form der altjüd. u. altchristl. Lampen) aus der späteren Omajaden- oder frühen Abbasiden-Zeit (s. die Abb. Plate IIIB). Das Interessanteste aber ist die Aufschrift in samaritan. Schrift *למנרה* d. i. „Ewige Lampe". Vf. neigen dahin, daß das Stück nicht eine „ewige L." aus einer Synagoge oder einem Hause sei — die Form derselben war eine andere —, sondern „that the inscription in this case takes the place of a pictorial representation of such a perpetual lamp", wie wir solche Repräsentation auch sonst besitzen. Die Frage, ob die Lampe als wirkl. Lichtspender diente oder nur das Licht selbst symbolisierte, ähnlich wie die Christen auf ihren Lampen bisweilen schrieben: *ὡς Χριστοῦ φαίνει πάντων*, wird nicht entschieden. [192]

5. Synagogale Archäologie und moderner Orient.

Gitta Wodtke, *Malereien der Synagoge von Dura und ihre Parallelen in der christl. Kunst* (Zschr. f. ntl. Wiss. 34 [1935] 51—62). Zum Nachweis, daß die Malereien der Synagoge am Euphrat keine Neuschöpfungen sind, sondern auf eine unbekannte, sicherlich jüdische Vorlage zurückgehen, werden 3 Bilderkreise untersucht: Die Darstellung der Vision Ezechiels von der Erweckung der Totengebeine (Ez. 37, 1—14), die Kindheitsgesch. des Moses: Auffindung des Moses durch die

Tochter des Pharao (Ex. 2, 1—10) u. die Geschichte des Hiob. In allen Fällen lassen sich die gleichen Kompositionen aus der späteren christl. Ikonographie aufzeigen (s. die Gegenüberstellung der Bilder auf Taf. 1 u. 2). Die Beweise sind überzeugend. Im Falle der Vision Ezech. sind 2 Visionen des Proph. kombiniert worden, die beide die nationale Neuschaffung des Hauses Isr. verkünden sollen: einmal des Volkes wunderbare Auferweckung u. dann die Errichtung des neuen Gottesreiches. „Die Auferweckung von den Totengebeinen galt überhaupt als die charakterist. Illustration für den Propheten Ezechiel“ (56). Im 3. Falle läßt sich durch die Vergleichung sogar eine bessere Deutung des Bildes aufzeigen: Der Reiter, den Buisson, Rev. Bibl. 1934 S. 552 ff. als Hiobs Triumph erklärt hat, stellt in Wahrheit einen der Freunde Hiobs als König dar, wie auch das 28. Kp. des apokr. *Testamentum Hiob* die Freunde bereits als Könige auffaßt. Die ganze Auffassung der Hiobsszene entstammt der Sarkophagplastik, die dem Maler von Dura bereits als Vorbild diente. So können auch die christl. Bilder nicht auf Dura zurückgehen, da dieses bereits um 256 n. Chr. zerstört wurde, vielmehr müssen beide ein u. dieselbe Vorlage besessen haben (S. 52).

[193]

E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of el-Hammeh* (Journ. of Pal. Oriental Soc. 15 [1935] 101—80). Genaue Beschreibung einer im Jahre 1932 (Nov.) neu ausgegrabenen antiken Synagoge östlich des Sees Genesareth, am linken Unterlauf des Jarmuk. Das Gelände, mit vier heißen Quellen bis 50° Wärme, war schon in der ältesten u. mittl. Bronzezeit besiedelt u. wird in römischer u. talmudischer Zeit als berühmter Badeplatz oft genannt. S. 108 ff. gibt die Geschichte der Siedlung bis in unsere Zeit. In der Nähe lag das bibl. Gadara (Mt. 8, 28); deswegen gewöhnlich גדארה in den Texten genannt. Gefunden wurden noch reiche Reste der römischen Badeanlagen sowie des römischen Theaters, vor allem aber der jüdischen Synagoge aus der Zeit zw. 300 u. 433. Der Grundriß zeigt ebenfalls die Form einer Basilika mit einem Hauptraum u. 2 Seitenschiffen, welche durch Säulen von dem ersteren abgetrennt waren. Dazu waren reichliche Nebenräume vorhanden. Der Hauptraum hatte an der Südfront (Orientierung nach Jerusalem!) eine Apsis für den Thoraschrein, welche durch eine Schranke vom HR abgeschlossen war. Reste dieser Schranke sind zahlreich gefunden. Der ganze Fußboden, sowohl des HR wie der Seitenschiffe, war mit Mosaiken bedeckt. Das Mosaik des HR war in 3 Flächen abgeteilt, die zugleich mit Stifterinschriften (in hebr. Schrift) versehen waren. Außerdem noch reiche Funde von Münzen bis in die arab. Zeit (auch eine solche von Kaiser Heraklius, dem letzten byz. Oberherrn von Palästina); ein Siegel, ein Ring mit griech. Inschrift: $\chi\epsilon$ (d. i. $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}$) $\beta\omicron\iota\theta\eta(\epsilon)\iota$ $\Lambda\alpha\delta\epsilon\acute{\epsilon}\alpha$, sowie eine christl.-byzantinische Lampe mit einem Kreuz. Alle Funde werden ausführlich beschrieben und in die Geschichte eingereiht. Besonders an die Beschreibung der Reste der Chorschranke schließt sich eine vollständige Übersicht über die bisher in antiken Synagogen gefundenen diesbez. Fragmente, die vielfach auch Inschriften tragen (Chapter V S. 148 ff.). Reichliche Abbildungen im Text u. Photographien (Plate I—XXIII) sind beigegeben. An den Hauptteil über el-Hammeh schließt sich noch eine kurze Übersicht über einige Synagogenreste im Dscholān, die während der Ausgrabungen ebenfalls besucht u. aufgenommen wurden. Der Aufsatz bietet eine authentische Erweiterung u. Bestätigung des ebenfalls von Sukenik in *Ancient Synagogues in Palestine and Greece* (1934; s. Jb. 14 Nr. 167) zusammengestellten u. bearbeiteten Materials. — Dazu auch N. Glueck, *Tell el Hammeh* (Amer. Journ. Archaeolog. 39 [1935] 321—30). Obiger Aufsatz jetzt auch separat in Buchform erschienen: E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of El-Hammeh (Ḥammath by Gadara)* (Jerusalem 1935).

[194]

E. L. Sukenik, *Die alte Synagoge in Ḥamat Gader* (Journ. Jew. Palest. Explor. Society 3 [1934/35] 41—61). Ausgrabungsbericht. Die Mosaikinschrift enthält eine merkwürdige Mischung von pers., jüd. u. griech.-röm. Namen (nach Orient. Lit.-Ztg. 1936 Sp. 266).

[195]

E. L. Sukenik, *Die alte Synagoge in Chirbet kanef im gölan* (ebd. 74—80). Bereits 1885 von L. Oliphant entdeckt; 1932 wurden die Mauerreste untersucht; Bearbeitete Bausteine, darunter einen mit aram. Inschrift. [196]

M. Narkiss, *The Snuff-shovel as a Jewish Symbol* (Journ. of Pal. Or. Soc. 15 [1935] 14—28). Neue Untersuchung des in den Synagogenmosaiken neben dem Schöfarhorn, dem Ethrog, bes. in Verbindung mit dem 7arm. Leuchter dargestellten, schaufelähnlichen Gegenstandes, unter Anführung reichen Materials in Abb. (S. 17 u. 21). Gegen die bisher. Auffassung, bes. gegen E. L. Sukenik, der den Gegenstand zuerst als „Rolle in einem Behälter“, dann als Vorlesepult (*ἀναλογεῖον*) erklärte (s. Jb. 14 Nr. 167), wird er jetzt einfach als Darstellung der aus dem Tempel (Ex. 25, 38; 27, 23; Nu. 4, 9) bekannten „Pfannen“ (מִזְבֵּחַ) zum Auflegen der Asche bzw. Schnuppen von den Dochten des Leuchters in Form einer „Schnuppenschaufel“ erklärt. Als solche bildete sie mit den Lichtscheren das Zubehör des goldenen Leuchters u. wird deswegen auch bisweilen neben diesem abgebildet. Damit erklärt sich auch der Sinn all dieser Darstellungen: „In our view such representations refer to or commemorate the splendours of the Temple and its destruction; one can regard them as representing the objects removed by Titus from the Temple“ (S. 19). [197]

T. Canaan, *The Curse in Palestinian Folklore* (Journ. of the Palestine Oriental Society 15 [1935] 235—79). Eine Monographie des „Fluches“ u. aller einschlägigen Fragen im heutigen palästin. Volksleben, mit vielen Anklängen u. Parallelen zu atl. Stellen. Als solche auch besonders wichtig für die Psychologie und das richtige Verständnis der „Fluchspalmen“, in demselben Sinne wie bereits der Aufsatz v. P. Dunkel, *Verwünschungen u. Flüche bei den Arabern in Palästina* (Hl. Land 1930, 65—71; s. Jb. 10 Nr. 193). Vgl. hier nur die S. 247 ff. Dazu die wichtigen Ausführungen für die Erklärung so mancher scharfen Ausdrücke auch im AT: „The Palestinian still considers his personal enemies as the enemies of his God. This idea is a very old one and is well illustrated in several passages of the Bible (Ps. 139, 19—22; II Chr. 19, 2).“ Ebenso der Hinweis, daß Flüche im Orient ganz anders aufzufassen d. h. nicht so schlimm gemeint sind. S. 260 f.: „If one keeps in mind the juvenile temperament of the Oriental and his habit of turning to God in all circumstances, as unreservedly as a child turns to his father, our judgement of the son of Palestine will be greatly tempered with mercy. Such outbursts have always served the Oriental as a safety valve. He is more cruel in his words than in his deeds.“ Solche Parallelen zum AT geben der Exegese so wichtiger u. viel verkannter Psalmen wirklich die beste Handreichung. [198]

C. Roth, *The feast of Purim and the origins of the blood accusation* (Speculum 8 [1935] 520—6). Das Purimfest fällt zuweilen in die christl. Karwoche. Es war der jüd. Karneval. Man zerstörte oder verbrannte ein Bild des Haman. Bekannt sind die Berichte aus dem Altertum u. dem MA über dieses Fest. 1306 war in Manosque (Provence) das Bild des Haman eine lebende Person, ein gewisser Sahat. Ähnliche Fälle ereignen sich 1291 u. gemäß Socrates, *Hist. eccl.* VII 16 im Jahre 415, wo die Tat von Betrunknen ausgeführt worden sein soll. In diesen Episoden wird man wohl die Quelle der verbreiteten Anklage gegen die Juden finden, daß sie am Karfreitag ein Kind kreuzigten u. sein Blut tranken. Die Opfer wurden als heilig betrachtet, z. B. in Norwich, Lincoln, Trient, La Guardia usw. Folgende Stufen der Legende kann man unterscheiden: 1. die Juden als Feinde des Menschengeschlechtes (Apion, Demokrit); 2. beim Purimfeste Exzesse gegen ein Bild Hamans, das zuweilen durch eine jüd. oder christl. Person ersetzt wurde; 3. Zusammenfallen des Purim mit der Karwoche; 4. das Blut des Opfers wurde als Medizin gebraucht (Fulda 1225) oder als Osterkommunion (Walréas 1247); 5. das Zusammenfallen des christl. Pascha mit dem jüd. ließ die Theorie entstehen, daß das Blut für die Paschariten bestimmt sei. J. V. [199]

Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel OSB.

I. Allgemeines.

Nikol. von Arseniew, *Der urchristl. Realismus und die Christenheit der Gegenwart* 2. Teil (Kassel 1935) setzt die Jb. 13 Nr. 148 bespr. Untersuchungen über das Neuaufleben des urchristl. Realismus, der im Auferstehungsglauben gipfelt, fort u. zeigt es auf an der morgenländ. Kirche, in der das johanneische „Schauen der Herrlichkeit“ Kreuz u. Auferstehung zusammenschaut, was sich im Kult u. vor allem in der Eucharistie ausspricht. „Wir werden hinaufgehoben vor sein ewiges Opfer, das einmal für allemal u. unwiederholbar auf Golgatha stattgefunden hat . . . Die Liturgie ist ein Stück himmlischer Erfahrung, himml. Gegenwart. U. zugleich ist sie geschichtlich verwurzelt . . .“ (17). Für die anglikan. Theologie ist bes. wichtig die Inkarnationstheologie u. die I.-ethik. „Daraus entsteht die sakramentale Einstellung zum Leben, die sakr. Weltanschauung: das Irdische . . . wird nicht 'zum Gleichnis', wird nicht verflüchtigt, sondern bleibt in seiner Konkretheit bestehen, wird aber in eine höhere Würde erhoben, wird zum Träger der göttl. Präsenz. Die Gegenwart des Göttl. im Irdischen — das ist sakramental . . .“ (28). Auch für die Dt. hochkirchl. Bewegung stehen die Sakramente im Mittelpunkt des Lebens der Kirche, für die die apostol. Sukzession wesentlich ist. Innerhalb der kath. Kirche, die den urchristl. Realismus immer hochhielt, wird die Kirche wieder mehr im Sinne des Mysteriums verstanden; aus dem sakramentalen Charakter des Gottmenschen folgt der sakr. Charakter des Lebens der Kirche. Das letzte Kp., über die ökum. Bewegung, belegt durch Beispiele, bes. aus der Lausanner Bewegung „Faith and Order“, wie allgemein wieder Kirche u. Sakrament als wesentl. Offenbarung Gottes erkannt werden. [200]

Heinz-Dietrich Wendland, *Die Mitte der paulinischen Botschaft. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Zusammenhange seiner Theologie* (Göttingen 1935). Die kleine, aber mit reicher Erkenntnis geladene Schrift stellt gegenüber der allgemein-protestant. u. der modernen religionsgesch. Auffassung der paul. Theologie fest, daß die Rechtfertigungslehre allein von der Eschatologie aus zu verstehen ist; sie ist anthropol. Eschatologie. „Die Heilszeit ist Gegenwart kraft eines geschichtl. Geschehens“ (8). Die paul. Eschatologie hat gegenüber der jüd. das Neue, daß der Vollzug der Eschatata schon begonnen hat: das Heil heißt „J. Christus“. Eschatol. ist für P. Christologie. Entscheidend daran ist die Sendung Christi in den alten Aion, ferner Tod u. Auferstehung, u. zw. in unlöslicher Verbundenheit: „Es gibt bei P. keine von Ostern, von der Auferstehung abgelöste Theologie des Kreuzes u. des Todes Jesu“ (11). Wort u. Gebot Jesu haben Sinn nur innerhalb der Ereignisse der Sendung u. Auferweckung. Durch die Auferstehung ist Jesus „der lebendig-gegenwärtige Kyrios geworden, der durch das Pneuma jetzt u. hier in der Gemeinde u. in den Aposteln wirkt“ (12). Die Güter der Zwischenzeit zwischen Auferstehung u. Parusie: Rechtfert. Glaube, Pneuma, Charismen, sind Anfang der endzeitl. Erlösung, andererseits bestimmt durch das Geschehene; die ganze Heilsgeschichte ist eschatologisch gesehen. Auch die Rechtfertigungslehre ist die „Antwort auf die Frage, was das eschatol. Heilsgeschehen mit u. aus dem unter der Sarx u. der Hamartia . . . versklavten Menschen macht“ (14). Paul. Denken ist auch formell von der eschatol. Haltung bestimmt: er denkt Tatsachen nach, zielstrebig auf eine verborgene, in Christus enthüllte Zukunft hin. Von den folg. Darlegungen, in denen Vf. den eschatolog., christolog., eth., Glaubens- u. kirchl. Charakter der Rechtf. bespricht, können wir hier leider nur den letzten Abschnitt herausheben, weil er die Sakramente in die Lehre einordnet. „Ist die R.-lehre Eschatologie, ist sie

Christologie, so ist sie auch Ekklesiologie. Wer R. sagt, sagt Kirche. Es gibt keine R. des 'Einzelnen' 'vor' dem Dasein der Kirche. Der Gerechtfertigte, der an J. C. Gläubige ist eben in u. mit dem Empfang der Gerechtigkeit, in u. mit dem Glauben Glied der Gemeinde, Glied am Leibe Christi" (44). Der Kirchenbegriff Pauli ist von Gott aus gedacht; der Leib Christi wird durch Christus konstituiert, und dieses „durch Chr.“ hat seinen „objektiven u. gegenwärtigen Vollzug in den Sakramenten (1. Kor. 12, 13; 10, 16—17). In beiden Sakramenten, Taufe u. Herrenmahl, wirkt das Pneuma, diese Gabe der Endzeit. Sie sind eschatolog. Sakramente, Sakramente der Endheilszeit. Das ist es, was sie von dem hellenist. Sakramentalismus unterscheidet . . . Es handelt sich . . . um die eschatolog. Heilsgegenwart in Christus, die die Sakramente bei Paulus kennzeichnet. Das Herrenmahl ist zugleich auf den Tod Christi bezogen, den es verkündigt, u. auf den kommenden Herrn, u. eben dadurch schenkt es Heilsgegenwart (1. Kor. 11, 23 ff.). Wie die Kirche im Ganzen ist auch das Sakrament die 'Fortsetzung des Christus-Ereignisses' (Bultmann) in Gegenwart" (45). Die Rechtf. ist an das Sakr. gebunden; denn sie wird im Sakr. real-gegenwärtig. Das Sakr. ist an die R. gebunden; denn diese zeigt, daß es in jenem um Gottes freies, sich selber an Geschichte u. Leiblichkeit bindendes Allmachts-handeln geht. Ohne Christi Tod u. Auferstehung wäre das Sakr. sinnlos. So ist das Sakr. nicht Magie, sondern „Gnadenhandeln Gottes durch Christi immer aufs neue gegenwärtig gemachten Tod u. Auferweckung" (46). [201

Adolf Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief* (Stuttgart 1935). Von dem tiefgründigen Kommentar, einem der letzten Werke des Altmeisters, können wir hier nur auf seine Erklärung der Tauftheologie Kp. 6 eingehen. Die Stellung des Sakraments in der Lehre von der Gottesgerechtigkeit geht aus dem einleitenden Satze hervor: „Paulus sagt (auf die Frage nach der Rechtfertigung): das Sündigen endet, weil der Sünder gestorben ist u. aufersteht“ (195). Die Befreiung vom Sündigen ist Werk Christi, das von der Sünde rettet, weil es von der Liebe gewirkt wurde. Er macht seinen Tod zu ihrem Tod. Der Anteil am Tode Jesu, den der Glaubende durch die Gemeinschaft Jesu mit ihm empfängt, beginnt mit der Taufe. Das Getauftwerden *εἰς Χριστόν* ist eine G. *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* u. hängt nicht bloß vom Maß des Glaubens u. der Einfühlung in den Tod Jesu ab, sondern geschieht als ein voll persönl. Verhalten in Nüchternheit u. im hellen Licht des Bewußtseins. Mit Gottes Schöpfer. Kraft macht Jesus aus seinem Tode den Tod der Seinen; denn durch die Gemeinschaft des Christus mit den Seinen werden sie von seinem Geist beseelt. Die Absage an die Sünde ist, weil mit der Taufe verbunden, dem Christenstand von Anfang eingepflanzt. *θάνατος* benennt nicht den Vorgang des Sterbens, sondern den Zustand des Totseins; daher das Grab. Das *συνταφῆναι* bezeichnet die Totalität der Gemeinschaft zwischen Jesus u. den Seinen. Der Getaufte ist endgültig von allem geschieden, was Gottes Zorn verfolgt. Die Gemeinschaft des Christus mit den Seinen ist nicht an den Ort u. die Zeit gebunden, sondern geschieht in Kraft seiner gottheitl. Gegenwart. Das Verschwinden im Wasser war „wirksames Versetztwerden in jenen Tod, den Jesu Tod für ihn erworben hatte. Paulus sagte von der Taufe dasselbe wie vom Mahl Jesu, daß sie die Teilhaberschaft am Tode des Christus sei . . . Er war auch als Täufer völlig der Evangelist, der Zeuge des getöteten Herrn, der lebt, u. er war es nicht einzig dann u. nicht erst dann, wenn er eine Taufe vollzog. Der Eingang in sein Grab war der Durchgang zur Auferweckung. Darum wird auch der Getaufte dadurch, daß er in das Grab gelegt wird, für die Auferstehung vorbereitet . . . Deshalb hat der Glaubende die Taufe u. damit den Anteil am Tod u. Grab Jesu begehrt, weil Jesus durch Tod u. Grab die Neuheit des Lebens offenbart hat . . . Da P. dem Getauften sagt: du bist ein Abbild Jesu geworden, an dem Gott durch seinen Tod das Ende der Sünde u. durch seine Auferweckung die Neuheit des Lebens geoffenbart hat, so ist die Taufe einem 'Mysterium' vergleichbar geworden, u. es ist eine interessante

Frage, ob P. ein solches Vorbild benützt habe . . . Völlig unmöglich kann man es nicht heißen, daß er an einem griech. Kultakt verdeutlicht habe, was von Jesus her zum Kultus der Gemeinde geworden war . . . Er konnte aber durch die Erzählung der Getauften von den Mysterien Nachricht erhalten, u. diese konnten durch das, was bei der T. geschah, an das erinnert werden, was mit ihnen im Mysterium geschehen war. Dies blieb aber völlig von dem verschieden, was P. über die T. sagt . . .“ (203 ff.). Das wird weiter ausgeführt. Diese kurzen Auszüge mögen zeigen, wie tief des Vf. Erklärung sowohl hier wie im ganzen Briefe geht. [202]

H. Großmann, *Gedanken über den Römerbrief, insbesondere über die Kapitel 5 bis 11* (Kassel o. J.). Es handelt sich um Betrachtungen, u. zw. hauptsächl. zu Kp. 5—11; die zu 6—8, die schon 1909 erschienen waren, sind teilweise neu bearbeitet; 1—4 u. 12—6 sind nur kurz behandelt. Die Betrachtungen beruhen auf gutem Durchdenken des Textes. Die für uns bes. wichtigen Darlegungen des Vf. über die Tauftheologie des Kp. 6 (S. 69 ff.) berücksichtigen freilich, gemäß dem theolog. Standpunkt des Vf., zu wenig den sakramentalen Charakter der Taufe, die nur als Bekenntnistaufe aufgefaßt wird, worin der Täufling bekannte, „daß er auf den Tod Christi eingegangen sei“, worauf ein neues Leben folgte, das als ein völliges Vertrauen auf die durch den Tod Christi geschehene Sündenvergebung aufgefaßt wird. 6, 5 wird so gedeutet: „Durch ihre Bekehrung zu Christo sind sie mit Ihm gepflanzt zu gleichem Tode . . .“ Das entspricht nicht dem Urtext, der von einem Eingepflanztwerden in das Gleichbild des Todes, d. h. in das Sakrament, spricht, während beim Vf. nur der Vertrauensglaube übrig bleibt. Sieht man von diesen u. ähnl. Fragen ab, so geben die Betrachtungen manche gute Anregung. [203]

Jos. Dillersberger, *Der neue Gott. Ein biblisch-theologischer Versuch über den Epheserbrief* (Salzburg 1935) will, unter Berücksichtigung auch späterer Theologie u. Herausarbeitung einer strengen Ordnung, als Hauptthema des Eph. die Wahrheit vom Dreieinigen Gott aufweisen. Das geht nicht ohne Gewalttätigkeit ab, wie sich auch sonst manche Konstruktion findet, die bei einer geoffenbarten Wahrheit weniger am Platz ist, so z. B. wenn S. 69 der Hl. Geist „erwiesen“ wird: „Erst mit ihm ist die Einheit des göttl. Wesens bei einer Mehrzahl der Personen möglich. Denn zwei Personen stehen sich — gar wie Vater u. Sohn — zu sehr ‘gegenüber’, als daß sie zugleich völlig eins sein könnten. Sie können nur wieder eins werden in einem dritten. Deshalb ist der Geist der Vollender . . .“ (69). Diese aus menschl. Verhältnissen stammenden Überlegungen beweisen wohl nichts für die Gottheit, abgesehen davon, daß Vater u. Sohn nicht in der dritten Person, sondern in der Substanz ihre Einheit besitzen. Auch bei der Übers. hat man einige Wünsche, so 3, 19; 5, 4; 32. Doch wird das Ganze in seiner Wärme u. Tiefe manche zu den Schätzen der Schrift hinführen. Auf gottesdienstl. Dinge, wie Taufe, Firmung, Eucharistie, Sakramentalität der Ehe wird im Anschluß an den Text öfters Bezug genommen. [204]

Werner Schmauch, *In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus* (Ntl. Forsch. hg. von O. Schmitz. 1. Reihe: Paulusstudien 9. Heft. Gütersloh 1935). In einer krit. Übersicht über die Erforschung der Formel *ἐν Χριστῷ* seit A. Deißmann (1892) betrachtet Vf. als method. Mangel der Forschung die mit der Trennung ihrer Glieder verbundene Isolierung der Formel, die ihre sachl. Bestimmung verwehre; die Frage nach ihrem Subjekt sei nirgends gestellt. Aufgabe des Vf. sei „die Bestimmung der Formel durch die Analyse des gesamten Gefüges, dessen Funktion sie darstellt“ (17). Bei der Fragestellung ergibt sich, daß neben *ἐν Χ.* andere Formeln stehen u. in bezug auf die Verben oder Substantive, mit denen die Formeln verbunden sind, eine strenge Ordnung herrscht. Von den „Formelvarianten“ wird zunächst *ἐν Χ. Ἰ.* untersucht u. festgestellt, daß sie nur von einer Mehrzahl ausgesagt wird (der Singular bleibt dem Apostel vorbehalten), so daß sie vom einzelnen Gläubigen nicht gilt; in bezug auf die Subjekte kann nicht von einem „Sein in C. J.“, sondern nur von einem „Etwas sein in C. J.“ gesprochen werden,

so daß eine persönl. Gemeinschaft ausscheidet; „das $\epsilon\nu$ X. $\bar{\iota}$. bezeichnet stets ein göttl. Geschehen in seiner rein metaphys. Bestimmtheit u. nur geltungsmäßigen Beziehung auf Gläubige“ (57). Wenn Vf. damit die Befreiungstat Christi als „aller persönl. Christusgemeinschaft vorgegeben, ja ihre Bedingung“ (50) betrachtet, kann man nur zustimmen; weniger aber, wenn er (51) in Röm. 6, 11 keine Beziehung auf die Gemeinschaft mit Christus in der Taufe findet, da doch die ganze Stelle die Todesgemeinschaft mit Christus in der Taufe lehrt. Ähnlich scheint mir Vf. 55 f. die Beziehung zum $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\upsilon$ u. zur Taufe in überspitzter Beweisführung zu sehr auszuschalten, wie er wohl auch zu viel beweist, wenn er (62) dem $\epsilon\nu$ X. $\bar{\iota}$. den „Bezug auf die Mannigfaltigkeit seiner Verwirklichung in der Geschichte“ abstreitet u. nur den „Inbegriff dieser Verwirklichung in ihm gesetzt sein“ läßt, diese Forderung aber erfüllt sieht „durch die Zuordnung des Apostels“ (62). Als Ergebnis des 1. Teils glaubt Vf. feststellen zu können, daß die Formel immer ein von allem gläubigen Leben unabhängiges göttl. Geschehen bedeute, das nur eine Beziehung zur Geschichte zulasse, näml. das ein bloßes Echo darstellende „Rühmen“. In ähnlichen, sehr komplizierten Gedankengängen behandelt Vf. die weiteren Varianten $\epsilon\nu$ X., $\epsilon\nu$ $\kappa\rho\iota\varsigma\tau\acute{o}\varsigma$, $\epsilon\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ ($\bar{\rho}$), $\epsilon\nu$ X. $\bar{\iota}$. $\tau\bar{\omega}$ κ . $\eta\mu\acute{\omega}\nu$, die er ganz isoliert, u. will in der Formel $\epsilon\nu$ $\nu\acute{o}\mu\omega$ den Ursprung der „Christusmetaphysik“ des Pl. finden. Seine Erklärung ist jedoch, wie schon die obigen Beispiele zeigten, zu kompliziert, als daß sie überzeugend wirkte, wenn auch im einzelnen manches gut beobachtet ist. Dies mag dazu anregen, die auch für den Kult so wichtige Formel, deren Verständnis Deißmann zuerst gelehrt hat, immer wieder durchzudenken. Wie wichtig sie der alten Kirche erschien, erweist schon die Tatsache, daß sie so oft an die Epistel angehängt wird. — Bespr.: Theol. Litzg. 1936 Sp. 86—8 (H. Seesemann). [205]

Jos. Dillersberger, *Das Wort vom Logos. Vorlesungen über den Johannesprolog* (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen Bd. VI. Salzburg 1935). Die 1934 gehaltenen Vorlesungen über den Logosgedanken bei Joh. sprechen von dem unerschöpfli. Inhalt des für die Liturgie so bedeutungsvollen Joh.-Prologs (der charakterist.-weise in der Westkirche an Weihnachten, in der Ostkirche an Ostern das Festevangelium bildet) in tiefergriffener u. stets anregender Art, auch mit Berücksichtigung der neueren Forschung, auch der Mysteriensprache (190; 211 ff.). Manchmal hat man allerdings den Eindruck, als würde neueres Denken in die Texte hineingetragen. Kennzeichnend dafür ist die Übers. von Origenes, Joh.-komm. I 4 § 23 auf S. 11, die in die Absicht des O. einen ganz andern Klang hineinträgt. Auch etwa die Deutung des $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\tau\acute{o}\nu$ $\theta\epsilon\acute{o}\nu$ S. 33, die in die Trinität eine „immerwährende Sehnsucht“ verlegt, wie S. 40 ff. das Finden der Dritten Person entsprechen wohl weniger dem Urtext als einer schon bestehenden theolog. Auffassung. Doch ist das Buch als Ganzes durchaus zu empfehlen. Hinweise auf die Liturgie bes. 197 f. [206]

E. Peterson, *Der Geist der apostolischen Kirche nach der Geheimen Offenbarung* (Hochland 33 I [1935/36] 1—10). Da der Aufsatz die Frage nach der Kirche als Mysteriengemeinschaft streift, sei hier einiges dazu bemerkt. Auf S. 2 wird unterschieden zwischen der 1. u. 2. Ankunft des Herrn, u. von der 1. heißt es: „diese geht ja wesentlich 'im Geheimnis' (im Mysterium) vor sich“. Dem wird die 2. Ankunft als „offenbar“ gegenübergestellt. Nach dem NT ist aber schon die 1. Ank. ein Offenbarwerden des bis dahin verborgenen Mysteriums, wie an mehreren Stellen ausdrückl. gesagt wird. So spricht Eph. 3, 4 ff. von „dem Mysterium Christi, das in anderen Geschlechtern den Menschenkindern nicht kund wurde, wie es jetzt seinen hl. Aposteln u. Propheten im Pneuma enthüllt wurde . . .“. Das Myst. ist also jetzt enthüllt oder geoffenbart, allerdings nicht allen, d. h. nicht der ganzen Welt, sondern den Aposteln u. Propheten u. dadurch der Ekkllesia. Für die Welt bleibt Christus das verborgene Myst., für die Kirche ist er das geoffenbarte Myst. Daraus geht aber hervor, daß die Kirche eine Mysteriengemeinschaft ist, da die Kenntnis des Glaubensmyst. u. der Gebrauch des Kultmyst. ihr anvertraut ist. Man kann dazu noch vgl.

Ap. 10, 40 f., wo Petrus sagt: „Diesen hat Gott am 3. Tage auferweckt u. ihn offen-
bar werden lassen, nicht dem ganzen Volke, sondern den von Gott vorher erwählten
Zeugen, uns, die wir mit ihm aßen u. tranken nach seiner Auferstehung von den
Toten“. Von demselben auferstandenen Herrn sagt Petrus Ap. 3, 21: „Ihn mußte
der Himmel aufnehmen bis zu der Zeit der Wiederherstellung all der Dinge, die
Gott durch den Mund seiner hl. Propheten von Urzeit an ausgesprochen hat“. Daraus
geht hervor, daß der Herr auch jetzt der Welt verborgen ist bis zur Endvollendung.
Erst bei der Parusie wird der Herr aller Welt offenbar erscheinen, aber dann zum
Gerichte. Der ganze Heilsplan Gottes mit Einschluß der Endvollendung heißt
Apok. 10, 7 „das Myst. Gottes“. — P. sagt im folg., Joh. (der Apokalyptiker) sei durch
sein öffentl. Zeugnis „offenbar“ geworden, u. diesem Heraustreten aus der privaten
in die öffentl. Sphäre entspreche ein Offenbarwerden Jesu Christi aus dem Myst.
der 1. Ankunft in die Publizität seines 2. Kommens. „Wo nun aber der Sinn des
Leidens mit Christus öffentl. wird, nämlich in der staatl. Publizität eines öffentl.
Gerichtsverfahrens — u. das ist eine wesentl. Voraussetzung für den Begriff des
Märtyrers —, da wird auch die Glorie Christi öffentl. u. in einer der staatl. Öffent-
lichkeit analogen Weise 'offenbar'. So schaut der hl. Märtyrer Stephanus (Ap. 7, 56)
nicht den auferstandenen Christus, sondern die Glorie des im Himmel zur Rechten
Gottes stehenden 'Menschensohnes', u. ebenso sieht auch der hl. Joh. in seinen Ge-
sichten in der Geh. Off. den 'Menschensohn' in seiner ganzen Majestät im Himmel
(1, 12 ff.). Wie der Konfessor nach den Worten Jesu . . . sich keine Sorge darüber
zu machen braucht, was es vor Gericht zu antworten hat, da der Geist des Vaters
in ihm spricht, so 'übersetzt' auch der Hl. Geist, wenn man so sagen darf, in dem
Märtyrer die sakramentale Verbindung u. den Glauben an den gekreuzigten u. au-
ferstandenen Christus in die Schau des in der Glorie thronenden Menschensohnes.
Denn hier ist alles 'Gnade', sowohl das 'öffentl.' Bekenntnis als auch das 'öffentl.'
Leiden u. endlich die evtl. damit verknüpfte Schau der Herrlichkeit dessen, mit dem
man leidet, für den man Zeugnis ablegt. Aus diesen Ausführungen geht zunächst
hervor, daß der Geist des Urchristentums den Begriff der Kirche als bloßer Mysterien-
gemeinschaft bekämpft. Man könnte ja auf den Gedanken kommen, das alte Christen-
tum als eine Gemeinschaft zu definieren, die sich um das Myst. des Todes u. der
Auferstehung Christi, etwa in der Feier der hl. Sakramente, speziell von Taufe u.
Euch., konstituierte. Wir haben nun gesehen, daß der Begriff des Konfessors resp.
Märtyrers, den die Geh. Off. voraussetzt, den Begriff des Myst. überschreitet. Wie
nämlich der Märtyrer aus der Mysteriengemeinschaft heraustritt u. 'offenbar' wird,
so wird auch das Myst. J. Chr. in der Schau des Märtyrers zu der 'Offenbarung
J. Chr.'. Das ist das Erste, was uns die Geh. Off. lehren kann" (S. 2 f.).

So wichtige Folgerungen müßten besser bewiesen werden. Nun ist aber das
ganze Fundament der Darlegung nicht nur unklar, sondern auch brüchig. Der
Martyrer ist Zeuge, insofern er vor aller Welt sich zu Jesus Christus bekennt. Aber
sein inneres Wesen wird keineswegs der Welt offenbar, ebensowenig wie der am
Kreuze sterbende Jesus der Welt als Gottessohn offenbar war — er galt vielmehr
ihr als ein Verbrecher —; wie er vielmehr als Auferstandener nur den vorher
erwählten Zeugen offenbar wurde, der „Welt“ aber noch heute als bloßer hingerich-
teter Mensch gilt, ebensowenig ist der Märtyrer Christi der Welt in seinem inneren
Wesen offenbar. Man denke sich einen hingerichteten Märtyrer, dessen Leiche in
irgendein Loch geworfen wird. Sicher kann man von ihm nicht sagen, daß er der
Welt „offenbar“ ist. In der öffentl. Sphäre ist er ein hingerichteter Verbrecher,
weiter nichts. Wohl aber ist er dem Glauben der christl. Mystengemeinde offenbar;
denn sie erkennt hinter der äußeren Schmach die pneumat. Glorie. Dies soll auch
ausgedrückt werden, wenn es von Stephan u. anderen Märtyrern heißt, daß sie
die Glorie des Herrn geschaut haben. Es ist dies eine pneumat. Schau des Märtyrers,
die nicht einmal den anderen Christen, erst recht nicht den Weltmenschen vergönt

ist. (Weshalb übrigens P. hier einen Unterschied macht zwischen dem auferstandenen Herrn u. dem verklärten „Menschensohn“, ist nicht einzusehen. „Menschensohn“ ist doch hier offenbar wie schon bei Daniel der zum Gericht Kommende, und dieser ist identisch mit dem Herrn der Glorie, d. h. dem Auferstandenen.) Der Sinn des Leidens wird keineswegs in der staatl. Publizität des öffentl. Gerichtsverfahrens offenbar, sondern nur, wie eben schon gesagt, im Glauben der Mystengemeinde. Jene Schau des Herrn der Glorie durch den Martyrer aber ist nicht eine „Übersetzung“ der sakramentalen u. gläubigen Verbindung des Martyrers in die Schau des glorreichen Menschensohnes, sondern sie ist ein Sichtbarwerden jener Schau des Kyrios, die die Kirche im Glauben u. in den Mysterien schon besitzt. Daraus geht wohl hervor, daß gerade die Idee des Martyrers ausgezeichnet zu der Auffassung der Kirche als einer Mysteriengemeinschaft paßt. Ja der Martyrer ist geradezu der Prototyp eines Mysten, insofern als er die Verborgenheit des Herrn u. seiner Gemeinde vor der Welt durch seine Vernichtung vor der Welt bis ins Letzte darstellt; die in der Mysteriengemeinde verborgene Glorie des Herrn aber erlangt er eben als Martyrer, d. h. als einer, der vor der Welt verschwindet u. in die verborgene Glorie nunmehr drüben offen eingeht. Keineswegs überschreitet der Begriff des Konfessors oder Martyrers den Begriff des Myst. Ebensowenig aber wird das Myst. J. Christi in der Schau des Martyrers zu der Offenbarung J. Christi. Deshalb müssen ja auch nach Apok. 6, 9 ff. die schon vollendeten Martyrer auf die Rache für ihr Blut warten, bis ihre Mitmartyrer vollendet sind. Selbst im Himmel sind sie also nicht offenbar, sondern noch in gewissem Sinne verborgen. Es scheint bei P. eine Verwechslung der weltl. Öffentlichkeit vorzuliegen mit der relig. Öffentlichkeit, die aber nur dem Glauben gegeben ist. Erst am Ende der Welt, wie schon mehrmals gesagt wurde, wird der Herr der ganzen Welt sich offenbar zeigen; aber dann ist es zu spät für den Glauben, dann kommt nur noch das Gericht für die Welt, wie für die Guten die ewige Heimholung.

P. fährt S. 3 fort: „Dieses ‘Offenbarwerden’ J. Christi in diesem Sinne bedeutet aber, daß ihm eine ‘Öffentlichkeit’ nach Analogie der polit. Öffentlichkeit zukommt. Das zeigen deutlich die polit. Herrschaftssymbole, die in der Geh. Off. auf Christus übertragen werden . . . Die Proskynese, die vor dem Menschensohn geübt wird, u. die Akklamationen, die ihm zugerufen werden, alles das weist auf die Analogie der polit. Welt, von der aus der ‘Menschensohn’ ‘offenbar’ wird . . .“ Zum Glück unterstreicht P. selbst das Wort Analogie. Denn von einer polit. Öffentlichkeit wie überhaupt von Politik im Sinne der Welt kann bei Jesus in keiner Weise die Rede sein. Im Gegenteil hat Jesus immer bewußt jede polit. Tätigkeit, in die das Volk ihn hineinziehen wollte, abgelehnt u. vor dem röm. Richter bekannt: „Mein Reich ist nicht aus diesem Kosmos“ (Joh. 18, 36). Wohl aber ist richtig, daß am Ende der Zeiten alle weltl. Politik verschwinden u. das Reich Gottes offenbar werden wird, in dem nun der Kyrios Jesus offenbarer Herr der ganzen Erde u. der erlösten Menschheit sein wird. Das ist aber nicht weltl. Politik, sondern das Reich Gottes. Die Herrschaftssymbole, die die Apok. Christus zuschreibt, bedeuten diese Christusherrschaft nach der Parusie, die dem Herrn zwar jetzt schon zukommt, aber vor der Welt noch verborgen ist.

P. fährt fort: „Wichtig ist aber, daß nun nicht nur Christus im Himmel ‘offenbar’ wird, sondern notwendigerweise auch ‘die Menschen, die auf der Erde wohnen’ . . .“ Dazu wird hingewiesen auf die Erzählung Apok. 7 von den 144 000, die an der Stirne gesiegelt werden. Dieses Siegel ist nach P. die Taufe. Er sagt dazu: „Wenn die hl. Taufe nun auch ein Myst. ist, so wird doch durch den Begriff des Siegels die Verborgenheit, die zu jedem Myst. gehört, durchbrochen. Und das drückt der Begriff des Siegels aus, das an der Stirne angebracht wird. Die Geh. Off. zeigt uns aber, daß dieses ‘Offenbarwerden’ durch Siegelung in Korrespondenz steht zu dem Offenbarwerden des Menschensohnes, erfolgt doch die Siegelung vor

dem Offenbarwerden des Menschensohnes. In diesem 'Offenbarwerden' des Myst. der Taufe als eines Siegels liegt dann natürlich zugleich auch die Möglichkeit einer Gefährdung der Getauften. Die 'Gesiegelten', die an der Stirne 'Gesiegelten' werden sichtbar und können verfolgt werden . . .“ Diese Darlegung scheint mir dem Texte zu widersprechen. Ob mit dem Siegel an dieser Stelle die Taufe gemeint ist, lassen wir dahingestellt. Jedenfalls steht in dem Text nichts davon, daß die Gesiegelten durch ihr Siegel „offenbar“ würden, so daß sie nun erkannt u. deshalb auch verfolgt werden können. Im Gegenteil soll das Siegel diese 144 000 gerade aus der Welt aussondern u. sie vor den Plagen, die die Welt treffen, schützen, wie klar aus Vs. 2 hervorgeht; von den nach den Versiegelten genannten Weißgekleideten heißt es in Vs. 16 f. ebenfalls, daß sie unter dem Schutze des Lammes nichts Böses mehr erfahren können. Die Versiegelten sind also geradezu eine Mysteriengemeinde, die der Welt entrückt ist. Es bleibt übrigens unsicher, ob das Siegel, das sie tragen, der Welt überhaupt erkennbar ist; zunächst können es nur die Engel sehen, die wegen des Siegels diese Auserwählten schonen. Sichtbar für die Welt ist das Brandmal, das die Bösen tragen; u. die Guten sind höchstens daran erkennbar, daß sie nicht das Zeichen des Tieres an sich tragen. Es ist also ganz abwegig, zu behaupten, das Siegel durchbreche die Verborgenheit des Myst. Wenn P. sagt, dieses angebl. Offenbarwerden durch Siegelung stehe in Korrespondenz mit dem Offenbarwerden des Menschensohnes, so widerlegt er sich selbst, indem er zugibt, daß die Siegelung vor dem Offenbarwerden des Menschensohnes geschieht. In der Tat soll die Siegelung die Auserwählten ja gerade beschützen, solange der Menschensohn noch nicht offenbar ist.

Im folg. sagt P., daß auch der Kosmos angesichts der Offenbarung Jesu Christi offenbar werde. Zum Beweise zitiert er Kp. 12 von dem großen Zeichen am Himmel, dem Weibe, das mit der Sonne bekleidet ist usw. u. gebären will. Er sagt dazu: „Es ist die Mutter Gottes“. Nach der übereinstimmenden Erklärung der Kirchenväter ist die Kirche gemeint. Von dem Kinde, das die Frau gebiert, heißt es, daß es zu Gott u. zu seinem Throne entrückt wurde u. daß das Weib in die Wüste floh (12, 5 f.). Beides sieht keineswegs nach einem „Offenbarwerden“ J. Christi aus. Im Gegenteil wird das Kind vorläufig der Ekklesia weggenommen u. bleibt, der Welt unsichtbar, am Throne Gottes; die Ekklesia aber wird, wie es Vs. 14 nochmals heißt, verfolgt; sie flieht in die Wüste. Damit ist klar gesagt, daß vorläufig noch die dämon. Macht auf Erden herrscht. Es ist also nicht so, wie es in dem Aufsatz behauptet wird, daß der Teufel u. der Antichrist durch das Offenbarwerden J. Christi erst sichtbar geworden seien, u. wie es weiter dort heißt: „Es ist klar, daß es den Antichrist erst geben kann, wenn der Christus erschienen ist, aber das andere wird jetzt auch deutlich, daß der Antichrist in dem Maße offenbar wird, als Christus offenbar wird . . .“ (S. 4). Die Darlegung der Apok. wie des ganzen NT besagt das Gegenteil, u. zw. mit offenen Worten. Man lese nur 2 Thess. 1, 7 u. bes. 2, 1—12, wo Paulus ausdrücklich sagt, daß die Parusie Christi erst erfolgen wird, nachdem der Antichrist erschienen ist: „Niemand betrüge euch in irgendeiner Form; denn wenn nicht zuerst der Abfall kommt u. offenbar wird der Mensch der Ungesetzlichkeit, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich erhebt gegen alles, was Gott oder Heiligtum genannt wird“ usw., eher kommt Christus nicht; das Myst. der Bosheit wirkt schon, wird aber noch zurückgehalten. „Und dann wird offenbar werden der Ungesetzliche; ihn wird der Kyrios Jesus mit dem Pneuma seines Mundes töten u. vernichten durch die Epiphanie seiner Parusie . . .“ Dementsprechend erscheint in der Apok. erst nach dem Antichrist u. seinen Genossen der Logos offenbar Kp. 19, 11. Auch 1 Joh. 2, 18 u. 4, 1 wird klar gesagt, daß schon jetzt viele Antichriste da sind. Erst später wird Christus sich offenbaren: „Und nun, Kinder, bleibt in ihm, damit, wenn er sich offenbart, wir Zuversicht haben u. wir uns nicht vor ihm schämen müssen bei seiner Parusie“ (2, 28). 3, 1 heißt

es: „Deshalb kennt der Kosmos uns nicht, weil er ihn nicht erkannt hat“. Also ist weder Christus noch sind die Christen „offenbar“. Joh. fährt deshalb fort: „Geliebte, wir sind jetzt Kinder Gottes, und es wurde noch nicht offenbar, war wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn er offenbar wird, wir ihm gleich sein werden . . .“. Aus diesen Stellen ergibt sich, wie wenig es der Hl. Schrift entspricht, wenn P. S. 5 sagt, der falsche Prophet, der Häretiker, der Theologe des Antichristen, seien erst durch das Offenbarwerden Christi sichtbar geworden. Im Gegenteil läßt Gott zu, daß sie vorübergehend die Welt beherrschen, während Christus scheinbar verschwunden ist. Um so gewaltiger wird später die Parusie Christi über die Welt hereinbrechen. In dieser Welt ist die Kirche Christi eine Mysteriengemeinde, die auf dem Glauben u. den Mysterien aufgebaut ist. Sie ist zwar eine sichtbare Gemeinschaft, insofern sie vor der Welt als geschlossene Gemeinschaft auftritt u. auch äußere Zeichen hat, eben die Kultmysterien als Symbole, an denen sie erkannt werden kann. Jedoch ist ihr inneres Wesen der Welt unsichtbar; ihr Kultmyst. ist nur der Gemeinschaft selbst zugänglich. Das entspricht ganz schon dem antiken Begriff einer Mysteriengemeinde. Schon bei dieser war es bekannt, wer zu einer Mysteriengemeinde gehörte; nach außen also bildeten die Mysterien eine erkennbare Gemeinschaft. Der innere Sinn der Mysterien aber war nur dem Mysteren offenbar. So ist auch die Kirche Gottes nach außen wohl erkennbar als eine wahre Gemeinde; aber ihr inneres Wesen erschließt sich nur dem Gläubigen u. Eingeweihten.

S. 5 unten sagt P.: „Ein Denken, das von dem 'hic et nunc' einer polit. Ordnung abstrahierte, scheint außerhalb der Kirche von der Geh. Off. nicht für möglich angesehen zu werden“. Wenn das heißen soll, daß die Kirche über jeder polit. Ordnung steht, so ist das richtig. Sehr unklar sind aber gleich wieder die folg. Darlegungen. Der Sieg des 'Löwen aus Juda' Apok. 5,5 wird als ein Sieg in der polit. Ordnung bezeichnet. Tatsächlich handelt es sich aber hier um den Sieg Christi über die Sünde, den er durch sein Blutvergießen am Kreuze u. nicht durch Politik erworben hat. Dies scheint P. auch selbst zu fühlen, da er gleich beifügt, daß der Sieg des 'Löwen aus Juda' alle anderen Siege in der bloß polit. Ordnung transzendiere; deshalb transzendiere das an den Sieg des Lammes sich anlehrende Denken auch alles aus einer polit. Ordnung stammende Denken. Der folg. Satz ist so unklar, daß man ihn nur wörtlich wiedergeben kann: „Wichtig ist aber, daß man sich klarmacht, daß von dem 'Offenbarwerden' Christi her es zu einer Reflexion kommt, die als ein wirkliches 'Erkennen' 'offen' ist u. damit über eine 'Weisheit', die bloß für Eingeweihte da ist, hinausreicht. Auch hier sehen wir wieder, daß von dem Offenbarwerden Christi her, in dem sich ein reales Erkennen konstituiert, der Begriff der Kirche als einer bloßen Mysteriengemeinschaft durchbrochen wird“ (S. 6). Solche Sätze sind wohl bloß für „Eingeweihte“ verständlich. Ich muß daher darauf verzichten, sie zu widerlegen. — Interessant ist es, daß die Apok. selbst mehrfach an die Mysterieneinsicht der Eingeweihten appelliert, so z. B. Kp. 13, 18: „Hier ist Weisheit! Wer Geist hat, berechne die Zahl des Tieres . . .“. Der ganze Begriff der Apok. hat übrigens nur Sinn, wenn ein verborgenes Mysterium Mysteren offenbart wird. [207]

Jos. Pickl, *Messias König Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*. Mit 15 Bildtafeln u. 3 Karten (München o. J. [1935]). Durch eigene Erfahrungen im Balkankrieg 1915/8 u. das Studium des Flavius Josephus angeregt, sucht Vf. neues Leben in den Bericht bes. über die Leidensgesch. Jesu zu bringen; jedoch fehlt es an nüchternem Abwägen, so daß die guten Ansätze nicht die gewünschte Frucht bringen. Kult. Dinge (Abendmahl usw.) werden mehrfach berührt. — Bespr.: Theol. Rev. 1936, 389—91 (Jos. Sickenberger). [208]

Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk in Verbindung mit Herm. Wolff, Beyer, Friedr. Büchsel, Friedr. Hauck, Gerh. Heinzelmann, Joach. Jeremias, Albr. Oepke, Heinr. Rendtorff, Karl Heinr. Rengstorff, Jul. Schnie-

wind, Herm. Strathmann u. Heinz-Dietr. Wendland hg. von **Paul Althaus** u. **Joh. Behm** (Göttingen 1933—38). Das Werk, dessen 2. Bd. wir Jb. 13 Nr. 141 besprochen haben, ist unterdessen fertig geworden: I 1 *Das Ev. nach Markus* u. *Das Ev. nach Matthäus* übers. u. erklärt von **Jul. Schniewind**. Mit Einleitung *Die Entstehung und der Wortlaut des NT* von **Herm. Strathmann** (1937). I 2 *Das Ev. nach Lukas* u. *Das Ev. nach Johannes* übers. u. erkl. von **Karl Heinr. Rengstorf** u. von **Friedr. Büchsel** (1937). Der 2., schon bespr. Bd. (1933) enthält die App. u. die Paulusbrieфе. III *Die Briefe an Timotheus und Titus, Der Brief an die Hebräer, Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes* übers. u. erkl. von **Joh. Behm, Friedr. Hauck, Joach. Jeremias** u. **Herm. Strathmann** (1935). *Namen- und Sachweiser zum Gesamtwerk* bearbeitet von **Gotthold Hozhey**. Mit einem Nachwort der Herausgeber zum Gesamtwerk (1938). Dieses Nachwort gibt Aufschluß über den Geist u. die Absicht des Werkes, das bewußt sich vom theolog. Liberalismus abwendet, aber die gesicherten Ergebnisse der histor.-krit. u. religionsgeschichtl. Exegese benutzt, das sich bes. der Art M. Kählers u. Ad. Schlatters verpflichtet fühlt, das zunächst für gebildete Laien bestimmt war, dann aber doch vor allem den Zugang zu den Theologen fand. In der Tat ist das Werk, wie wir schon vom 2. Bde rühmten, ein Musterbeispiel der Verbindung warmen Glaubens mit gründl. Wissenschaft, die für den Kenner der eigentl. wissenschaftl. Exegese hinter jedem Worte hervorsieht. Natürlich sind bei der großen Anzahl der Mitarbeiter Unterschiede festzustellen; bes. gut erscheinen etwa die Beiträge von Schniewind, Althaus, Wendland. Auch wer nicht immer auf dem Standpunkt der Vf. steht, wird von diesem ausgezeichneten Werke gläubiger ev. Exegese vieles lernen können, auch über die Eigenart ntl. kultischer Frömmigkeit. Auf einzelne liturg. Fragen, zu denen der ausgezeichnete *Sachweiser* leichten Zugang eröffnet, einzugehen, ist hier nicht der Ort; eine Schrift wie die Nr. 201 besprochen. Arbeit Wendlands ist charakteristisch für die theolog. Behandlung solcher Fragen auch im *NTD*, dessen weiterem Ausbau wir das Beste wünschen. [209]

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament in Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen hg. von **Gerhard Kittel**. Vgl. unsere ausführl. Bespr. des I. Bdes Jb. 12 Nr. 245 u. den Hinweis auf Bd. II Jb. 13 Nr. 165 sowie die Bespr. Jb. 14 Nr. 212^b. Unterdessen ist das Werk trotz der Zeitnot, wenn auch in etwas langsamerem Tempo, schon bis beinahe zum Schluß des IV. Bdes vorgerückt u. brachte zuletzt den Artikel *μυστήριον*, der für die Kultwissenschaft bes. bedeutungsvoll ist. Wir werden im Laufe unserer Jahresberichte genauer auf das sich immer reicher entfaltende Werk zurückkommen. Bd. III trägt das Jahresdatum 1938. [210]

Alb. Ehrhard †, *Die Katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker*. 1. Band: *Die Kirche im Bereich der alten Völker*. 1. Teil: *Urkirche und Frühkatholizismus* (Bonn 1935). Der 1. Teil dieser auf mehrere Bände berechneten Kirchengesch. des Bonner Altmeisters schließt sich eng an seine früheren Werke *Urchristentum und Katholizismus* (Luzern 1926) u. *Die Kirche der Martyrer* (München 1932) an. Wie jene verzichtet er auf den sog. wissenschaftl. Apparat, zeigt jedoch die Beherrschung des Stoffes u. die für den gedachten Leserkreis bes. erwünschte Klarheit u. Prägnanz der Darstellung, die an den genannten Werken immer wieder gerühmt wurden (vgl. Jb. 6 Nr. 190 u. Jb. 12 Nr. 222). Die Frage, ob es nicht angebracht wäre, auch in einem solchen Werke den theolog. Charakter der Kirchengesch. wenigstens einleitend schärfer herauszustellen, tut diesen Vorzügen keinen Abbruch. Wiederum findet auch hier die Entwicklung des christl. Kultes eine zusammenfassende Darstellung, die auch die letzten Ergebnisse der Liturgiegeschichte verwertet, gegenüber der *Kirche der Mart.* jedoch kaum Neues bringt. S. 27 ff. behandelt E. unter den charakterist. Merkmalen des Judenchristentums seine „gottesdienstl. Verrichtungen“: Gebet: Taufe u. Brotbrechen, die E. also mehr als Äußerungen des inneren Lebens der Urgemeinde faßt denn als dessen Grundlagen, die er im

vorhergeh. Abschnitt (19—25) behandelt. E. hält sich dabei mit Recht streng an die Äußerungen der bibl. Quellen, jedoch sollte man die Tatsache nicht übergehen, wie sehr auch diese bereits vom kult. Leben der Urgemeinde beeinflußt sind. Im 2. Kp. über das paul. u. außerpaul. Heidenchristentum bespricht E. S. 42—6 „die Faktoren u. Grundgedanken seiner Theologie“. Merkwürdigerweise fehlt hier jeder Hinweis auf das kult. Element in dieser Theologie (z. B. Röm. 6, 5 ff. uam), das doch in mancher Beziehung die Voraussetzung für das S. 67—70 geschilderte gottesdienstl. Leben der paulin. Gemeinden ist. S. 44 nimmt E. in ähnlicher Weise wie in der *Kirche der Mart.* 269 Stellung zur Frage des Einflusses der hellenist. Mysterienreligionen auf die Theologie Pauli, deren klug abwägender Behandlung wir hier wie dort (Jb. 12 Nr. 222) nur zustimmen können. Befremdlich ist freilich, wenn E. die Aneignung „relig. Ausdrücke u. Formeln“ als „Akkommodationsmethode“ des Apostels bezeichnet. Wir können kaum annehmen, daß E. die Aufnahme dieser Terminologie in die Schrift zur bloßen Akkommodation herabdrücken will, wie die Glaubensverkündigung aller Zeiten sie ihrer jeweiligen Gegenwart gegenüber mit mehr oder weniger Erfolg betreibt. Diese Aufnahme hat durch die inspirierte Schrift, die sie vollzog, eine gewisse Allgemeingültigkeit erhalten, die sie über bloße Akkommodation erhebt. Die Kultsprache der kath. Kirche, die ihr darin gefolgt ist, beweist dies. Die charakterist. Merkmale des Gottesdienstes der paulin. Gemeinde sieht E. vor allem im Kult als Gemeindegottesdienst u. in seiner eminenten Geistigkeit. Gemeinsames mit dem synagogalen Kult u. der auch im Heidentum gegebenen Opferidee werden lichtvoll herausgearbeitet. „Der Vergleich der Abendmahlsfeier mit den Opfern der Juden u. Heiden (1 Kor. 10, 16 ff.) hat nur dann einen Sinn, wenn ein Vergleichsgrund zwischen ihnen vorhanden ist; dieser kann aber nur die Opferidee selbst sein“ (68). Notwendig wäre an dieser Stelle eine Bemerkung über Art u. Sinn der christl. Anamnesis gewesen, die gerade bei Paulus in erster Reihe steht. Weiter behandelt E. die Prophetie u. Glossolie, die gottesdienstl. Orte u. Zeiten. Die Einheit des Oster- u. Pfingstfestes hätte hier, dem anders gerichteten Blickpunkt der modernen Leser entsprechend, betont werden müssen (vgl. Casel, Jb. 14, 1 ff.). S. 91 f. behandelt E. den liturg. Teil der *Didache*, im Anschluß daran den kirchenrechtl., dessen vielfach vorhandene inneren Berührungspunkte mit dem vorhergehenden noch mehr hätten hervorgehoben werden können. Hervorragend ist der Abschnitt über die Vollendung des Urchristentums durch das Joh.-ev. u. die Grundlegung des Katholizismus (97 ff.), der 119 ff. nochmals das eucharist. Opfer als Mittelpunkt des kath. Kultus u. die kath. Sakramentsidee behandelt. Sehr wichtig ist das über die „Auffindung“ von Symbolen Gesagte u. die in der Innen- u. Außenwelt des Menschen vorliegenden Grenzen dafür. Im 2. Hauptabschnitt sind S. 244 ff. dem kath. Gottesdienst gewidmet. Im großen u. ganzen können wir hier auf Jb. 12 Nr. 222 verweisen. S. 249 f. behandelt die „sakramentalen Gnadenmittel“ — sollte man nicht besser bei jener Terminologie bleiben, welche die dargestellte Zeit verwendete? „Erleuchtung“, „Besiegelung“, „Wiedergeborenwerden“ darf man doch in keiner Weise „Ersatzbezeichnungen“ (249) für die „Taufe“ nennen! Sie geben das Geschehen des Taufmysteriums vollwertig wieder! „Wiedergeborenwerden“ ist auch nicht „früh aufgekommen“, sondern biblisch! (vgl. 1 Petr. 1, 3; 23; 2. Jo. 3, 1 ff.). Die von der heutigen Praxis abweichende Stellung der Firmung zwischen Taufe u. Eucharistie (250) verdiente wohl eine Bemerkung über den inneren Sinn dieser Stellung u. die 3 Mysterien als Initiation. 253 geht auf die Gebetszeiten, 254 auf das Fasten, 257 auf die Bußfragen ein, die sämtlich mit dem kult. Leben der alt. Kirche eng verknüpft sind. Unsere Bemerkungen wollen dem hohen Rang des Werkes keinen Eintrag tun, möchten aber auf alle Dinge hinweisen, die nicht nur für den Liturgiegeschichtler, sondern vor allem für den modernen Leser von Wichtigkeit sind, für den die

Geschichte der dargestellten Zeit mehr als andere ein Bild der eigenen ist, in der ihm allein die alten Quellen neue Kraft vermitteln können. E. v. S. [211]

Gerda Krüger, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen* (Kirchenrechtl. Abh. hg. von Stutz u. Heckel Heft 115/6. Stuttgart 1935). Gegenüber der bisherigen Annahme, daß die christl. Ekklesien vor Konstantin grundsätzlich rechtlos gewesen, aber meist geduldet worden seien, verfißt Vf. die Auffassung, sie hätten die staatliche Autorisation in aller Form besessen. Die Beweise leiden aber an großer Ungenauigkeit u. widersprechen oft den Quellen direkt, bes. den klaren Aussagen Tertullians. Aus Origenes, *C. Cels.* I 1, wo Origenes deutlich zugibt, daß die Christen *συνθήκας (κρύβδην) ποιοῦνται παρὰ τὰ νενομισμένα*, u. dies speziell auf die sog. Agape bezieht, will Vf. schließen, daß die christl. Vereinsbildungen z. T. öffentl. gewesen seien, wovon aber der Text nicht sagt (69 ff.). Die Erklärung des Kelsos, *ὅτι τῶν συνθηκῶν αἱ μὲν εἰσι φανεραί, ὅσαι κατὰ νόμους γίνονται*, bezieht sich gar nicht auf die Christen, kann also nicht besagen, daß „die christl. Kirchen den Gesetzesvorschriften entsprachen, das heißt die Lizenz des licet coire hatten“ (78). Auch die folg. Behauptung, der ganze Gottesdienst der Christen sei öffentl. gewesen, entspricht nicht den geschichtl. Tatsachen. Auf kult. Dinge kommt Vf. noch öfters zu sprechen, so 104 ff. auf die Agapen; doch scheint mir die eigentl. These unbewiesen. [212]

Rob. Höslinger, *Die alte afrikanische Kirche im Lichte der Kirchenrechtsforschung nach kulturhistorischer Methode* (Wien 1935). Im Zusammenhang mit der kulturhistor. Methode der Völkerkunde will Vf. die Rechtsverhältnisse der alten afr. K. auf ihre kulturhistor. Gründe hin untersuchen. Der „Volksgeist“ oder die „Volksseele“ müssen, wie er selbst sagt, „nicht selten zur Erklärung rätselhafter Erscheinungen im Rechtsleben herhalten“ (6). „Es soll nicht gezeugnet werden, daß die vorhin angestellten Untersuchungen stellenweise auf bloße Vermutungen aufgebaut sind u. daß die Schlüsse auf Volkszugehörigkeit u. Abstammung mitunter recht gewagt erscheinen. Aber wer wagt, gewinnt . . .“ (24). Demgemäß leitet Vf. manche Züge der Kirchengesch. Nordafrikas von der Urbevölkerung, den Berbern, ab, die für das Christentum eine Vorliebe gehabt hätten wegen der Lehre von der Gleichheit aller Menschen u. wegen des Zwiespalts mit dem Staate. Die mütterrechtl. Anschauungen hätten zum Siege des Montanismus u. Donatismus beigetragen. Neben den Berbern standen Punier u. Römer. Das bäuerl. Volkstum der Berber hatte „sich noch nicht zu dem zur Erfassung des Christentums notwendigen Sinn für Zentralisation durchgearbeitet“ (29). Daraus erkläre sich die große Zahl der Bischofssitze (die anderswo, z. B. in Unterägypten u. Kleinasien, ganz andere Gründe habe) wie auch die häufigen Synoden u. die Art der kirchl. Provinzenbildung. „Wie konnte einer Berbergemeinde zugemutet werden, den Vorrang einer anderen Gemeinde anzuerkennen! Gerade die Lehren von der allgemeinen Gleichheit hatten die christl. Religion für sie so anziehend gemacht“ (31)! Der afrikan. Rigorismus (Tertullian u. a.) sei völk. Erbstück der pun. Rasse. „Berber. Argwohn vor Übervorteilung u. pun. Juristerei“ wirkten bei der „Rangordnung der Bischöfe“ u. dem „Trennungstrich zwischen Klerus u. Volk“ mit (36). Auf die afrik. „Reinhaltung der Grenzen“ führt es Vf. zurück, wenn die Taufe lange aufgeschoben wurde; der Ketzertaufstreit offenbart selbst bei dem Praktiker Cyprian rigoristisch-jurist. Ideen; die „Neuigkeitsucht“ der Urbevölkerung verleitete numid. Bischöfe zum Anschluß an die Donatisten. Die Rolle der Frau u. die Muttergottesverehrung in der afr. Kirche beruht auf „dem Kontrast zwischen dem Städtertum u. der mütterrechtl. Einflüssen unterliegenden Berberbevölkerung“ (38). Auch in der Bestellung, Weihe u. dem Gebaren der Bischöfe findet Vf. rassenmäßige Beeinflussungen. Die Metropolitanverfassung im Abendland zuerst in Afr. ausgebildet; keine Chorbischöfe. Aufgaben der Presbyter (auch „Doktoren“ der Katechumenen), Diakone usw., Diakonissen, Jungfrauen (vom Bischof geweiht). Was die Stellung zu Rom betrifft, so machte die „pun. Unterordnung“ Afr. zu einer Stütze des Primatsgedankens. Pun. Rigorismus sieht Vf.

am Werke in den afr. Martyrien, in der Bußordnung, in der sakramentalen Auffassung der Ehe, im Zölibat u. im Klosterwesen. Die afr. K. hat einen großartigen Anteil an der Entwicklung des Kirchenrechts. Wenn Vf. dabei die ethnolog. Grundlagen herausarbeitet, so ist das gewiß ein berechtigter Standpunkt, der aber größerer Zurückhaltung bedürfte. [213]

II. Texte.

Hub. Scheidt, *Die Taufwasserweihegebete* (Liturgiegesch. Quellen u. Forsch. hg. von Mohlberg u. Rücker Heft 29. Münster i. W. 1935) ergänzt die Arbeit von B. Neunheuser (Jb. 10 Nr. 209) im Sinne der vergleichenden liturgiegesch. Forschung, indem er die Texte nebeneinander stellt u. philologisch untersucht, auch die Motive u. Formen bespricht, leider trotz guter Ansätze nicht in voll befriedigender Weise. So ist schon die Darbietung der Texte, von denen die oriental. in meist lat. Übers. geboten werden, nicht in allem übersichtl. u. die Vergleichung ziemlich oberflächl., wodurch auch das z. T. hohe Alter der Texte nicht genügend hervortritt. Vf. unterscheidet eine griech.-syr., eine ägypt. u. eine abendländ. Gruppe. Im 2. Hauptteil behandelt Vf. ebenfalls zu kurz die Gottesanreden, die Auffassung der Taufe als Wiedergeburt oder als Mitsterben mit Christus, die Paradigmen, den Exorzismus u. die Beziehungen zwischen Tww. u. der Eucharistia, wobei er S. 86 ff. sich der unhaltbaren Auffassung anschließt, als sei die Epiklese ursprünglich ein Gebet um Opferannahme, also nur in der Messe möglich gewesen; dagegen sei die „Epiklese im engeren Sinne, die konsekrator. Geistes-, in der Messe“ nicht bodenständig, stamme also aus der Tww. Diese Fragen müssen tiefer u. genauer durchdacht werden. [214]

R. D. Middleton, *The Eucharistic Prayers of the Didache* (Journ. of Theol. Stud. 36 [1935] 259—67) will zeigen, daß der „Didachist“ „has, in the planning of his compilation, employed artificial and numerical divisions, after the manner of Jewish authors“ (zur Gedächtnisstütze), u. prüft daraufhin die eucharist. Gebete *Did.* 9 u. 10, die in je 3 Teile einzuteilen seien. Kp. 9 baut auf dem *Kiddusch* auf, das Gen. 1, 21—2, 1—3 (in der Synagoge auszulassen) u. den Weinsegen sowie den wechselnden Tagessegen umfaßt wie auch bei der Feier im Hause den Brotsegen; Wein- u. Brotsegen stammen aus Berakoth VI 1. *Did.* 9, 4 (3. Satz) ist wohl aus dem 18-Bitten-Gebet oder *Arnidah* abgeleitet; diese wurde an den 3 Tagesdiensten gesprochen (vgl. *Did.* 8, 3) u. enthielt eine Bitte um die Sammlung der Verbannten von den 4 Weltenden (vgl. auch Joh. 11, 52). Die für das Sprechen der *Arnidah* gelassene Freiheit vgl. Vf. mit *Did.* 10, 7. — Kp. 10 beruht auf der Danksagung nach dem Essen Birkath Ha-Mazon; vgl. L. Finkelstein, *Jewish Quarterly Rev.* 19 (1929) 211; A. Z. Idelson, *Jew. Liturgy and its Development* (1932) App. I. *Did.* benutzt die 3 ersten Segnungen für seine Gebete in der Ordnung 2, 1, 3 u. in freier Weise; die 3 Sätze in 10 entsprechen auch inhaltlich denen in 9. Vf. glaubt, daß seine Untersuchungen die Spätdatierung der *Did.* bestätigen; diese habe Ps.-Barnabas, Hermas, NT u. jüd. Gebete kompiliert; der Verfasser war ein Judenchrist. Das Urteil über ihn S. 267 ist sehr geringschätzig u. scheint mir zu weit zu gehen; schon die besproch. Gebete hat die *Did.* aus christl. Geiste ganz neu gestaltet. [215]

W. J. Gibbins, *The problem of the liturgical section of the Didache* (ebd. 373—86) unterscheidet in Kp. 9, 10 u. 14 der *Did.* zwischen den eigentl. Gebeten u. den Anweisungen u. möchte jene einer sehr alten Quelle zuweisen. 9, 2 ὑπερ τῆς ἁγίας ἀμπέλου λαεῖδ τοῦ παιδός σου: Im AT ist Juda der Weinstock Gottes, David der ideale messian. König; für einen Judenchristen ist der „hl. W. D.“ die christl. Kirche, das ideale Israel, symbolisiert durch den Weinkelch, wie 9, 4 das κλῶσμα Symbol der Kirche ist. Die göttl. Gegenwart in den Herzen ist 10, 2 in atl. Formen

beschrieben; vgl. Neh. 1, 9, wo die LXX *κατασκηνώσαι* transitiv gebraucht. Der Ausdruck „hl. W. D.“ setzt das Joh.-ev. nicht voraus. In späterer Literatur finden sich Anklänge bei Clemens Alex., *Quis dives salv.* 29 τὸν οἶνον, τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβὶδ, ἐκχέας = Blut Jesu, u. Origenes, *Iud. hom.* 6, 2 *verae vitis, quae ascendit de radice David, sanguine inebriemur*; beide sind von Joh. 15 u. dem Gebete der *Did.* (aber unabhängig von dieser) berührt. — *κλάσμα* ist nicht „gebrochenes Brot“, sondern „Brocken“; das einzelne Stück wurde mit Ehrfurcht betrachtet. Es bestand wohl im Geiste der Jünger ein Zusammenhang zwischen den *κλάσματα* der Euch. u. den *κλάσματα* der wunderbaren Brotvermehrungen, die für sie ein Zeichen der Gottheit waren (Mk. 6, 52; Joh. 6). Deshalb nicht das Wort *ἄρτος* verwendet. „Auf den Hügeln“ wächst Korn bes. in Judäa. — Auch die Gottesanreden in ihrer Mannigfaltigkeit scheinen dem Vf. ein Beweis für die Übernahme der Gebete aus einer älteren Schrift, da sie in dem andern Text nicht in dieser Weise auftreten. Inhalt u. Form der Gebete sprechen auch dafür, u. zw. für einen Ursprung im 1. Jh. u. in Jerusalem. Vf. denkt sogar an eine Zeit 30–70 n. C., u. zw. eher an deren erste Periode. Wir hätten dann in den Gebeten wirklich eine „Apostellehre“, d. h. echte Gebete aus dem apostol. Zeitalter, „a few fragments which have survived of the Eucharistic devotions of the Christians of the Mother Church of Jerusalem“ — eine Ansicht, die wohl nicht streng bewiesen ist, aber der Wahrheit eher näher kommt als die Herabsetzung der *Did.* (s. Nr. 215). [216]

Joh. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima collegit notis et prolegomenis instruxit* (Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens ed. B. Geyer et Joh. Zellinger. Fasc. VII. Bonn 1935/37). Der rührige Verlag P. Hanstein hat das nützl. 7. Heft der „Blütenlese aus den Vätern“ durch J. Qu. vollständig erneuern u. so erweitern lassen, daß es nunmehr 377 S. umfaßt, aber doch in 7 Einzelheften billig gekauft werden kann. Der neue Bearbeiter hat die neuesten Funde u. Forschungen eingebaut, in den Vorbemerkungen über die Schriftsteller, die Entstehungszeit usw. auch bes. auf den liturgiegeschichtl. Ertrag hingewiesen u. eine gute Bibliographie beigelegt. Pars I bringt die liturg. Texte aus dem NT, der *Didache*, aus Justin M., die Grabschrift des Aberkios u. des Pektorios, Stücke aus der *Apostol.* *Überlieferung* Hippolyts u. der *Didaskalie*, den Papyrus von Dêr-Balyzeh, die 1928 von Andrieu u. Collomp hg. Fragmente der Markosanaphora u. die Meßgebete des Euchologions Serapions. II: Die Mystagog. Katechesen des Kyrill v. Jerus. III: Ambros., *De mysteriis, De sacramentis*. IV: Die Meßlit. der *Apostol. Konstit.* II 57 u. VIII 5–15; Taufe u. Firmung ebd. VII 39–45. V: Meßlit. u. Riten des Katechumenats, der Taufe, Firmung u. Kommunion aus dem *Testam. D. n. I. Chr.* VI: Ps.-Dionys. Areop., *Kirchl. Hierarchie* II–IV. VII: Kürzere eucharist. u. liturg. Texte aus Klemens v. Rom, Ignatius, der *Epist. apostol.*, Justin M., den Joh., Petrus u. Simon- u. Thomasakten, Irenaios, Klemens Alex., Origenes, Dionys. Alex., Tertullian u. Cyprian. Indices der Schriftstellen, der Autoren u. der Namen u. Sachen schließen die für liturg. Studien u. Übungen sehr nützl. Sammlung ab. — Zu S. 12: Anm. 5: Sind diese Worte wirklich eine Aufforderung zur Kommunion u. nicht eher eschatologisch zu deuten? Zu S. 18 Anm. 1: Die Logosepiklese bei Justin scheint mir auch aus Irenaios nicht beweisbar. Zu S. 83 Anm. 4: Theodor Mops. bezeugt doch wohl die spätere Taufform. Zu S. 86: In Abschnitt 7 wäre die lat. Übersetzung dem Urtext mehr anzupassen. Ebenso S. 89 Abs. 3. Zu S. 102 Anm. 3 füge hinzu: Vgl. JLv 2 S. 18 ff. S. 154 Z. 5 statt *quoniam* lies: *quo ante non*; vgl. § 15. S. 172 Z. 11 lies: *signaculum*. *Vide* ... S. 351 ist der Text *In Matth.* 11, 14 nunmehr nach der Ausgabe Klostermann etwas zu verbessern. S. 353 hätte die Ausgabe des Dionys. Alex. von Feltoe genannt werden können. — Diese kleinen Beobachtungen sollen ein Beitrag zur 2. Aufl. sein. [217/23]

L. Mariès, *Hippolyte de Rome sur les bénédictions d'Isaac de Jacob et de Moïse. Notes sur la tradition manuscrite, texte grec, version arménienne et*

géorgienne (Collection d'études anciennes publ. sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris 1935) beschreibt die beiden armen. Hss. *Jerus.* 347 (Patriarchat des hl. Jakobus) u. *Venedig* 352 (Mechitaristen S. Lazzaro). Jene enthält u. a. fol. 50^v—53^v einen „Kommentar der Segnungen Jakobs über seine Söhne“ u. 99—110^v „Hippolyts Komm. der Segnungen des Moses über die 12 Stämme“; diese S. 308—64 Hipp.s Komm. zu den S. J. u. den S. M. Beide Schriften sind tatsächlich eine mit dem Titel „Segnungen Isaaks, Jakobs u. Moses“, wie der S. 35 f. abgedruckte Beginn des 2. Buches mit den S. M. zeigt. S. 40 f. über die georg. Übers. u. deren Hss. Das 1. Buch ist griech. hg. nach Hs. *Meteoron* 573 von M. Diobouniotis, TU 38,1 (1911). Vf. gibt für beide Bücher die Liste der Zeugen u. einen Überblick über die Beziehungen der Dokumente untereinander u. ihren Wert. Dabei zeigt sich, daß *Jerus.* 347 für das 1. Buch keinen Wert hat; daß die georg. Hs. Tiflis 1141 nach der armen. *Venedig* 352 übersetzt ist. Für das 2. Buch steht der armen. Text an erster Stelle, die beiden Hss. ergänzen einander. Auch für das 1. bleibt die armen. Übers. wertvoll, weil sie auf einen älteren u. reineren Text zurückgeht als *Meteoron* 573. S. 54—7 ein Textstück aus *Vened.* 352 mit Übers., verglichen mit der georg. Es ist wichtig für die Christologie Hipp.s, bes. für die Lehre von Christus als priesterl. Mittler beim Vater durch das Gebet für die Heiligen. [224]

E. T. Moneta-Caglio, *La laus angelorum. L'inno mattinale dell' antichità* (Ambrosius 11 [1935] 209—23). Erwägungen zur Geschichte des Hymnus *Gloria in excelsis*, vor allem innerhalb der ambrosian. Liturgie, u. zur Rubrizistik des *Gloria*. — Der Hymnus fand seinen Platz als Morgengesang von alters her am Ende der Laudes; erst zur Zeit des hl. Karl verschwand er aus dem ambros. Brevier. Die Hss. bieten noch Text u. Melodie dieses Gl., das sich nicht mit dem Gl. der Messe deckt. Sein ursprüngl. Kern ist im Laufe der Zeit eigenartig erweitert worden, z. B. durch zeitbedingte Invokationen: *libera nos ab inimicis, a tentationibus, ab haereticis, ab arianis, a schismaticis, a barbaris*. B. N. [225]

I. Firmici Materni Consultationes Zacchaei et Apollonii ad normam codicum recognitas adiectis adnotationibus criticis et indicibus edidit Germanus Morin OSB (Florileg. Patristicum Fasc. XXXIX. Bonn 1935). Es ist ein Verdienst, diesen altchristl. „Katechismus“, der vom Geiste der altchristl. Dogmatik u. deshalb auch der Liturgie getragen ist, durch diese Ausgabe vielen zugänglich gemacht zu haben. Wie sehr die kult. Sprache den Stil des Buches formt, zeigt etwa p. 12, 34 *in homine ut visibiliter appareret* (vgl. etwa das *Communicantes* an Epiphanie *unigenitus tuus . . . in veritate carnis nostrae visibiliter corporalis apparuit*); p. 17, 22 *qui per lignum peccaverat, fixus in ligno est*; p. 48, 26 ff. hymnischer Stil; beachte bes. auch *Aeterni sacrificii particeps factus, immo deum sumendo pars ipsius eqs.* Viele Hinweise auf liturg. Dinge; so p. 39, 27 *Christi nomen im Exorzismus*; 48, 6 f. Lob Gottes als Aufgabe des Menschen; 49, 18 (u. 51, 9) *traditio mysterii*; 52, 1—3 vgl. Taufwasserweihe; 57, 25 ff. wichtige Darlegung über die Oikonomia in *passio, resurrectio, caeli consensus, regnum dei a Christi passione coepturum*, alles dies in den Propheten vorausgesagt; 59 wird die *resurrectio* u. der *ascensus* in eins gesehen (Z. 14 ist statt *resurrectionem* zu lesen: *passionem*; vgl. eine ganz ähnl. Verwechslung bei Origenes GCS VIII 265, 12) u. das Ganze als *iudicium* betrachtet; 61, 27—62, 24 über jüd. u. christl. Kult; 101—9 mehrfach über die Psalmodie der Mönche, usw. — Die Zuweisung am Firm. Maternus ist nicht geglückt, da die *Locutiones Firmicianae* im III. Anhang nichts beweisen; vgl. dazu auch Bertil Axelsson, *Ein drittes Werk des F. M.?* Zur Kritik der philolog. Identifizierungsmethode (Lund 1937) u. dazu Tage Wikström im Gnomon 15 (1939) 524—7 u. B. Altaner, Theol. Rev. 1938, 55 f.; ferner J. Lebreton, Rech. de sc. rel. 26 (1936) 206 u. M. Bardy, Rev. apologét. 62 (1936) 227. — Für die Religionsgesch. interessant ist I c. 28 über den Kult der Kaiserbilder durch Christen. [226]

Fragments of an unknown Gospel and other early Christian Papyri edited by H. Idris Bell and T. C. Skeat. With Five Plates (London 1935). Für uns kommt aus diesem Buche in Betracht Kp. 4 (S. 56—60) *Leaf from a Liturgical Books, Inv. No. Egerton Papyrus 5. 4.—5. century.* Dazu Tafel V. Es ist ein Stück aus einer Gebetsammlung, die schon etwas einem modernen Euchologion entspricht, u. enthält wohl einen Teil der Gläubigenmesse, ist aber mit keinem Gläubigengebet in irgendeiner byz. Lit. zu vergleichen, erst recht nicht mit dem des ägypt. Ritus. Direkte bibl. Zitate sind außer Ps. 78, 13 nicht festzustellen. Ich bringe hier den Text ohne alle Feinheiten der Ausgabe: ἀγιάσον, διάτρεπον, ἐπισύναξον, διοίκησον, στηρίσον, δόξασον, βεβαίωσον, ποίμαινον, ἀνάστησον, φώτισον, εἰρηνεύσον, οἰκονόμησον, τελίωσον τὸν λαόν, ὃν ἐκτίσω, τὸν λαόν τὸν περιούσιον, τὸν λαόν ὃν ἐλυτρώσω, τὸν λαόν ὃν ἐκάλεσας, τὸν λαόν σου, τὰ πρόβατα τῆς νομῆς σου. πυρῆς ἡμῶν νοσοῦσης ἱατρὸς μόνος εἰ σύ, σὴ ἀγαλιάσει . . ρει, νοσέοντας ἡμᾶς θεράπευσον, μὴ ἡμᾶς ἀπορίνης ὡς ἀδέκτους σῆς θεραπεύεις. σοῦ ἀπὸ στόματος λόγος ὑγείας ἐστὶν δοτῆρ. β̅ ταυτ̅ αἰτούμεθα παρὰ σοῦ, δέσποτα, παρὲς ὅσα ἡμάρτομεν, κάτεχε εἰ τὴ ἁμαρτάνειν φέρει, καὶ μὴ ἡμῶν καταγράφης ὅσα παρανομῶς ἐπράξαμεν. σῆς ἀνεξικανίας (Recto:) ἔργον ἄφροισ ἁμαρτιῶν. εὐπρεπον (l. εὐπρεπές) ἐστίν, ἄφθιτε, θνητοῖς μὴ κίττειν (l. κοτέειν) ἐπικηρίους, ὀλογοβίους, ἐπίμοχθον γῆν ἔχουσιν. εὐεργετῶν οὐ διαλείπεις, ἄφθονος γὰρ εἰ σύ, πᾶν δίδως, οὐδὲν λαμβάνων, ἀνενδεὴς γὰρ εἰ, πᾶν ἀγαθόν ἐστιν σόν, κακὸν δὲ μόνον οὐ σόν, φαῦλόν ἐστιν ὃ μὴ θέλεις, τέκος ἐννοιῶν ἡμετέρων. πρόσδεξαι παρ' ἡμῶν τὰς ψαλμωδίας, τὰς ὑμνωδίας, τὰς εὐχάς, τὰς παρακλήσεις, τὰς δεήσεις, τὰς ἀξιώσεις, τὰς ἐξομολογήσεις, τὰς αἰτήσεις, τὰς εὐχαριστίας. τὴν προθυμίαν, τὴν σπουδήν, τὰς ἀγρυπνίας, τὰς . . . εἰας, τὰς χαμευνίας, τὰς εὐκτηρίους φωνάς. φιλάνθρωπον ἔχοντες δεσπότην, σὲ τὸν αἰώνιον (l. αἰώνιον) βασιλέα, ἱκετεύομιν τὰ καθ' ἡμᾶς οἴκτου ἄξια. [227]

Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vitam et miracula e codice Londinensi edidit Ernestus Rupprecht (Neue deutsche Forsch., Abt. Klass. Philol. hg. von K. Deichgräber Bd. 1. Berlin 1935). Erstausgabe (mit Ergänzungen u. Verbesserungen) der ältesten Vita u. Wundersammlung der hl. K. u. D. nach einem 1907 in den Ruinen eines kopt. Klosters bei Edfu in Ägypten gefundenen Codex, jetzt Brit. Mus. Add 37 534 P 7944; vgl. dazu Rob. de Rustafjaell, *The Light of Egypt* (Lond. 1909). Das Buch ist Ludwig Deubner gewidmet u. bildet eine wertvolle Ergänzung zu dessen *K. u. Damian, Texte u. Einleitung* (Leipz. 1907). Der Codex wird genau beschrieben u. abgedruckt; am Schluß steht noch die Überschrift eines „Hymnos auf den Erzengel Michael“. Der Text bot nach einer kurzen Vita 47 Heilwunder ganz nach Art der antiken Iamata; erhalten sind 38. 24 davon waren schon bekannt. Abgesehen vom Heiligenkult an sich, der hier stark dem Asklepioskult nachgebildet ist, sind die Texte auch im einzelnen für kult. Formen wichtig, so z. B. die Doxologien, mit denen die Wunderberichte abschließen u. die sich auf Gott u. Christus, aber auch auf die Hl. beziehen. Die Wunder enthalten eine Menge von Nachrichten über theolog. Fragen, so 19 über die Bekehrung eines Nestorianers zur Theotokos. 23: Ein heidn. Scholastikos kommt zu K. u. D. wie zu Kastor u. Polydeukes, wird aber von den Hl. zum wahren Sotergott bekehrt u. läßt sich taufen. 25: Ein Mann trägt die Ikonen der Hl. immer bei sich, usw. Die schöne Ausgabe erleichtert die weitere Ausnützung der bes. für die Volksfrömmigkeit wichtigen Texte. [228]

III. Mysterien; Weihen.

Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1935) beantwortet zunächst die Frage: War Jesu letztes Mahl ein Passahmahl? mit Ja, u. zw. unter Aufweis von 6 bisher nicht oder nicht genügend berücksichtigten Gesichtspunkten: Das Mahl war in Jerusalem, während der Nacht, man lag zu Tische (Symbol der Freiheit), trank Wein (mindestens 4 Becher waren Pflicht), sang das Hallel, u. Jesus sprach zu Brot u. Wein Deuteworte, wozu die heilsgeschichtl.

Deutung des Lammes, des Brotes, der Bitterkräuter u. der 4 Becher den Anlaß bot. Einwände dagegen werden widerlegt: ἄρτος kann auch das ungesäuerte Brot bezeichnen; ein Widerspruch zwischen der letzten Mahlzeit Jesu u. dem Pm. ist nicht nachzuweisen; Mk. 14, 2 ἐν τῇ ἑορτῇ „in Gegenwart der Festmenge“ (also kein Widerspruch zu dem synopt. Bericht); die Angaben bei Joh. widersprechen den Synopt. nicht — außer 18, 28, wo Vf. ein Versehen annehmen möchte, das aus dem Vergleich Jesu mit dem P.lamm hervorging (ist es aber dann noch ein „Versehen“? Die Erklärung von Lichtenstein u. Billerbeck erklärt Vf. 10 als „Möglichkeit“, aber „Konstruktion“). Die Deuteworte Jesu fügt Vf. mit Billerbeck so in das P.ritual ein, daß Jesus das Tischgebet vor u. nach der Hauptmahlzeit dazu benutzte. — Auf der Suche nach dem ältesten Wortlaut der A.b.e.n.d.m.a.h.l.s.w.o.r.t.e erweist Vf. als ursprüngl. Lukastext die Verse 22, 15—19 a; 19 b u. 20 stammen aus I Kor. 11, 24, woran Mk. 14, 24 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον „gedankenlos“ im Nominativ angefügt ist. Das unvermittelte Abbrechen des lukan. Kurztexes erklärt sich aus der Arkandisziplin. Das auch für Heiden geschriebene Luk.-ev. deutete durch 19 a das Arkanum an, ohne es zu enthüllen (so schon Leipoldt, Th. Zahn, A. Schlatter u. a.). Schon die ältere Tradition (Mk., Pl.) zeigt Ansätze zu verhöllender Redeweise; noch weiter geht Lk., der durchgängig bei den Gemeinschaftsmahlen sie anwendet: Das „Brotbrechen“ App. 2, 42; 46. 20, 7; 11 ist Deckname für kult. Mahl, wie Ign., Eph. 20, 2 u. Did. 14, 1 bestätigen; der nichtchristl. Leser soll ihn nicht verstehen. Das Fehlen des Abendmahls Hebr. 6, 1 f. erklärt sich wohl daraus, daß es nur den τέλειοι mitgeteilt wurde. Joh. läßt daher den Abendmahlsbericht ganz aus. Die gesamte Umwelt des Urchristentums kennt die Arkandisziplin, auch Palästina: Essener; Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus; Apokalyptik; Rabbinen. Dem entspricht die Bedeutung der Esoterik in der Lehre Jesu u. im Urchristentum. Vf. sammelt die wichtigsten ntl. esoter. Termini sowie Gegenstände u. bespricht den breiten Raum, den die Arkandisziplin in der ältesten Christenheit einnimmt; u. a. gehören zum esoter. Stoff die sakramentalen Formeln, die man den Heiden nicht preisgab. Als ältester erreichbarer Text ergibt sich dem Vf. (nach dem Paschawort Lk. 22, 15 f. u. dem Wort vom Gewächs des Weinstocks nach Mk. 14, 25) der mit Mk. übereinstimmende Text: Λάβετε· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου. Τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Der Wiederholungsbeehl „wird sekundär sein, da sein Wortlaut sich an die übl. antiken Termini für die Stiftung von Totengedenkfeiern anlehnt“ (Verweis auf B. Laum, *Stiftungen in der griech.-röm. Antike* [1914] I 74 ff. II 16 ff.). Durchschlagend scheint mir diese Begründung wie auch die ganze Feststellung des Vf. schon deshalb nicht zu sein, weil, wie Vf. selbst 61 A. 3 (vgl. 86 A. 3) sagt, in dem ev. Texte ausführlichere Äußerungen Jesu knapp zusammengefaßt werden; es ist also möglich, ja wahrscheinlich, daß zu der ausführlichen Äußerung Jesu alle jene Gedanken gehört haben, die bei den Ev. kurz angedeutet werden u. bei Mk. die knappste Form gefunden haben. Mehr läßt sich aus den Beobachtungen des Vf. nicht entnehmen, als daß Mk. die kürzeste literar. Form der Abendmahls Worte gibt. Das hohe Alter des Mk.-textes bestätigt Vf. durch die große Anzahl der Semitismen. Auch hier scheint mir Vf. zuweilen über das Ziel hinauszuschießen; so wenn er 67 f. das „auffällige Präsens“ ἐκχυννόμενον daraus erklärt, daß im Hebr. u. Aramäischen das Part. Präs. auch für die nahe Zukunft verwendet wird, u. daraus schließt, es müsse übersetzt werden: „Das (in Bälde) vergossen werden wird“. Die richtige Schlußfolgerung wäre doch wohl, daß so auch übersetzt werden könne. Liegen aber schwerwiegende Gründe für eine präsentische Auffassung des Part. vor, so wird man bei dieser bleiben, zumal da diese die sprachlich am nächsten liegende ist u. Mk. wohl für seine nichtjüd. Leser die Möglichkeit gehabt hätte, durch das griech. Futurum sie vor einem Mißverständnis zu bewahren. — Zusammenfassend stellt Vf. fest, daß der Mk.- u. der davon unabhängige Paulus-Text

auf eine gemeinsame, hinter beiden Textformen liegende, aramäisch formulierte Abendmahlstradition zurückgehen (so auch H. Lietzmann, *Messe u. Herrenmahl* [1926] 218 ff.). Bei Pl. liege sachlich u. sprachlich eine Um- u. Ausbildung der ältesten Tradition vor aus Rücksicht auf das Verständnis der hellenist. Gemeinden, die aber schwerlich auf Pl. zurückzuführen sei, dessen Abendmahlsbericht „längst fertiges, längst streng rituell formuliertes Traditionsgut“ (R. Otto, *Reich Gottes u. Menschensohn* [1934] 277) sei. Vf. findet das bestätigt durch die Einleitungsformel: *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*, die, wie „man hätte nie bezweifeln sollen“, besagen, daß die Traditionskette bis zu den Worten Jesu selbst zurückgehe. „Geradezu beweisend hierfür“ sei I Kor. 15, 1 ff., ein „mit Sicherheit“ nicht von Pl. formuliertes Kerygma. Selbst wenn das sicher wäre, so müßte aber doch in I Kor. 11, 23 das I Kor. 15, 3 nicht vorhandene *ἀπὸ τοῦ κυρίου* beachtet werden. Die ganze Haltung Pl. scheint mir mehr dafür zu sprechen, daß I Kor. 11, 23 nach Gal. 1, 11 f. zu erklären ist (so auch H. Lietzmann im Komm.). Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß Pl. in der Formulierung sich an Vorlagen hält; Vf. scheint die Vermutung „kaum zu kühn“, daß Pl. die antiochen. wiedergebe. Da Mk. ursprünglicher als der um 54 schreibende Pl. ist (der wiederum auf die Zeit 49/50 zurückverweist), ist er älter als 49/50 d. h. als die erheblich vor 49/50 liegende Aus- u. Umgestaltung des ursprüngl. aram. Berichts, bietet also, da man in der Spanne zwischen Jesu Tod u. dem genannten Zeitpunkte nicht den Bericht schaffen konnte, „völlig authent. Kunde“. Wir können die scharfsinnigen, aber vielleicht zu viel beweisen wollenden Ausführungen nur mit dem oben gegebenen Vorbehalt annehmen. — Den Sinn der Abendmahlsworte beleuchtet zunächst die Tatsache, daß Jesus ein Doppelgleichnis anwendet. *τοῦτο* deutet nicht das Zerreißen des Brotfladens u. das Ausgießen des Weines, sondern Brot u. Wein selbst. Das *tertium comparationis* ist das Zerbrochensein des Brotes u. die rote Farbe des Weines. „Jesus machte den zerrissenen Brotfladen zum Gleichnis für das Schicksal seines Leibes, das Traubenblut zum Gleichnis für sein vergossenes Blut. 'Ich muß sterben' ist der Sinn des letzten Gleichnisses Jesu.“ Aus der Vorliebe Jesu für die Gleichnisdoppelung erklärt sich das doppelte Gleichnis für denselben Gedanken. Das Daß seines Todes kündigt Jesus an, vom Wie nur das Gewaltsame. — Vf. scheint sich selbst zu widersprechen. Wenn *τοῦτο* nicht das Zerreißen des Brotes, sondern das Brot selbst bedeutet, so ist das Zerreißen auch nicht das *tertium comparationis*, zumal wenn *τὸ ἕπερ ἑμῶν* (erst recht *τ. ὅ. ὅ. διδόμενον* u. dgl.) nach S. 58 „sekundär“ ist. Auch müßte bei einem Vergleich das *tertium comp.* wohl besser beim Subjekt als beim Prädikat stehen. Es müßte also etwa heißen: Dieses Zerrissene ist mein Leib, dieses Ausgegossene mein Blut. Der Text, wie ihn gerade Vf. festgestellt hat, deutet nicht auf ein Doppelgleichnis, sondern auf ein einziges Bild, nämlich den Zustand eines blutig Getöteten; vgl. die vom Vf. 76 Anm. 3 gebrachte Parallele aus Jos., Ant. XIX 1, 13, § 94 *αἷμα . . . περὶ τὸν σταυρωθέντα ἐκκεχυμένον*. Das Brot stellt den blutlosen Leib dar, der Wein das ausgeflossene Blut. Beides zusammen weist auf den Tod durch gewaltsame Hinrichtung, am ehesten durch Kreuzigung hin, weil in diesem Falle das Blut aus dem gefolterten Leibe, der aber ganz bleibt, herausfließen kann. — Das Weinwort enthält, wie Vf. fortfährt, eine Aussage über den Sinn des Todes Jesu. Die Worte *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* (Pl. *καὶ τῆς δ.*) blicken auf die Verheißung des N. Bundes Jer. 31, 31—4. Eher als auf das Bundesblut Ex. 24, 8 (Hebr. 9 f.) bezieht sich der Ausdruck auf das Blut der Paschalämmer, das Targ. Sachar. 9, 11 u. Mekh. Ex. 12, 6 als „Bundesblut“ bezeichnet wird, u. zw. gilt die sühnende Kraft nur von den beim Auszug aus Ägypten geschlachteten Lämmern. Dem sühnenden Paschalblut stellt Jesus sein Bundesblut gegenüber u. bezeichnet so seinen Tod als Sühnetod, der die neue ewige Gemeinschaft mit Gott schafft. Wem die Sühnekraft gilt, wird im Anschluß an Jes. 53, 12 (vgl. Mk. 10, 45 par.) gesagt durch *τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν*. Die

„Vielen“ sind nach der vorchristl. Deutung des Jes.-textes die Völkerwelt, also nicht exklusiv, sondern inklusiv (die Gesamtheit, die viele umfaßt), ein für das rabbin. Denken, in dem es für die Völker kein Lösegeld gibt, unerhörter Gedanke. Jesus sagt also, daß sein Tod auch für die Heiden Sühne ist. Da nach alter morgenländ. Auffassung jeder Tischgenosse durch das Essen u. Trinken von dem Brot u. dem Wein, über die der Tischsegner gesprochen wurde, Anteil am Tischsegner erhält, u. da der Herr dem Tischsegen die Worte zufügte, die Brot u. Wein auf seinen Sühnetod deuteten, so bedeutet das Reichen des Brotes u. Weines an die Jünger, daß er ihnen im Essen u. Trinken Anteil an der Sühnekraft seines Todes schenkt. Essen u. Trinken vermittelt für den Morgenländer göttl. Gaben; vgl. die eschatolog. Sprache vom Lebensbrot, Lebensbaum, himml. Manna, Lebenswasser, Heilmahl, ferner die allegor. Deutung des Brotes u. Wassers, die Deutung der Geschichte (Manna u. dgl.), den Kult (Essen des Opferfleisches als Gemeinschaft mit Gott), die Tischgemeinschaft Jesu mit den Sündern, das geplante Abschiedsmahl Henochs (56,1 Rez. B). Daß Belehrung u. Gabe einander nicht ausschließen, zeigen die zahlreichen Sinnbildhandlungen des NT, die zugleich effektiven Charakter tragen. Die Worte vom Mahl der Heilszeit Lk. 22, 15—8, Mk. 14, 25, Mt. 26, 29 bestätigen, daß Jesus durch das Darreichen des Brotes u. Weines Anteil an der Sühnekraft seines Todes geben wollte. „So gewiß sie das Brot essen, das Jesus ihnen bricht, u. den Wein trinken, über dem er das Wort vom Bundesblut sprach, so gewiß gilt auch ihnen das 'Für Euch' seines Sterbens u. das 'Mit Euch' der künftigen Abendmahlsgemeinschaft auf der verklärten Erde“ (94). So schließt das scharfsinnige u. viele guten Beobachtungen enthaltende Buch, das aber, wie wir andeuteten, nicht überall überzeugt u. auch insofern nicht befriedigt, als die Einsetzung Jesu schließlich nur ein Gleichnis ist, womit die Worte „Dies ist mein Leib“ usw. keine Erklärung finden, die dem NT u. der altkirchl. Tradition gerecht wird. (Vgl. auch die Notiz H. Lietzmanns in der Zschr. ntl. Wiss. 37 [1938, ersch. 1939] 298).

[229]

Renatus Hupfeld, *Die Abendmahlsfeier, ihr ursprünglicher Sinn und ihre sinngemäße Gestaltung* (Gütersloh 1935) will zunächst prakt. Zielen dienen, nämlich der Neubelebung der A. in der ev. Kirche, über deren heutige Praxis Kp. 1 statist. Erhebungen gibt. Kp. 2 fragt nach dem ursprüngl. Sinn der ntl. A., wobei unter „urspr.“ nicht die ipissima verba Jesu, sondern das Tun der urchristl., vom Geiste Christi geführten Gemeinde zu verstehen ist, das mehr als irgendeine spätere Zeit den Herrn der Kirche selbst transparent macht. Nach Vf. [s. aber Nr. 229] ist die Eucharistia nicht mit dem Paschamahl in Verbindung zu bringen, sondern „mit irgendwelchen besonderen Mahlzeiten Jesu“, die den Sinn gehabt hätten, die Tischgemeinschaft mit dem Herrn fortzusetzen, in der Gewißheit der Gegenwart des dem Leibe nach von den Jüngern getrennten Herrn (also ohne Beziehung zum Tode), also als messian. Mahl u. zw. als dessen Prolepse. Die Speisungsgeschichten, auch Joh. 6 ganz, wären dann auch als Prolepsen der späteren Gemeindeabendmahle zu fassen. Ähnliches findet Vf. bei Luk., wo er „3 Überlieferungsschichten ineinandergeschachtelt“ annimmt. Jedoch lehnt er die Theorie ab, wonach im NT einerseits messian. Mahlzeiten, andererseits Gedächtnismahle des Todes Christi gefeiert worden seien. Die Ausführlichkeit der Leidens Erzählung beweist, daß im Mittelpunkt des Gemeindelebens eine konkrete Feier gestanden haben muß, die dem Tod u. der Auferstehung des Herrn galt. Paulus betont diese Seite, bestreitet damit aber nicht den Charakter des Gemeindemahls, der Dankfeier, des eschatolog. Mahls. Jedoch wurde die Beziehung zum letzten Mahle u. damit zum Tode Jesu ausschlaggebend, was auch für Joh. gilt. Der ntl. Befund zeigt, daß die Mahlzeit mit Dankgebeten über Brot u. Wein begann, die aus dem freien Pneuma gebildet wurden, wenn sie auch an jüd. Tischgebete anknüpften; eschatolog. ist die Sehnsucht nach der Einheit des vollendeten Reiches (Brotsymbolik) wie auch der Ruf des Maranatha u. Hosanna.

Aus *Did.* 10,6 glaubt Vf. schließen zu können, daß nach diesem Vers erst die Kommunionfeier begonnen hätte. Von den sog. Einsetzungsworten glaubt Vf., daß sie dem Paulus als Gemeindeüberlieferung schon vorlagen, daß sie nicht bloß für die paulin. Gemeinden ein wesentl. Bestandteil der Feier waren u. sich schließlich als beherrschender Teil der Feier durchsetzten. Die Herrenmahlzeit hatte etwas Intim-Privates an sich, war zugleich Agape u. Eucharistia, Ausdruck der Glaubensgemeinschaft (Kirche), Prolepse der Ankunft des gekommenen Messias, also enthusiast. Freude über die Gottesgegenwart im Pneuma. Die Danksagung bezog sich auf die Schöpfungsgaben, aber vor allem auf den unsichtbar gegenwärtigen Tischherrn, der selbst als Gottesgabe gegessen wird. (Wenn Vf. trotz der „noch so realistisch klingenden Aussagen“ „lediglich eine glaubend u. schauend vermittelte Gemeinschaft“ annimmt u. darin den entscheidenden Unterschied von den hellenist. Mysterienmahlen sieht, so entfernt er sich aus lauter Furcht vor „Dinglichkeit“ vom NT.) Man lebte *ἐν κυρίῳ* u. *ἐν πνεύματι*, in gegenwärtiger Herrennähe. I Kor. 10 findet Vf. schon die „Versuchung“, das Abendmahl als Mysterium aufzufassen, der Justin, *I Apol.* 66,2 schon erlegen sei, ja auch schon Joh. 6 u. *Did.* 9f., wo aber doch die persönl. Gemeinschaft mit Christus im Mittelpunkt stehe u. nicht die Gaben, sondern der Tischherr selbst als die geistl. Gabe die Hauptsache sei. Ist das aber bei der realist. Auffassung ausgeschlossen? — Durch das Sichvergegenwärtigen des zum Tode gehenden Herrn, der die Worte über Brot u. Wein gesprochen hat, wird das Mahl zum Gedächtnismahl seines Todes, wird eine Gleichzeitigkeit des Todes Jesu zur feiernden Gemeinde hergestellt; es ist das Mahl der Gemeinschaft des Herrn mit uns, worin er durch die Vergebung der Sünden die Gemeinschaft mit sich eröffnet. Daß es sich bei der Versöhnung um eine Tat handelt, die uns zum Eigentum des Herrn macht, das tritt an der Handlung des A. heraus. „Was hier im Mittelpunkt steht, ist nicht unser Handeln, ist sein Handeln, das freilich unser Eingehen darauf in Essen u. Trinken, d. h. unsere Aneignung der Tat Jesu im glaubenden Empfangen, voraussetzt . . . Die *ἀνάμνησις* ist mehr als ein nur intellektuelles Gedenken oder ein phantasiemäßiges Sichvergegenwärtigen, sondern ist ein mit dem im Mahl handelnd gedachten Herrn reales Sichverbinden . . . Wir haben es also mit einem Mahl zu tun, bei dem irgendwie die Handlung selbst als Übermittlerin eines göttl. Handelns u. Wirkens angesehen wird . . .“ (95 ff.). Man sieht, wie nahe Vf. an die altchristl. Mysterienlehre herankommt, dann aber aus gewissen Hemmungen heraus zurückweicht. Richtig schildert er dann das A. als Bundesmahl des N. B., worin das gekommene Reich Gottes vorausnehmend gefeiert wird, bis es vollendet ist. Durch die Verbindung mit dem Paschagedanken wird es zur Welterlösungsfeier. Eine ganze Reihe von Motiven scheinbar verschiedenster Art war so zu einer Feier von einheitl. Wucht zusammengebunden. So entstand „eine neue Art des Kultus“ (103), die Vf. mit Recht von dem „Kultisch-Meritorischen“ oder „Magisch-Sakramentalen“ geschieden wissen will, wobei er aber selber nicht der Gefahr entgeht, den göttl. Realismus des Kultes des NT abzuschwächen. — Im Kp. 3 fragt Vf., wie die ev. Kirche heute eine ihr entsprechende Form für die ursprünglich gemeinte Sache finden könne, u. gibt dafür prakt. Vorschläge wie auch im Kp. 4 Wege zur Hinführung auf das A., wo sich S. 222—37 gute geistesgeschichtl. Bemerkungen über die notwendige Rückkehr zum „symbol. Realismus“ finden, die zum Ergebnis führen: „Wir müssen wieder lernen, daß es nicht nur einen rationalen Symbolbegriff gibt, bei dem das Symbol lediglich einen deutenden Charakter hat, sondern einen realist. Symbolbegriff, bei dem durch das Symbol, selbst Gott handelt u. handelnd Menschen in seinen hl. Bezirk hineinbezieht“ (235).

[230]

Fr. Carpino, *Evoluzione di sistemi sulle origini dell' Eucaristia* (La Scuola Catt. 63 [1935] 296—312). Ein nützl. Überblick über die bunte Folge von Äußerungen der liberalen Kritik betr. des Ursprungs der Eucharistie seit Harnacks

Veröff. über die eucharist. Elemente bei Justin (1891). Bei aller Verschiedenheit kommen die Theorien in der Grundanschauung überein, daß die Eucharistie als Sakrament u. Opfer nicht unmittelbar durch Christus eingesetzt sei. Die Intention des Vf. ist es nicht, die Probleme zu behandeln, die auf kath. Seite in der Auseinandersetzung mit jenen Theorien herausgestellt wurden; eine kurze, aber nicht ganz genügende Bibliographie zu Anfang weist in etwa darauf hin. B. N. [231]

Desiderius Franses OFM, *De Vrouw in de eerste eeuwen der Kerk* ('s-Hertogenbosch [1935]) behandelt u. a. *De Diakones in de oude Kerk*, ihre Aufgaben u. ihre Weihe. [232]

IV. Heiligenkult.

S. Alameda, *Il culto de Maria entre los primeros cristianos* (Vida sobrenatural 28 [1934] 158—68 u. d. flg. Nrn.). Kurze Notizen über den Kult der hl. Jungfrau bei den Apologeten, Kirchenvätern, in den Apokryphen u. in den Katakomben. J. V. [232a]

Beziehungen zur christlichen Archäologie

Von Johannes Quasten.

A. Alföldi, *Insignien und Tracht der römischen Kaiser* (Mitteil. des deutsch. archäol. Instituts. Röm. Abt. 50 [1935] 1—158). Die Untersuchung ist nicht nur für die klass. Archäologie, sondern auch für die Liturgiegesch. u. die frühchristl. u. byz. Kunst von hohem Wert, weil sie Verständnis u. Herkunft der Insignien u. Tracht, mit denen die frühchristl. u. byz. Kunst den Weltheiland ausstattet, erschließt. Sie ist zudem ein Beitrag zum Ursprung der liturg. Zeremonien, deren Erforschung erst in den Anfängen steckt. Wir müssen uns hier darauf beschränken, in einigen Hinweisen die Bedeutung dieser Untersuchung für die erwähnten Bezirke zu erweisen. Mit Recht hebt A. eingangs hervor, was Th. Mommsen völlig entgangen ist, daß die meisten Attribute u. Machtsymbole aus der religiös-emotionalen Grundfläche des Prinzipates stammen. Für die Geschichte der christl. Zeremonien ist wertvoll, was A. in der Einleitung zur *mutatio vestis* (S. 4 ff.) ausführt. Der 1. Teil befaßt sich mit den republikanisch-jurist. Ausdrucksformen des Prinzipates in der Spiegelung der kaiserl. Kleidung u. Attribute. Kp. I untersucht das Auftreten des Princeps als bürgerl. Staatsleiter. Die *corona civica*, die zuerst Augustus *ob cives servatos* erhielt, galt als Sinnbild der *clementia* des Herrschers u. wurde einerseits am Giebel seines Palastes aufgehängt, andererseits von ihm als Kopfschmuck getragen. Die Vergottung des Kaisers läßt aus dem einfachen, grünen Eichenkranz eine Goldkrone werden, wie sie das Attribut des Jupiter ist. An Stelle des *subsellium tribunicium*, das schon Caesar als Vertreter des gemeinfreien röm. Volkes zugebilligt erhielt, tritt schon bald ein eigenes *subsellium* für den Herrscher im Sitzungssaal des Senats. Die republikan. Amtstracht erfährt nicht zuletzt durch die relig. Vorstellungen, die an die Kaiserherrschaft geknüpft waren, eine monarch. Umprägung. Der Herrscher als Togatus erscheint, mit der Victoria auf der Hand, mit dem Sceptrum des obersten Gottes u. der Opferschale ausgestattet, über die Menschen erhoben. Er verkehrt in der Toga mit den Göttern, die Symbole der Weltherrschaft u. Weltbeglückung in der Hand haltend. Der ständige Kopfschmuck des Princeps, der Lorbeerkranz, ist aus der Beschränkung eines republikan. Ehrenzeichens auf ihn hervorgegangen. Aus der *sella curulis*, die dem Diktator Caesar zunächst nur das Recht gab, neben den Konsuln auf dem kurul. Sessel zu sitzen, wird durch

Absonderung u. Erhöhung der *suggestus* u. die *sedes auro gemmisque superba*. Kp. II zeigt, wie aus dem Triumphalkostüm der kaiserl. Ornat entsteht. Bei der Umgestaltung des geheiligten Zeremonienkleides der röm. Vorzeit zum Träger des kaiserl. Ruhmesglanzes vollzieht sich dieselbe Entwicklung wie bei dem Triumphbogen, der aus einem relig. Requisit zum Ruhmestitel des Kaisers umgeprägt wird. Das Triumphalkleid war ursprünglich der *ornatus Iovis optimi maximi*. S. 34 werden die Anfänge der *mappa*, die von den Kaisern in der linken Hand gehalten wird, erörtert. Für die Vorgeschichte des Manipels wie für einige altchristl. Christusdarstellungen (vgl. J. Wilpert, *I sarcofagi crist.* I [1929] Taf 82 u. Abb. 108) sei hierauf verwiesen. Die Beigabe des Lorbeerzweiges zum Triumphalkostüm soll den Kaiser als göttergleichen Friedensbringer, *pacator orbis*, versinnbilden, die Erdkugel in seiner Hand ihn als Kosmokrator kennzeichnen. Mit dem Triumphalkleid wurde Caesar ein edelsteingeschmückter Goldkranz u. ein vergoldeter Sessel bewilligt. Den Schluß des 1. Teiles bildet Kp. III: Das militär. Kleid des Kaisers u. die dazu gehörigen Attribute. S. 55 kommt die Bekränzung des Imperators zur Sprache, die der Ausgangspunkt zur Entwicklung des kirchl. Krönungszeremoniells des MA gewesen ist. A. macht hier auf die Rückseite des großen Goldmedaillons von Constantius II. Caesar aufmerksam, das aus den J. 330—33 stammt. Hier wird der Kaiser durch die vom Himmel hinabgereichte Hand Gottes gekrönt. Trotz der Gestalten von Victoria u. Virtus, die die beiden Caesaren bekränzen, kann die christl. Auslegung der Szene nicht angezweifelt werden. Sie stellt die Verchristlichung einer heidn. Allegorie dar, welche dann in der kirchl. Kunst der Folgezeit für den Erlöser angewendet wurde. Das S. 59f. über den Gold- u. Edelsteinschmuck Gesagte gibt wertvolle Fingerzeige für die Deutung des edelsteinbestreuten Kleides in der christl. Kunst. Der 2. Hauptteil behandelt den Niederschlag der ethisch-relig. Umbüllung des Kaisertums in der Tracht u. den Machtsymbolen u. die Insignien hellenist. Herkunft. Zu dem Gestus der erhobenen Rechten (S. 107), den A. aus einem Allokationsgestus herleiten will, der dann mit der Pose des *Sol Invictus* verschmolz, verweise ich auf die Untersuchung von H. P. L'Orange (vgl. Nr. 234). Kp. I ist der emotional-relig. Grundlage des Kaisertums, ihrer Formensprache u. ihrem rechtl. Unterbau gewidmet. VI. verfolgt hier die Entwicklung von der einfachen Seligpreisung bis zur Götterprädikation u. weist die jurist. Festlegung der subjektiv-gefühlsmäßigen Devotion durch die sakrale Prägung des Majestätsbegriffs nach, indem er die *Auctoritas*, Eid und Gelübde, die offizielle Auslegung des kaiserl. Gottesbegriffes (*Divi filius, domus divina*) u. das Eindringen des Litaneistiles in die Titulatur der Kaiser (*Pater patriae, Augustus, Pius, Felix, Aeternus-Perpetuus, Dominus noster, Deus et Dominus, Bono rei publicae natus*) in dieser Hinsicht auswertet. Kp. II befaßt sich mit der göttl. Erhöhung des Kaisers, wie sie in seiner äußeren Erscheinung u. in seinen Attributen Ausdruck gewinnt. Die Idee des Weltherrschers-Heilandes führt zur Ausstattung des Herrschers mit göttl. Kleiderstücken u. Symbolen. Die Götterattribute *Sceptrum* u. *Globus* gehen auf den Imperator über, ebenso Donnerkeil u. *Aegis*. Die kaiserl. Frauen erhalten Göttinnendiademe. Die Kaiser vertauschen die *sella curulis* gegen das *solum*, den Götterthron, der auch auf die christl. Herrscher weiter vererbt werden konnte, weil sein ursprünzl. Zusammenhang mit der heidn. Religion in Vergessenheit geraten war. Auf den Langhaus-Mosaiken von S. Maria Maggiore ist die ägypt. Königstochter auf einem Throne dargestellt, dessen charakteristische Doppelvolute an der Krönung der Rücklehne die Übernahme des einstigen Göttersitzes von dem Kaiserhof in die christl. Kunst vor Augen führt. Noch charakteristischer für die göttl. Erhöhung des Imperators ist die Tatsache, daß über dem Thron ein Baldachin errichtet wird, wie man ihn über den Götterbetten im hellenist. Bereich zu errichten pflegt, wenn diese bei den Festen ausgestellt wurden. Diese formelle Anlehnung an den Hellenismus geht mit der

Neubelebung der hellenist. Kaiseridee zusammen. In Ostrom hieß dieses Schutzdach des kaiserl. Thrones *καβώριον*. A. hält es nicht für ausgeschlossen, daß die Bezeichnung *ciborium* für den Baldachin im kirchl. Gebrauch aus dem Sprachgebrauch des Hofes entlehnt worden ist. Für die aus altchristl. u. byz. Kunst u. Liturgie bekannte *ἐτοιμασία τοῦ θρόνου* verweise ich auf die S. 134 ff. geschilderte Adoration des leeren Thronsessels des Monarchen, auf welchen seine Herrscherinsignien gelegt sind. So erklärt sich das *solisternium* des himml. Herrn mit den Abzeichen des Kaisertums aus dem leeren Thron, wie es z. B. das Mosaik am Triumphbogen von S. Maria Maggiore u. von S. Prisco in Capua bietet, aus dem Parallelismus Kaiser- u. Christus-kult. Im Schlußkp. kommen die Kaiserattribute hellenist. Herkunft zur Darstellung, Strahlenkrone u. Nimbus, Diadem u. *Graeca vestis*. Der geistesgeschichtl. Hintergrund dieser Herübernahme ist der Einfluß Alexanders d. Gr. In einem beigegebenen Rückblick streift A. kurz die weitere Entwicklung, die Angleichung der großen christl. Basiliken an die Einrichtung des Thronsaales und den Übergang der kaiserl. Insignien auf die Päpste u. Bischöfe. [233]

H. P. L'Orange, *Sol invictus imperator. Ein Beitrag zur Apotheose* (Symbolae Osloenses 14 [1935] 86—114). Der Aufsatz, dem zahlreiche Abb. beigegeben sind, untersucht einen Gestus der röm. Kaiser, wie er auf röm. Staatsmonumenten der neuen Ära, die mit der geistigen Revolution des 3. Jh. beginnt, begegnet: Die erhobene, wie magisch beschwörende rechte Hand. Ausgangspunkt ist die demonstrative Wiederholung dieses Motivs an den Kaiserbildnissen des Konstantinbogens, aus der Vf. auf eine tiefe, dem antiken Beschauer ohne weiteres geläufige Symbolik schließt. Die erhobene Rechte kehrt das Innere der Hand nach vorne vom Kaiser ab, die ganze Hand ist flach ausgestreckt, die geraden Finger aneinandergelegt. Es ist weder ein Redegestus, der eine ganz andere Haltung der Finger erfordern würde, noch das aus dem Redegestus abgeleitete Zeichen des christl. Segnens. Vollkommen identisch ist dagegen die Geste im kult. Ritual der Orientalen, bes. der Semiten. Vf. verweist als Beispiel auf die Oranten des bekannten großen Gemäldes in Dura-Europos. Mit Cumont deutet er diesen Gestus bei den Göttern als schützend, apotropäisch, Symbol des Segnens, bei den Gläubigen als Symbol der erhöhten Kraft der Anrufung u. des Gebetes. Das Motiv der erhobenen Rechten ist von sever. Zeit an, wie die Münzen beweisen, das ganz bes. Charakteristikum des Sol. Vor den Severern findet es sich auf röm. Prägungen niemals. Da es nun gerade die Severer sind, die den oriental. Sonnenkult in Rom einführen, da ferner der Gestus an sich dem oriental. Ritual gehört, ergibt es sich ohne weiteres, daß das Motiv für den statuarischen Typ des neuen Sol, des *Sol invictus*, erst verwendet worden ist. Die erhobene Hand bei den Kaiserbüsten ist eine relig. Demonstration, durch die der Kaiser sein besonderes Verhältnis zu Sol u. in der göttl. Einheit mit ihm sein Sonnenkaisertum proklamiert. Deshalb ist dieser Gestus auf den Münzbildnissen auch von dem Epitheton *Invictus* begleitet, der Titulatur des Sonnengottes. Der erste, der so abgebildet wird, ist Caracalla. Entsprechend deutet Vf. den Gestus auf dem Konstantinbogen, der seines Erachtens wie kein anderes Denkmal das große Monument des staatl. Sonnenkultes ist. Der *Sol invictus* ist der Geleitsgott Konstantins u. wird seiner Büste im östl. Durchgang des Triumphbogens gegenübergestellt; er ist der Gott seines siegreichen Heeres u. wird durch die *Signiferi* den Truppen vorangetragen. Vgl. den Fries u. die Postamentreliefs. Mitten in einer Welt, die von solcher göttl. Macht beherrscht wird, steht nun der Kaiser selbst im Gestus des Sonnengottes, als *Sol Invictus Imperator* da. Das *instinctu divinitatis* der Inschrift des Konstantinbogens ist demnach nicht etwa christlich zu interpretieren, sondern geht im Einklang mit der in den Reliefs ausgesprochenen Religion Konstantins auf *Sol invictus*. Auch die Konstantinmünzen mit der Beischrift *Soli (invicto) comiti* nennen im Einklang mit den Darstellungen des Bogens Sol als Schutz- u. Geleitsgott Konstantins im schroffsten Gegensatz zu der „tendenziös-

christl.“ Darstellung des Eusebius u. des Lactantius. Es ist bedauerlich, daß Vf. in seinem für die Deutung des Konstantinsbogens so wertvollen Aufsatz zum Schluß den Boden der Tatsachen verläßt u. Schlußfolgerungen zieht, die nicht haltbar sind. Für die über den Rahmen seines Aufsatzes nämlich hinausgehende Frage nach der Religion Konstantins ist der Triumphbogen nicht ausschlaggebend. Den Münzen mit dem *Sol invictus* können solche mit christl. Symbolen u. Zeichen entgegengehalten werden. Seit 317 verschwindet der *Sol invictus* als letztes heidn. Götterbild von Konstantins Münzen. Der Kaiser hat sich wiederholt offen in Ansprachen u. Reden zum Christentum bekannt, so daß das Zeugnis des Eusebius u. Lactantius höher zu bewerten ist, als Vf. glaubt. Vgl. dazu H. Lietzmann, *Der Glaube Konstantins des Großen* (Sitzungsber. der Preuß. Ak. d. Wiss. Phil.-Histor. Klasse 29 [1937] 261—75). [234]

G. Rodenwaldt, *Über den Stilwandel in der antoninischen Kunst* (Abhandl. der Preuß. Ak. d. Wiss. Philosoph.-Histor. Klasse Nr. 3 [1935] 1—27) weist an einigen wenigen Sarkophagtypen, so z. B. an dem Sarkophag der Villa Taverna in Frascati u. dem Sarkophag in Mantua, die beide gleiche Themen verarbeiten, den entscheidenden Stilunterschied nach, der zwischen 170 u. 190 in der antonin. Kunst festzustellen ist. Man kann den spätantonin. Stil als barock bezeichnen, wenn man sich dabei bewußt bleibt, daß jeder Barockstil ebenso wie jede Klassik, jeder Klassizismus u. jede archaische Kunst seine eigene, unwiederholbare Individualität besitzt. In dieser spätantonin. Epoche kommt das röm. Wesen wieder zum Durchbruch u. sprengt die Fesseln, die der griech. Klassizismus der augusteischen u. der hadrian. Kunst ihm auferlegt hatte. Im Laufe der Untersuchung befaßt sich R. eingehend mit einer Szene, die auch auf altchristl. Sarkophagen häufig wiederkehrt, der *dextrarum iunctio*. In der Archäologie pflegt man die stets in dieser Szene zwischen den beiden Brautleuten sichtbare Mittelfigur als *Iuno pronuba* zu nennen. Diese Mittelfigur erscheint aber zum erstenmal auf einer Münze des Titus aus den J. 80/81 zwischen den einander die Hand reichenden Gestalten des Titus u. Domitian. Nach der Umschrift der Münzen kann es sich nur um eine Personifikation der *Pietas Augusta* handeln, die in leiblicher Gestalt zu der Handlung tritt, die allein schon diese Tugend symbolisiert. Die Geschichte der Szene der *dextrarum iunctio* auf den kaiserl. Münzen legt dem Vf. den Gedanken nahe, daß die Mittelfigur der *d. i.* sowohl auf den Münzen wie auf den Sarkophagen *Concordia* genannt werden muß. Die Szene stellt nicht den Akt der Hochzeit, sondern nur die eheliche Verbundenheit dar. Damit entfallen alle bisher angestellten Untersuchungen, wie *Iuno pronuba* auf christl. Sarkophage gerät. [235]

F. Gerke, *Das Verhältnis von Malerei und Plastik in der theodosianisch-honorianischen Zeit* (Riv. di archeol. crist. 12 [1935] 119—63). In vorlieg. Aufsatz will G. die in seiner Abhandlung *Studien zur Sarkophagplastik der theodosianischen Renaissance I* (Röm. Qu.-schr. 42 [1934] 1—34) gestellte Ursprungsfrage für die theodosian. Sarkophagthematik zu lösen versuchen. Trotz mancher Beziehungen zu Ornament u. Stil des Ostens läßt sich die christl. Sarkophagplastik der 2. Hälfte des 4. Jh. weder in der Thematik noch in der Komposition aus örtl. Einflüssen herleiten. Die 3 Gruppen der sog. Durchzugssarkophage, der Bethesda- u. der Stadttorsarkophage erwecken den Eindruck, daß malerische Tendenzen in die Reliefkunst eingedrungen seien. Beziehungen zwischen Malerei u. Plastik haben in der altchristl. Kunst von Anfang an bestanden; hier aber handelt es sich um das Problem einer direkten Abhängigkeit der Plastik von der Malerei. Aus einer Reihe von Stilkriterien weist G. nach, daß es sich bei den Darstellungen der 3 erwähnten Sarkophaggruppen um in die Plastik übertragene Gemäldezyklen handelt. Um die Beziehungen zwischen Malerei u. Plastik im ausgehenden 4. Jh. genauer fassen zu können, untersucht G. zwei Hauptmotive: 1. die sog. *maiestas Domini* (oder *traditio legis*), d. h. der auf dem Paradiesesberg stehende Christus zwischen den beiden

Apostelfürsten inmitten des stehend akklamierenden Apostelkollegiums, 2. der thronende Christus als Lehrer zwischen den sitzenden Zwölfen. Die Urform der *maiestas*-Komposition glaubt Vf. in dem Mosaik des Mausoleums der Konstantia an der Via Nomentana in Rom gefunden zu haben. Diese *maiestas* ist sowohl in dieser Urform wie in Erweiterung von der Plastik seit 370 etwa übernommen u. nachgebildet worden. Das Thema „Christus als Lehrer seiner zwölf Apostel“ ist innerhalb der Sarkophag-Plastik erst in theodosian. Zeit entstanden. Sein malerisches Vorbild ist das Apsismosaik von S. Pudenziana, das aus dem Ende des 4. Jh. stammt. Auch die Varianten des *maiestas*-Bildes waren um 370 in der Kirchenmalerei ausgebildet. Die Thematik der Theodosius-Zeit war also ursprünglich für Apsidalmosaik geschaffen. Der Zeitpunkt dieser Neuschöpfung liegt vor 370 u. ist im Grundtypus (S. Constanza) konstantinisch. Alles weist auf italische, wenn nicht röm. Provenienz hin. Die Reliefkunst dieser Zeit ist nicht mehr aus der plast. Tradition erklärbar, sondern läßt sich erst voll begreifen, wenn man ihre Aufgabe als Auseinandersetzung mit der Monumentalmalerei versteht. Das kirchl. Andachtsbild hat sich alle Kunstzweige unterworfen. Nach tastenden Versuchen findet die christl. Kunst hier zum erstenmal ein großes einheitliches Thema, das die Majestas des allgegenwärtigen Christus repräsentieren soll u. aus einer politisch gewordenen christl. Weltanschauung resultiert.

[236]

J. Strykowski, *Hellas in der Zeit des Überganges von der Antike zum Mittelalter* (*Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου* [1935] 111—31). Der wenig überzeugende Aufsatz sucht den Einfluß des Iran auf die altchristl. Kunst Griechenlands nachzuweisen. Die helladischen Sarkophage, z. B. der bekannte Sarkophag mit Weinerntenszenen in S. Lorenzo fuori le mura in Rom, der Kelch von Antiocheia, die Kathedra des Bischofs Maximinianus in Ravenna sind für Vf. Zeugen des „Zusammenschlusses griech. u. iran. Gesinnung“ in den ersten christl. Jh.

[237]

R. Newald, *Nachleben der Antike* (Bursians Jahresber. 250 [1935] 1—144). Vgl. für die christl. Archäologie bes. die Abschnitte *Frühchristentum u. Mythologie* sowie *Bildende Kunst*.

[238]

P. Styger †, *Römische Märtyrergrüfte*. 2 Bde. (Berlin 1935). Das vorlieg. Werk ist nicht nur für die christl. Archäologie, sondern auch für die Liturgiegeschichte u. Hagiographie von hohem Wert. Nach de Rossis *Roma Sotterranea* sind die Märtyrergrüfte Roms nicht wieder unter einer derartigen Heranziehung des gesamten faßbaren Archäolog. u. literar. Quellenmaterials behandelt worden, wie es hier von St. versucht wird. Nach den zahlreichen, zum Teil außerordentlich bedeutungsvollen Funden — ich erinnere nur an die Memoria Apostolorum an der Via Appia —, die seit dem Erscheinen des Werkes von de Rossi gemacht wurden, lag längst ein dringendes Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Würdigung der röm. Märtyrergrüfte vor. St. bietet sie hier in 2 Bänden, von denen der 1. den mit 55 Plänen, Schnitten, Grundrissen u. 16 farbigen Bildtafeln durchsetzten Text, der 2. 96 auf Originalaufnahmen beruhende Bildtafeln bringt, die in ihrer exakten Wiedergabe mehr als alles andere für die Untersuchung der mit den Märtyrergräbern zusammenhängenden Fragenkomplexe von hohem Wert sind. Unter den vom Vf. behandelten Monumenten steht an erster Stelle die Memoria Apostolorum an der Via Appia. Hier schöpft St. aus dem Vollen, ist er doch an den Ausgrabungen unter S. Sebastiano maßgebend beteiligt gewesen. Anschließend befaßt sich St. mit dem Petrusgrab in der Vatikan. Basilika u. dem Paulusgrab an der Via Ostiensis. Es folgen, nach den antiken Straßen geordnet, an der Via Appia die Papstgruft u. die Gräber der Märtyrer Cornelius, Eusebius, Calocerus u. Parthenius, Felicissimus u. Agapitus, Sebastianus u. das Quirinusgrab in der sog. Platomia, an der Via Ardeatina die Memorien der Märtyrer Nereus, Achilleus u. Petronilla, an der Via Tiburtina die Gräber des Laurentius, Hippolytus, das erst vor einigen Jahren entdeckte Grab des Novatianus u. das der Symphorosa, an der Via Labicana Petrus u. Marcellinus,

Quatuor Coronati, an der Via Nomentana das Agnesgrab, an der Via Salaria antiqua Hermes, Protus u. Hyacinthus, an der Via Salaria nova die Gruft der Felicitas, an der Via Flaminia die Zoemeterialkirche des Valentinus, an der Via Nomentana die Grabanlage des Alexander, an der heutigen Via delle sette chiese die Gräber der Martyrer Felix u. Adactus, an der Via Aurelia antiqua das Zoemeterium des Pancratius, an der Via Portuensis Abdon u. Sennen, an der Via Ostiensis Thecla, an der Via Portuensis das Coemeterium der Generosa mit den Gräbern der Geschwister Simplicius, Faustinus u. Beatrix. Diese heute feststellbaren u. zugänglichen Martyrergrüfte sind allerdings nur $\frac{1}{3}$ der im 7. Jh. bekannten. St. untersucht sie unter sorgfältiger Verwendung aller aus den Martyrologien, Martyrer-Akten u. -Passionen, aus dem Liber Pontificalis, den Itinerarien u. aus dem epigraph. Material zu ermittelnden Nachrichten, die er mit dem heutigen Befund der Grüfte konfrontiert. Aus dem archäolog. u. literar. Quellenverhör sucht er Ansatzpunkte zu gewinnen für die Datierung der Memorien, eine Frage, die zu den schwierigsten Aufgaben der christl. Archäologie gehört, aber unbedingt gestellt u. in nüchterner Bewertung der Tatsachen zu lösen versucht werden muß. — Die Angabe der *Depositio martyrum* zum 29. VI.: *III kal. iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basso cons.* bezeichnet St. als „offenbar“ verkürzt u. verdreht (S. 15). Ich kann einer solchen Bewertung des ältesten schriftl. Zeugnisses einer offiziellen Apostelfeier an der Via Appia im Lichte späterer Quellen so ohne weiteres nicht zustimmen. — Zu der balsamischen Masse, die in Messingröhrchen durch den Deckel gepreßt war (S. 29), vgl. man jetzt die interessanten Reliquienbehälter von Apamea in Syrien (vgl. Nr. 345 dieses Berichtes). — Die angebaute Nische auf dem Ziegelbelag des geräumigen Hofes deutet St. angesichts der unmittelbar daneben stehenden Säule mit dem Graffito *Petre et Paule in mente* als Kathedra, die allerdings nicht zum Sitzen, sondern als Symbol gedacht sei (S. 35), während A. Prandi sie in seiner Veröff. über S. Sebastiano *La memoria Apostolorum in Catacumbas* (Roma 1936) als *mensa martyrum* bezeichnet u. A. v. Gerkan neuerdings wiederum seine alte Ansicht vorträgt, es handle sich hier um ein Lararium (Dt. Lztzg. 59 [1938] 510). v. Gerkans Ansicht, die Triclia mit ihren ungezählten Anrufungen zu Petrus u. Paulus sei ein „neutraler Bau auf neutralem Boden“, hält St. für ebenso unrichtig wie die R. Lancianis von der profanen Osteria. St. betont m. E. hier mit Recht, daß der Gesamtbefund im Lichte der Tradition betrachtet werden muß. „Kein kritischer Forscher wird dabei die kindliche Bedingung stellen, daß die Apostelgräber an dieser Stätte sobald wie möglich ausfindig gemacht werden müssen, sonst sei alles über den Haufen zu werfen“ (S. 36). St. selbst glaubt, daß die Triclia noch vor dem Frieden in eine Nekropole heidnischer Dienerschaften aus dem Kaiserhause hineingebaut worden ist. Doch sind diese Kult-räume zu Versammlungszwecken bei Totenfeiern an ältere Monumente angebaut oder über ihren Ruinen errichtet, wie der Komplex unter der Apsis mit den Räumen aus dem 1. Jh. beweist. Hier gab es also Begräbnisräume, die nach St.s Ansichten sehr wohl für die zeitweilige Bergung der Apostelreliquien dienen konnten. Die frühe Zerstörung dieser Räume bei Umbauten erklärt daher auch die Tatsache, daß weder von den Christen des 3. u. 4. Jh. noch von der heutigen Forschung die genaue Stelle der verehrten Gruft, ja nicht einmal die ungefähre Lage ausfindig zu machen war. Ich muß gestehen, diese rücksichtslose Zerstörung der ehemaligen Gruft scheint mir doch ein schwacher Punkt in der Beweisführung zu sein. St. empfindet das wohl selbst, wenn er zum Schluß nur noch die Möglichkeit eines Apostelgrabes als erwiesen betrachtet (S. 40). Aber gegen diese von St. als erwiesen betrachtete Möglichkeit spricht nun wieder, was S. 41 zu lesen ist: „Es wäre das erstemal, daß christl. Gräber aus der Verfolgungszeit mitten in einer heidnischen Totenstadt zum Vorschein kämen. Anker und Fisch gehören nun einmal zum sepulcralen Formular beider Religionen“ (Hier ist an die Grabinschrift der Ankotia

Irene und an das Graffito *ITXΘYC* gedacht). Ebenso S. 42: „Christliche oder auch nur christianisierende Monumente sind nämlich bis jetzt in der zugeschütteten Nekropole nicht nachgewiesen“. St. glaubt, daß der Entschluß zur Ausführung des Projektes der Triclia u. der raschen Zufüllung der Nekropole infolge „grundsätzlicher „Sinnesänderung“ zustande kam, indem die Besitzer wenigstens mehrheitlich Christen geworden seien. Aber das allein genügt nicht. Nur die geschichtliche Tatsache vom ersten Apostelgrabe konnte nach seiner Ansicht den Bau der Triclia veranlassen. St. ist also nach wie vor der Meinung, daß die Apostel nach ihrem Martyrium an der Via Appia beigesetzt u. später Petrus zum Vatikan u. Paulus zur Via Ostiensis übertragen worden seien. Wann, ist nicht festzustellen. Damit bleiben die bisher noch nicht gelösten Schwierigkeiten liturgiegeschichtl. u. hagiograph. Art, die sich bei dieser doppelten Translation ergeben, bestehen. Eine befriedigende Synthese zwischen dem archäolog. Befund u. der literar. Tradition ist bisher noch nicht gefunden. — Es ist von Wert, daß St. bei der Untersuchung über das Petrusgrab im Vatikan auch den Grabungsbefund beim Aushub der Fundamente für die neue Markthalle der Vatikanstadt im J. 1930 bringt, denn diese Monumente in den Gärten Neros bieten einen Weg zum Verständnis, wie das Petrusgrab im Vatikan entstehen konnte. Aus dem topograph. u. monumentalen Gesamtbild geht hervor, daß einer Gruppe von Leuten *de domo Caesaris*, die im Besitztum ihrer kaiserl. Gönner, den ehemaligen *Horti Neronis*, Sepulkralrechte genossen, ein Grabmal zunächst dem Zirkus für die Aufnahme der Apostelreliquien zur Verfügung gestellt wurde (S. 53). Für die geschichtl.-archäolog. Forschung vermag bei schärfster Kritik kein ernsthafter Zweifel über die Echtheit des Petrusgrabes u. die Erhaltung der Reliquien aufzukommen (S. 63). — S. 81 betont St., daß die Nische der Hauptwand in der Papstgruft ursprünglich für Kallistus reserviert gewesen, dann aber bis über die Mitte des 3. Jh. hinaus unbenützt geblieben sei. Die Annahme ist ebenso unwahrscheinlich wie die, daß man dieses Grab vorausahnend für den Martyrerbischof Sixtus II. reserviert hätte (vgl. Jb. 13 Nr. 169 S. 315). Die Nachtragung des Martyrertitels auf den Grabplatten der Pontian u. Fabian erklärt St. (S. 83) aus einem prakt. Grunde. Die zunehmende Verehrung der Martyrer Ende des 3. Jh. führte dazu, daß immer mehr Gläubige zu den Gräbern strömten, von denen gewiß nicht alle über die Namen der wahren Blutzengen Bescheid wußten. Um Verwechslungen vorzubeugen, fügte man den Martyrertitel hinzu. Diese Erklärung ist immerhin einleuchtender als die de Rossis (*Roma Sotteranea* II 61), der die spätere Hinzufügung mit dem Verbot der alten Kirche erklären wollte, ohne höhere Zustimmung einen für den Glauben Hingerichteten als Martyrer zu verehren. Da nach dem Tode Fabians im J. 250 der hl. Stuhl anderthalb Jahre lang unbesetzt geblieben sei, so hätte der erforderliche Prozeß, die sog. *Vindicatio*, erst unter dem Nachfolger stattfinden können. Die Hypothese paßte in etwa auf die Grabplatte des Fabian, aber nicht auf die 1909 entdeckte des Pontian. S. 83—5 kommt die sog. Caeciliagruf zur Sprache. Man wird St. recht geben müssen, wenn er betont, daß das Bild der Heiligen für die Nähe des Grabes nicht als entscheidend betrachtet werden kann. Sonst müßte man dasselbe annehmen von der Darstellung der Martyrer Petrus u. Marcellinus im Coemeterium des Pontian an der Via Portuensis, vom Bild der hl. Emerita in der Kommodillakatakombe usw., wo dieser Beweisgang irreführt. Erst recht ist eine solche Ableitung gefährlich, wenn wie in der sog. Caeciliagruf die Darstellungen in sehr späte Zeit fallen, denn nach St. können die 3 Fresken der Hauptwand Caecilia, Christusbüste u. Urbanus nicht früher als in das 9. Jh. datiert werden. Die Ergänzung der Buchstabenreste neben der Figur des Urbanus u. der im Ausgrabungsschutt gefundenen Bruchstücke durch de Rossi ist zwar geistreich, aber nicht überzeugend. Auch die Verwendung von Sarkophagen deutet auf eine spätere Zeit. Der monumentale Befund ist also keineswegs geeignet, die

Datierungsfrage, diese Hauptschwierigkeit des Caeciliaproblems, einer Lösung näherzubringen. — Daß *Corpora sanctorum* in der Damasusinschrift nach damaligem Sprachgebrauch nicht Leiber der Heiligen schlechthin, sondern der Geweihten, der Geistlichen bedeutet, wie St. (S. 88) meint, glaube ich nicht. Auch ist es m. E. nicht zu beweisen, daß das ganze Coemeterium S. Callisto von altersher offizielle Ruhestätte des röm. Klerus gewesen sei. — Die Annahme de Rossis, daß die Inschriftplatte am Corneliusgrab als Altartisch über einem Marmorsarkophag zur Feier der Eucharistie diene, wird von St. m. E. mit Recht als unhaltbar bezeichnet (S. 104). Die Säule am Pfeiler rechts neben diesem Grab wird nicht, wie bisher üblich, als *mensa oleorum*, sondern richtig als Prothese für Grabspenden gedeutet (S. 106). — S. 164 äußert sich St. zu dem Hypogaeum mit vornehmen Marmorsarkophagen des 2. Jh. unter dem Kirchenboden der Zoemeterialkirche der Nereus u. Achilleus: „Die Kontinuität der Bestattungen spricht zwar für den christl. Charakter, aber eine Martyrergruft fällt hier aus dem einfachen Grunde außer Frage, weil sich der Basilikabau nicht im geringsten danach richtete.“ So einleuchtend, wie St. hier annimmt, scheint mir diese Begründung nicht zu sein. Hier wird ein Grundsatz aufgestellt, der, allgemein zur Anwendung gebracht, sicher zu unrichtigen Folgerungen führt. Mir ist unerklärlich, daß St. nicht merkt, wie er sich mit diesem Grundsatz um jeden Kredit für seine Ausführungen über die Apostelgräber unter S. Sebastiano bringt. Dort hat doch der Grabungsbefund einwandfrei ergeben, daß die konstantin. Basilika überhaupt keine Rücksicht auf die Apostelgräber genommen hat, daß alles so gründlich zerstört wurde, daß wir heute den Ort der Beisetzung dieser bedeutendsten Martyrer Roms nicht wiederzuerkennen vermögen, u. trotzdem verteidigt St. die Ansicht, daß die Apostel hier beigesetzt gewesen sein müssen, ja er findet, wie bereits oben gesagt, die Bedingung, daß dann die Gruft ausfindig gemacht werden müßte, „kindlich“, während er bei der Zoemeterialbasilika der Nereus u. Achilleus trotz des Vorhandenseins eines Hypogaeums mit vornehmen Marmorsarkophagen des 2. Jh. unter dem Kirchenboden die Möglichkeit einer Martyrergruft von vorneherein ausschließt, „weil sich der Basilikabau nicht im geringsten danach richtete“. Hier klaffen Widersprüche in der Logik der Beweisführung. Entweder ist der aufgestellte Grundsatz richtig oder er ist falsch, richtig u. d. falsch kann er nicht sein. — Zustimmung kann man St. bezüglich seiner Deutung jener Apsisnische im rechten Apsisrund der Basilika, die de Rossi irrtümlicherweise als ehemaligen Ort der Aufstellung des Petronilla-sarkophages bezeichnet. Diese sog. Nische ist nichts anderes als ein Fenster vom *Retrosanctos* zum Martyreraltar. — Zur Basilika S. Lorenzo fuori le mura (S. 175 f.) wäre jetzt Krautheimer zu berücksichtigen (vgl. Jb. 14 Nr. 226). — S. 196 wird die Grabinschrift des Novatianus, die St. in seinem Katakombenwerk (*Die römischen Katakomben* S. 194) nur verstümmelt wiedergab, im vollen Wortlaut gebracht. Seine Ansicht, daß es sich bei diesem Martyrer um den bekannten Häretiker des 3. Jh. handelt, wird zu recht bestehen bleiben gegen E. Josi. — S. 215—8 handeln über die Quatuor Coronati. Aus stilkrit. Erwägungen hält St. es für ausgeschlossen, die Fresken der Gruft auch nur wenige Jahre vor die große Friedensepoche zu datieren. Die Gruft stammt nach seiner Ansicht nicht aus der Verfolgungszeit. Die Reliquien der pannon. Martyrer sind vielmehr nach St. in der Friedenszeit, etwa Mitte des 4. Jh., nach Rom übertragen u. in der Katakombe des Petrus u. Marcellinus beigesetzt worden. Aber warum soll man Reliquien, die in der Friedenszeit übertragen werden, noch in Katakomben beisetzen u. nicht in Basiliken? St. hilft sich hier aus der Verlegenheit mit dem Hinweis auf das gesteigerte Bedürfnis nach *retro sanctos*. Aber um solche zu schaffen, brauchte man doch keine Reliquien von auswärts nach Rom zu transferieren. So gibt die späte Datierung der Krypta, sollte sie zu recht bestehen, Rätsel auf, die

noch zu lösen sind. Aber auch in all diesen strittigen Fragen gebührt dem Vf. das Verdienst, sie zur Diskussion gestellt zu haben. [239]

A. Silvagni, *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. Nova Series Vol. II. *Coemeteria in viis Cornelia, Aurelia, Portuensi et Ostiensi* (Romae 1935). Der 2. Band dieser großen Publikation altchristl. Inschriften enthält ein epigraph. Material, das für die Liturgiegeschichte von außerordentlicher Bedeutung ist. Er bietet beispielsweise zum erstenmal eine krit. Ausgabe sämtlicher Inschriften der beiden altchristl. Basiliken von St. Peter im Vatikan u. St. Paul an der Via Ostiensis u. der diesen Basiliken zugehörenden Zoemeterien, die für die Geschichte dieser beiden Bauten sehr wertvoll sind. Nicht weniger als 148 Inschriften beziehen sich auf die Basilika St. Peter und deren Einrichtung, während St. Paul mit seinen Zoemeterien 1154 Nummern umfaßt. Weiter sind die Katakomben des Pankratius an der Via Aurelia, des Pontianus u. der Generosa an der Via Portuensis, der Commodilla an der Via Ostiensis vertreten. Die Auswertung des epigraph. Materials — diesen Eindruck gewinnt jeder, der den neuen Band einer Durchsicht unterzieht — ist ein dringendes Desiderat der liturgie- u. kulturgeschichtl. Forschung. — Vgl. die ausführliche Besprechung von J. P. Kirsch, Röm. Qu.-schrift 44 (1936) 283—6. [240]

E. Josi, *Note sul cimitero di Pretestato* (Riv. di archeol. crist. 12 [1935] 7—48; 227—45). J. setzt seine ebd. 4 [1927] 191—255 begonnene Untersuchung der Praetextatkatakombe fort u. bietet unter III eine systemat. Aufarbeitung des epigraph. Materials, dem er unter IV eine Wiedergabe der datierten Inschriften folgen läßt. Auch dieser Teil enthält viel Wertvolles für den Liturgiegeschichtler. Ich mache nur auf das herrliche Carmen sepulcrale der Bassa aufmerksam, das VI. S. 12 f. wiedergibt. Hier glaubt man, die Sprache der altchristl. Hymnen zu hören. S. 227—29 bringt J. eine bisher nicht veröff. Inschrift einer *Sacra virgo venerabilis Sofrosyne*, datiert auf das J. 402. S. 241 Nr. 76 die Grabinschrift eines LECTORIS DE BELABRV. Leider ist die Provenienz dieses Epitaphs nicht festzustellen. Ebenso ist es mit der Inschrift Nr. 77, die einen *Heracles lector regionis secundae* erwähnt. [241]

E. Schäfer, *Der „Petrus“ in der Domitillakatakombe* (Zschr. f. Kirchengesch. 54 [1935] 40—51) behandelt das bekannte Fresco im 1. Stockwerk der Domitillakatakombe, von J. Wilpert (*Malereien* Taf. 153, 2) als Petrus bezeichnet u. als Überrest einer Einführungsszene, in welcher der Verstorbene zwischen Petrus u. Paulus gestanden hat, gedeutet. Die Schafe sind nach W. ein Hinweis auf die Seligen, unter die der Verstorbene Aufnahme gefunden hat. Nach Sch. weisen die Lämmer zu Füßen der Apostel auf eine andere Komposition, die sog. *maiestas domini*, hin u. versinnbildlichen die Apostel selbst. Eine Notwendigkeit, das Fresco auf Petrus zu deuten, läge dann nicht vor. Der Typ mit Bart u. tief in die Stirn fallendem Haupthaar ist keineswegs auf den Apostelfürsten beschränkt, wie die *maiestas*-Szenen der Sarkophage beweisen. Sch. hat recht, wenn er der Deutung auf Petrus skeptisch gegenübersteht. Nach m. A. ist aber der Befund der Überreste des Frescos zu schlecht, um die Deutung auf eine *maiestas*-Szene zu rechtfertigen. Auch der Ort des Frescos — es fand sich in einer Galerie wenig über dem Niveau des Bodens — legt den Gedanken an eine „monumentale Darstellung“ Christus im Kreise von mehreren Aposteln nicht ohne weiteres nahe. [242]

H. Lietzmann, *Die Märtyrin der Praetextatkatakombe* (Zschr. f. Kirchengesch. 54 [1935] 12—7) sieht in der vor einigen Jahren gefundenen Grabplatte mit der Darstellung der Auspeitschung einer Frau die erste u. einzige gleichzeitige Darstellung eines altchristl. Martyriums, nämlich des Martyriums der Aelia Afanacia, die in der Inschrift genannt wird. L. weist darauf hin, daß Athanasia — die Umwandlung von th in f begegnet auch sonst — ein ganz geläufiger Christenname ist, während heidn. Beispiele dafür äußerst fraglich sind. Zudem ist die Grabplatte

für ein christl. Grab gesichert. Die beiden Kerzenträger deutet L. aus den Akten des Claudius u. Asterius, in denen berichtet wird von der Verfügung des vorsitzenden Beamten, dem Claudius brennende Kerzen an die Haut zu halten. F. J. Dölgers Hinweis auf die Strafe der Auspeitschung für röm. Vestalinnen, die das hl. Feuer hatten verlöschen lassen, glaubt L. zur Deutung nicht benutzen zu dürfen, da die Nachrichten darüber aus dem 3. Jh. vor Chr. stammen, wir hier uns aber im 3. Jh. nach Chr. befinden. Aber auch bei der Deutung auf eine Martyrerszene bleibt noch vieles unerklärt, so der Mann mit dem Sack auf der Schulter, der Standartenträger usw. [243]

P. N. Trempela, *Ο Όρφεύς ἐν τῇ παλαιοχριστιανικῇ τέχνῃ* (Byz.-neugriech. Jahrbücher 11 [1935] 270—83). Im 1. Teil bringt Vf. die verschiedenen Deutungen, die das Bild des Orpheus in der altchristl. Kunst bisher gefunden hat, u. unterzieht die Ansichten von Eisler u. Leclercq einer Kritik. Er selbst glaubt, daß nicht die Orphische Lehre, sondern der Orpheusmythos für die Herübernahme des Bildes in die altchristl. Kunst bestimmend gewesen ist. Nach diesem Mythos bändigte Orpheus die wilden Tiere wie Tiger u. Löwen mit seinen Harmonien. Die Christen sahen darin ein Symbol der Macht des göttl. Logos über die Herzen der Menschen. Im 2. Teil bespricht T. die Darstellungen in den röm. Katakomben u. die bekannten Skulpturen. [244]

M. de Fraipont, *Orphée aux catacombes. Etude d'archéologie chrétienne* (Paris 1935). Das Orpheusbild in den Katakomben ist nicht christlich zu deuten, hat auch keinen sepulkralen Charakter, ist vielmehr als „Symbol der Treue“ zu verstehen, das von heidn. Verwandten für ihre christl. Verstorbenen angebracht wurde wie die Bilder des Odysseus u. der Psyche. Die Begründung dieser neuen Deutungshypothese ist völlig unzureichend und setzt sich über alle Ausdeutungen des Orpheusbildes durch die altchristl. Schriftsteller hinweg. [245]

O. A. Erich, *Zur Darstellung der Seele und des Geistes in der christlichen Kunst* (Festschr. z. 70. Geburtstag von A. Goldschmidt [Berlin 1935] 51—4). Die Antike kennt zwei Sélendarstellungen, den Vogel und das Eidolon. Das Christentum hat beide Darstellungen übernommen, aber dreifach benutzt, nämlich zur Darstellung der Seele der Toten, des Daimon u. des Heiligen Geistes, wie aus der Katakombenmalerei u. den Miniaturen bewiesen wird. [246]

M. Simon, *Essai sur la chronologie des sarcophages chrétiens de Rome* (Comptes-rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-lettres [1935] 91—4). Gibt eine sehr kurze Chronologie der christl. Sarkophage in Rom u. zieht die Möglichkeit oriental. Einflusses auf die Typengestaltung in Erwägung. [247]

G. Maresch, *Zur Sator-Formel* (Commentationes Vindobonenses 1 [1935] 94—7). Will gnost. Einflüsse in der Formel nachweisen. Entstanden sei die Formel aus dem *Pater noster*. [248]

G. de Jerphanion, *La formule magique Sator arepo ou Rotas opera. Vieilles théories et faits nouveaux* (Recherches de scienc. relig. 25 [1935] 188—225). *Du nouveau sur la f. m. Rotas opera (et non Sator Arepo)* (ebd. 27 [1937] 326—35). Anlaß zu dieser neuen Untersuchung der alten Formel hat dem Vf. die Tatsache gegeben, daß M. Rostovtzeff in Dura-Europos die Satorformel 4mal, 3mal latein. u. 1mal griech., fand. Vgl. M. Rostovtzeff, *Il rebus sator* (Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Serie II Vol. III [1934] 105 ff.). J. tritt, da nun bereits für die 1. Hälfte des 3. Jh. ihr Vorkommen gesichert ist, der Meinung bei, die Formel sei ein christl. Kryptogramm, das die Worte *Pater noster* u. das Monogramm *ΑΩ* enthalte. Sie sei in Gallien entstanden u. von dort durch die röm. Soldaten weiterverbreitet worden. Daß sich aus der Sator-Formel durch Umstellung der Buchstaben *Pater noster* lesen läßt, wobei noch zwei A und zwei O übrigbleiben, besagt für den christl. Ursprung der Formel überhaupt nichts. Wohin man gerät, wenn man mit solchen Versuchen beginnt, zeigt beispielsweise L. Tria,

„*Sator Arepo*“ *formula magica o professione di fede?* (La Scuola Catt. 63 [1935] 698—714), der den christl. Ursprung der Formel beweisen will, indem er aus ihr herausliest: *Sator tenet N(os) per T...* u. erklärt: Gott hält uns durch das Kreuz! Inzwischen ist die Formel aber auch in Pompeji nachgewiesen. Damit wird die Situation für die Verteidiger des christl. Ursprungs der Formel noch schwieriger. Es sei denn, daß man den Mut von M. della Corte, *Il crittogramma del „Pater noster“ rivenuto a Pompei* (Atti della Pontif. Acad. Romana di Archeol. Rendiconti Vol. XII Fasc. III—IV [1936] 397—400) aufbringt u. die Formel als ganz sicheres Zeichen für das Christentum in Pompeji ausgibt. G. de Jerphanion hat nach dem Fund von Pompeji seine Ansicht geändert. Ich verweise auf seine Aufsätze: *Osservazioni sull' origine del quadrato magico „Sator arepo“* (Atti della Pontif. Accad. Romana di Archeol. Rendiconti Vol. XII Fasc. III—IV [1937] 401—4) und *A propos des nouveaux exemplaires, trouvés à Pompéi, du carré magique „Sator“* (Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres [1937] 84—93). Vgl. zu der Formel jetzt F. J. Dölger, *IXΘΥC V* (Münster i. W. 1938) 254—7. [249/53]

F. Wachtsmuth, *Der Raum. Band II Raumschöpfungen in der altchristlichen Kunst* (Marburg 1935). Der I. Band dieses Werkes (1929) befaßt sich mit den *Raumschöpfungen in der Kunst Vorderasiens*. Der II. Band, der die altchristl. Raumkunst zur Darstellung bringt, teilt seinen Stoff in 3 Teile. Im 1. (7—34) kommen die Raumgestaltungen der vorchristl. Zeit, die Entwicklungsstufen des morgenländ. Lang- u. Querraumes, die Entwicklung des morgenländ. Zentralraumes u. die Raumtypen in der vorchristl.-abendländ. Kunst zur Sprache. Der 2. Teil (35—78) behandelt die Zeit um Konstantin d. Gr., also die Entstehung der christl. Basilika, die Denkmäler der konstantin. Zeit u. die Typenbildung im Morgenland in der nachkonstantin. Zeit. Der 3. (79—180), umfangreichste Teil ist der Zeit um Justinian I. u. der Nachfolge gewidmet u. bringt die Entwicklung des Kultbaues im O. u. W. In seinem Vorwort zieht Vf. gegen die „allgemein übliche“ Gewohnheit zu Felde, das christl. Bauschaffen mit der Anerkennung des Christentums durch Konstantin d. Gr. im 4. Jh. im W., das heißt in Rom beginnen zu lassen, denn die Anfänge der christl. Baukunst sind nie u. nimmer im W. — im Abendland — zu suchen. Bei der Ergründung der christl. Baukunst dürfe Vorderasien nicht nur nicht ausgeschaltet, sondern den vorderasiat. Landen müsse die Führung in den ersten Jh. zuerkannt werden. Die Urtypen des christl. Gotteshauses stammen aus dem O., wo sie auch in der Folgezeit eine reiche Um- u. Ausgestaltung durchmachen. Roms Anteil an der Schaffung des christl. Gotteshauses bezieht sich mehr auf den Ausbau als den Aufbau des Baukörpers, wie auf die Gestaltung seiner Räume u. deren Anordnung zueinander. Nach diesen Ausführungen geht man gerne an die Prüfung des Beweismateriales des Vf. Doch fühlt man sich bald enttäuscht. Es gelingt ihm nicht, überzeugendes u. vor allem lückenloses Beweismaterial für seine interessante These beizubringen. Hier nur einige Beispiele. S. 182 heißt es: „Wenn von anderer Seite versucht wird, die christl., dreischiffige Gemeindehalle mit u. ohne Überhöhung des Mittelschiffes eindeutig aus dem Westen abzuleiten, so sei darauf hingewiesen, daß der dreiteilige Versammlungsraum schon im Hof (sic!) des Asur-Tempels von Kar-Tukulti-Ninurta vorgebildet war. Die Anlage der breiten Mitteltür u. der beiden schmälere Seitentüren in der Querhauswand läßt den untrüglichen Schluß zu, daß bei einer Überdeckung des Hofes nur eine dreiteilige Zerlegung des Hauptraumes in Frage gekommen wäre.“ So läßt sich alles u. nichts beweisen. Ähnlich verhält es sich bei der Herleitung des Querschiffbaues, eine Frage, die heute wieder im Mittelpunkt der archäolog. Forschung steht. S. 21 heißt es: „Der Baugedanke ist für die geschlossenen Räume im dritten Jahrtausend v. Chr. am Ischtartempel in Assur verwirklicht worden, indem dem langwirkenden Zellaraum das quer wirkende Allerheiligste angeschlossen wurde.“ Leider finden sich die ältesten Querschiffanlagen im christl. Kirchenbau aber nicht

im O., sondern in Rom. Die Laterankirche, St. Peter u. St. Paul sind die ältesten Zeugen dieser Transeptanlagen. Für die Herleitung des justinian. Architektursystems verweise ich auf die Untersuchungen von Sedlmayr (vgl. Nr. 325). [254]

A. Kalsbach, *Die Umwandlung des heidnischen in das christliche römische Stadtbild* (Scientia sacra. Theolog. Festgabe f. Kard. Schulte [Köln-Düsseldorf 1935] 71—84). Guter Überblick über die Entwicklungsphasen des christl. Rom. Die prachtvollen Tempelbauten blieben trotz des absterbenden Heidentums in nachkonstantin. Zeit erhalten. Sie wurden geschützt durch das künstlerische Empfinden u. durch Gesetze der Honorius u. Arcadius. Kein einziger Tempel ist damals in ein christl. Gotteshaus umgewandelt worden. Erst als das Heidentum längst der Vergangenheit angehörte, hat man einzelne in Kirchen umgestaltet, so das Pantheon (609), das zur Kirche S. Maria ad martyres, u. den Tempel der Faustina, der im 7. oder 8. Jh. zur Kirche S. Lorenzo in Miranda wurden. K. schildert dann die Entwicklung der Titel- u. Diakonatkirchen. Die Gruppe der Titelkirchen ist der Ausdruck der seelsorgl. Organisation in Rom, die Diakonien sind die Exponenten der karitativen Organisation. Während die Titelkirchen aus den Privathäusern der Christen entstanden, hat man die Diakonien in die nutzlos gewordenen öffentlichen Bauten hineingesetzt. Die Gesamtzahl der Titelkirchen stieg bis ins 5. Jh. auf 25, die jahrhundertlang konstant geblieben ist. Dagegen zählen wir bis auf Hadrian (772—795) 16 städt. Diakonien, durch Neugründungen an S. Adriano u. SS. Cosma e Damiano erhöhte sie sich auf 18, die Normalzahl für das Mittelalter. Mit dem Auftreten der Diakonien, d. h. mit dem 7. Jh., ist die Umwandlung des röm. Stadtbildes vom heidn. zum christl. vollendet. [255]

J. P. Kirsch, *Die Entwicklung des Bautypus der altchristlichen römischen Basilika* (Röm. Qu.-schr. 43 [1935] 1—22). Die sehr instruktive Untersuchung behandelt I. den Grundriß u. die baul. Anlage u. II. den Aufbau der altchristl. röm. Basilika. Die 3 Hauptteile der baul. Anlage, den 4eckigen Vorhof als Atrium mit den 4 Säulengängen, dem Quadriportikus an den Seiten, den großen, länglich-4eckigen Hauptraum mit den durch Säulen getrennten Schiffen u. der flachen Holzdecke u. die halbrunde mit einer Halbkuppel bedeckte Apsis als Abschluß des Mittelschiffes zeigt die röm. christl. Basilika von Anfang an. Das Atrium scheint stets vorhanden gewesen zu sein. Von den 3 großen 5schiffigen Basiliken: Lateran, St. Peter u. St. Paul, wissen wir es bestimmt. Ebenso verrät die jetzige Anlage mehrerer 3schiffiger Basiliken wie Ss. Quattro Coronati, S. Clemente, S. Agata dei Goti, S. Cecilia in Trastevere das ursprüngliche Vorhandensein eines Atriums. Bei S. Pudenziana, S. Saba, S. Sabina nehmen heute freie Plätze oder Gartenanlagen die Stelle des früheren Atriums ein. Das Schema der großen 5schiffigen Basilika wurde zunächst für den Lateran geschaffen u. dann auch der konstantin. Petrusbasilika u. der unter P. Siricius (384—399) erbauten Paulusbasilika zugrundegelegt. Die 3schiffigen Basiliken aus der Zeit vom 4. bis 6. Jh. haben keinen inneren Narthex u. vor allem kein Querschiff. Dies beweisen St. Maria Maggiore — bei den jüngsten Ausgrabungen wurde die ursprüngl. Apsis wiedergefunden, die sich unmittelbar an den Bogen mit den Mosaiken Sixtus' III. anschloß; das jetzige schmale Transept stammt aus dem 13. Jh. —, S. Clemente aus dem 4. Jh., Ss. Giovanni e Paolo, die um 400 errichtete Titelkirche des Pammachius, S. Sabina auf dem Aventin, S. Agata dei Goti aus dem 5. Jh. Daraus lassen sich Kriterien gewinnen für die Untersuchung der immer noch ungelösten Frage über den Ursprung des Transeptes in der christl. Basilika des Altertums. K. lehnt die Erklärung, das Querschiff sei geschaffen worden, um mehr freien Raum um den Altar für die Funktionen des niederen Klerus beim feierl. Gottesdienst zu erhalten, ab mit der Begründung, dann wäre es gerade notwendig gewesen, den kleineren Basiliken ein Querschiff zu geben, während die großen 5schiffigen in ihrem breiten Mittelschiff sowieso schon mehr Raum boten. Auch die gesteigerten Bedürfnisse des

Martyrerkultes erklären die Anlage des Transeptes nicht; denn die Lateranbasilika besaß beispielsweise kein Martyrergrab u. hat doch ein Querschiff, während die Zoemeterialbasiliken der hl. Nereus u. Achilleus in der Domitillakatakomba u. der hl. Agnes an der Via Nomentana keines aufweisen. K. glaubt deshalb, für die Einfügung des Querschiffes wären konstruktiv-ästhet. Rücksichten maßgebend gewesen, da sich keine prakt. Gründe erkennen lassen. — Die Seitenschiffe in den 3schiffigen Basiliken jener Zeit schließen mit einer geradlinigen Mauer ab, haben also keine eigene Apsis. Ebenso fehlen die Nebenräume der Apsis als Fortsetzung der Seitenschiffe, wie wir sie aus dem Orient (Pastophorien), Afrika u. Ravenna kennen. Scheinbare Ausnahmen bilden die Basilika des hl. Chrysogonus u. die des hl. Stephanus an der Via Latina, die eine viereckige Taufkirche neben der Apsis aufweisen u. auf der andern gegenüberliegenden Seite einen größeren Raum. Doch sind diese Räume nicht als regelmäßige Bauteile der Basiliken zu denken und daher auch zum Teil nur von außen her zugänglich (wie z. B. das Baptisterium bei S. Crisogono). Das 8. Jh. brachte eine weitere Entwicklung: 1. Das Auftreten des Transeptes auch in 3schiffigen Basiliken (vgl. S. Stefano maggiore degli Abessini und S. Prassede) und 2. Die Schaffung von Nebenapsiden als Abschluß der Seitenschiffe zu beiden Seiten der Hauptapsis (vgl. S. Maria in Cosmedin, S. Maria in Domnica, S. Saba), die wahrscheinlich auf griechisch-byzantinischen Einfluß zurückgeht. K. verweist auf den griech. Ritus für die Erklärung dieser Seitenapsiden u. denkt an die Aufstellung der Tische für die Vorbereitung der eucharistischen Opfergaben. — II. Der Aufbau. Mit der einzigen Ausnahme von S. Sebastiano sind die mehrschiffigen Basiliken Roms alle Säulenbasiliken. Die Verbindung der Säulen bildet ein Architrav (die alte Peterskirche, S. Maria Maggiore, der vorpelagianische Bau von S. Lorenzo fuori le mura, S. Stefano maggiore, S. Prassede) oder Archivolten (die alte Laterankirche, S. Paul). Stützenwechsel zeigt nur S. Maria in Cosmedin. Die altchristliche Basilika in Rom als eigenes Bauschema kannte keinen Stützenwechsel. In der zweiten Hälfte des 5. Jh. erscheint der Kämpfer als Vermittlung zwischen Kapitell und Bogenansatz (ältestes Beispiel S. Agata dei Goti), vielleicht infolge ravennat. Einflusses. Die halbrunde, mit einer Halbkuppel gedeckte Apsis in den altchristl. Basiliken hängt in ihrer Form mit der Tribuna großer röm. Saalbauten zusammen u. war allem Anschein nach wie diese ursprünglich fensterlos (so S. Peter, S. Paul, Lateran, S. Vitale, S. Giovanni e Paolo). Das älteste sicher festgestellte Beispiel einer Apsis mit Fenstern ist S. Sabina. Vielleicht liegt auch hier ravennat. Einfluß vor. Doch blieb die fensterlose Apsis auch in der Folgezeit die Regel (vgl. S. Maria in Domnica). Bis in die Mitte des 6. Jh. bleiben der stadtröm. Basilika die Emporen der Nebenschiffe unbekannt. Der Erweiterungsbau Pelagius' I. (574—90) in S. Lorenzo fuori le mura zeigt zum erstenmal Emporen über den Seitenschiffen wie auch an der Vorderseite des Raumes beim Eingang. Es handelt sich hier wie auch bei S. Agnese um eine Zoemeterialbasilika. Innerhalb der Stadtmauern gibt es vom 4. bis 9. Jh. kein einziges sicheres Beispiel von Emporen über den Nebenschiffen, die sich deshalb aus den Gegebenheiten bei der Erbauung von Grabbasiliken erklären, die in großer Tiefe unter der Erdoberfläche, in den Katakomben errichtet wurden. Mit der Feier der Liturgie steht dieses Obergeschoß der Seitenschiffe, das kein regelmäßiges bauliches Element der röm. Basilika war, nicht im Zusammenhang (vgl. dazu auch Jb. 14 Nr. 226). Auch östl. Einfluß scheidet zur Erklärung aus. K. denkt eher an röm. Vorlagen, etwa die Basilika Julia am Forum. {256

J. P. Kirsch, *Origine e carattere degli antichi Titoli cristiani di Roma* (Atti del III Congresso nazionale di Studi Romani I [Bologna 1935] 39—47). Der Altmeister der Erforschung der röm. Titulkirchen gibt hier einen Überblick über die in den letzten Jahren gewonnenen neuen Ergebnisse auf diesem Gebiete. Die Spezialuntersuchungen über den Titulus Aequitii bei der Basilika Martino ai Monti, die

R. Vielliard, u. über den Titulus S. Clementis, die E. Junyent, sowie der Ertrag der archäolog. Arbeiten, die Vincent u. Abel über die altchristl. Basilika von Emmaus durchführten, insbes. aber die Resultate von Dura-Europos eröffnen neue Perspektiven, die für die Kenntnis der kirchl. Kulträume im 3. Jh. von außerordentl. Wert sind u. ein konkreteres Bild des gottesdienstl. Lebens in dieser Frühzeit ermöglichen. [257]

H. Achelis, *Der christliche Kirchenbau. Seine liturgische Entwicklung von der Basilika zur evangelischen Predigtkirche* (Leipzig 1935) gibt in Form eines Vortrages eine Übersicht über die Entwicklung des christl. Gotteshauses. S. 9—20 sind dem christl. Altertum gewidmet. Die Behauptung, daß man schon im Altertum die Kirchen zu orientieren pflegte, wo es möglich war, ist in dieser Fassung unzutreffend. Gebet u. Kult waren sehr früh geostet. Die Ostung des Kultgebäudes setzt sich erst später durch. Die Bildbeigaben (40 Abbildungen) sind gut. [258]

P. Tacchi Venturi, *La visita delle sette Chiese* (Roma 13 [1935] 421—34). Histor. Aufriß über den Ursprung u. die Geschichte der Wallfahrt zu den 7 Kirchen Roms. [259]

Th. Klauser, *Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika* (Röm. Qu.-schr. 43 [1935] 179—86). Der *Liber pontificalis* I 72 (Duchesne) verzeichnet unter den goldenen u. silbernen Einrichtungsgegenständen, welche die lateranensische Basilika dem K. Konstantin verdankt, *altaria septem ex argento purissimo, pensantia singula libras ducentas*. Unter diesen 7 „Altären“ sind keine eucharist. Opferstätten zu verstehen, sondern, wie schon Duchesne annahm, Tische, die der Niederlegung der Opfergaben zu dienen hatten. Die Aufstellung dieser Tische beschleunigte die Abwicklung des Opferganges. K. glaubt, daß die Querschiffanlagen der konstantin. Basiliken hauptsächlich dem Zwecke dienen, Raum zu schaffen für die Aufstellung dieser Tische. Er stellt sich damit in Gegensatz zu der Erklärung A. M. Schneiders, der die Querschiffanlage aus den Bedürfnissen des Martyrerkultes (vgl. Jh. 14 Nr. 416) erklärte, kann sich aber m. E. mit Recht darauf berufen, daß die Lateranbasilika kein Martyrergrab besaß u. deshalb dort eine Notwendigkeit für die Querschiffanlage nicht vorlag. Die 7zahl der Opfertische entspricht der 7zahl der Diakone, die in Rom wie in Jerusalem den „Dienst am Tische“ versahen. Schon Duchesne (*Liber Pontific.* I 191 nr. 33) wies auf diesen Zusammenhang der 7zahl der Altäre mit den 7 Regionardiakonen hin. Es entspricht durchaus dem Vorhandensein mehrerer Opfertische, daß in den Gebeten *super oblata*, wie sie das *Sacramentarium Leonianum* bietet, für den Gabentisch mit einer einzigen Ausnahme stets der Plural *altaria* gebraucht wird, während sich sonst die christl. Sondersprache im Gegensatz zum heidn.-antiken Sprachgebrauch stets an den Singular gehalten hat. Dagegen enthält das *Leonianum* keine einzige Postcommunio, die im Zusammenhang mit der Eucharistie von mehreren Altären spricht, ein Zeichen, daß es auch in den Gottesdiensten mit größerer Gemeinde zwar mehrere Gabentische, aber nur einen einzigen eucharist. Opferaltar gab. [260]

H. Christ, *Zur Erklärung des T-förmigen Grundrisses der konstantinischen Peterskirche in Rom* (Riv. di archeol. crist. 12 [1935] 293—311). Die Geburtskirche in Bethleham u. die erste Apostelkirche in Konstantinopel, beide von Konstantin erbaut, sind über dem Grundriß eines Kreuzes, genauer gesagt einer *crux capitata*, eines Kreuzes mit Kopfarm (†) erbaut. Der Kreuzgedanke, angefaßt durch die Auffindung des Kreuzes Christi, hatte die Vorstellungswelt der konstantin. Zeit stark durchdrungen, wie die Visionen des Kaisers, die Einführung des Labarum, die Darstellungen auf Grabsteinen, in Katakombeninschriften u. endlich auch der Brauch des Kreuzzeichens als gottesdienstl. Formel beweisen. Kommt im 2. Jh. die *crux capitata* neben der T-Form vor, so hatte das Kreuz mit Kopfarm im 4. Jh. nicht nur rein zahlenmäßig den Vorrang, sondern wurde auch zur offiziellen Form erhoben, wie die konstantin. Münzen, das Labarum u. die privaten Darstellungen beweisen.

Die Untersuchung befaßt sich mit der zunächst überraschenden Feststellung, daß die wichtigste abendländ. Kirchengründung Konstantins, die Peterskirche in Rom, als Grundriß die T-Form u. nicht die in der Zeitvorstellung eingebürgerte *crux capitata* hat, u. stellt sich die Frage: Welches waren die Gründe, die den Erbauer zur Reduktion des in konstantin. Zeit offiziellen Kreuzschemas veranlaßt haben? Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die Abweichung von dem konstantin. Normalgrundriß nicht aus einer bestimmten liturg. Planabsicht, sondern in der Hauptsache aus örtl. Hindernissen erklärt werden muß. Diese sind 1. der beim Petrusgrab beginnende steilere Anstieg des Vatikan. Hügels u. 2. die gewaltige Masse des auf dem Gelände des Neubaus stehenden Circus des Nero gewesen. Die Rücksichtnahme auf diese örtl. Gegebenheiten hatte zur Folge, daß der Erbauer den für die Beziehung zum Kreuze Christi so wichtigen Kopfarm zur Apsis einschrumpfen ließ u. den üblichen 3schiffigen Querarm auf ein Schiff reduzierte, das wieder schmaler ist als das Hauptschiff der zugehörigen Gemeindebasilika. Gegen diese topograph. Erklärung der T-Form erhebt sich aber sofort ein Bedenken: Warum hat die Basilika über dem Grabe des Apostels Paulus dann den T-Grundriß? Hier treffen die örtl. Hindernisse nicht zu, denn sie liegt auf ebenem Gelände. Chr. hat mit diesem Einwand gerechnet u. sucht ihm durch den Hinweis zu begegnen, daß die Paulusbasilika 70 Jahre jünger ist als der Schwesterbau am Vatikan u. der Grundriß von St. Peter, wenn auch unter äußerem Zwang zustande gekommen, als der der bedeutendsten Kirche der abendländ. Christenheit bald kanon. Geltung erlangt habe. Vielleicht ist das etwas viel gesagt. Aber m. E. könnte bei St. Paul tatsächlich eine Rücksichtnahme auf St. Peter eine Rolle gespielt haben. Nicht widerlegen kann Chr. vorerst einen anderen Einwand, das Vorkommen des T-Grundrisses bei einzelnen frühchristl. Kirchen Kleinasien, wie den beiden von Perge in Pamphylien, der Basilika von Sagalassos, u. damit erhebt sich meiner Ansicht nach von neuem die Frage, ob nicht doch andere Einflüsse bei der Wahl des Grundrisses von St. Peter eine Rolle gespielt haben. Die örtl. Bodenverhältnisse könnten dabei die äußere Veranlassung bilden, aber nicht mehr. Vor allem wäre zu untersuchen, ob der T-Grundriß in St. Peter seinen Ursprung hat. Der Abhandlung sind wertvolle Grundrißzeichnungen der konstantin. Peterskirche, der Geburtskirche in Bethlehem, der konstantin. Apostelkirche, der Demetrioskirche in Saloniki u. der Arkadioskirche des Menasheiligtumes beigegeben.

[261]

P. G. Celi, *Sulle memorie e i monumenti dei SS. Apostoli Pietro e Paolo a Roma* (Civiltà Catt. [1935] II 247—57; 587—94; III 167—73, 582—89; IV 116—20). Vf. behandelt in Fortsetzungen I. Das erste Zeugnis für die Gräber der Apostelfürsten u. seine Bedeutung, II. Die über den Gräbern der Apostelfürsten errichteten Denkmäler, III. Der Sarkophag u. der Altar Konstantins in St. Peter, IV. Das Vatikan. Coemeterium u. die Arbeiten des P. Damasus, V. Die Geschichte des Petrusgrabes von Konstantin d. Gr. bis in die letzten Jh., VI. Das Grab u. die Basilika des hl. Paulus an der Via Ostiensis, VII. Die an den Gräbern der Apostelfürsten gefeierten Riten. Der einzigartige Kult der beiden Apostel in der altchristl. Welt. Manche Aufstellungen des Vf. bedürften einer Revision, bes. seine Darlegungen über S. Sebastiano.

[262]

E. Scaccia Scarafoni, *Il mosaico absidale di S. Clemente in Roma* (Bollettino d'arte 29 [1935] 49—67). Ikonograph. Untersuchung des berühmten Apsismosaiks u. des Triumphbogens von S. Cl. u. chronolog. Zuweisung der einzelnen Mosaiken. [263]

R. Krautheimer, *La façade ancienne de Saint Jean-de-Latran à Rome* (Rev. archéol. 6 Ser. 5/6 [1935] 231—5). Bei den neuesten Ausgrabungen unter der heutigen Laterankirche (vgl. Jb. 14 Nr. 227) wurden Räume eines Castrum der Equites singulares freigelegt. K. sucht nun aus einer alten Zeichnung der konstantin. Laterankirche zu erweisen, daß die Fassade der alten Basilika nichts anderes als die Fassade dieses 197 n. Chr. eingeweihten Castrums sei. Die Beweisführung befriedigt nicht.

Es sei hier nur auf den Niveauunterschied hingewiesen. Die alte Lateranbasilika hatte im wesentlichen das gleiche Fußboden-Niveau wie die heutige. Der Fußboden der Kaserne lag nach dem Grabungsbericht dagegen 1,20 m unter dem Niveau der Kirche. [264]

M. Mesnard, *La basilique de Saint Chrysogone à Rome* (Studi di antichità cristiana IX. Rom 1935). Ausgrabungen der J. 1908 und 1923 hatten unter der heutigen stadtröm. Basilika S. Crisogono in Trastevere, die am 7. VIII. 1127 ihre Weihe erhielt, Überreste des altchristl. Gotteshauses freigelegt. Leider fehlte es bisher an einer wissenschaftl. Auswertung des archäolog. Materials. Diese legt M. in der vorlieg. Veröff. des Päpstl. archäolog. Instituts in Rom vor. Er weist drei archäolog. Schichten nach. Die 1. gehört der republikan. Zeit, die 2. der 1. Hälfte des 2. Jh. u. die 3. dem 3.—4. Jh. an. Die beiden ersten sind die Spuren der Gebäude, die vor der altchristl. Basilika an dieser Stelle standen. Die Mauern der 3. Schicht sind die Anfänge des altchristl. Gotteshauses, das aus dem Saal einer Privatwohnung entstand, deren Eigentümer ein Chrysogonus war. Im 5. oder zu Beginn des 6. Jh. wurde dieser Saal durch eine Apsis erweitert. Dagegen wurden keine Seitenschiffe angebaut, so daß die altchristl. Titelkirche aus einem langen, ziemlich schmalen Saal bestand. Unter Gregor III. wurde unter der Apsis eine Krypta angelegt. Rechts neben der Apsis wurde ein Nebenraum von 3,10 m Breite und 2,90 m Länge freigelegt, der einen Zugang zur Basilika hat u. aus derselben Zeit wie die Apsis stammt. M. bezeichnet den Raum als *secretarium* oder *diaconicum*. Um einen bedeutend größeren Raum handelt es sich bei dem Saal, der sich links von der Apsis fand (7,50 × 4,50 m) u. mit der Basilika durch keinen Zugang verbunden war. Die an der linken Seite dieses mit der Apsis erbauten Raumes gefundene Piscina von 2,60 m Durchmesser kennzeichnet den Raum als Baptisterium. In einem eigenen Kp. (4) behandelt Vf. die Umdeutung des Namens Titulus Chrysogoni, mit dem ursprünglich der Stifter der Titelkirche bezeichnet wurde, auf den Martyrer Chrysogonus von Aquileja. Die beiden letzten Abschnitte bringen die Geschichte der ma. Basilika, deren Fußboden 8 m über dem Niveau der altchristl. Titelkirche liegt u. die mit einem ihrer Seitenschiffe auf den Mauern der alten Basilika steht. Leider sind die Gemälde der altchristl. Kirche nicht eingehend gewürdigt, obschon Vorarbeiten darüber vorhanden sind. [265]

G. Biasiotti, *La Basilica di Liberio sull' Esquilino erroneamente identificata con la Basilica di S. Maria Maggiore* (Roma 1935). Die von B. vertretene Hypothese, daß die von P. Liberius errichtete Basilika nicht identisch sei mit S. Maria Maggiore, daß vielmehr die Liberian. Basilika an einer anderen Stelle in der Nähe des Macellum Liviae gestanden habe, das sich nach der Ansicht des Vf. bei der Kirche des hl. Vitus befand, u. daß S. Maria Maggiore eine völlige Neuschöpfung Sixtus' III. sei, ist unwahrscheinlich, da sich bis jetzt nirgendwo Spuren dieser Basilika des Liberius gefunden haben. In einem anderen Aufsatz: *Una descrizione della basilica di S. Maria Maggiore nel sec. XII* (Atti del III Congresso nazionale di Studi Romani. vol. II [Bologna 1935] 5—11) macht B. Mitteilung von einer Beschreibung der Basilika S. Maria Maggiore, die sich im 15. Kp. des Traktates *De Ecclesia Romana Lateranensi* aus dem 12. Jh. fand u. wertvolle Angaben über die alte Einrichtung der Basilika enthält. [266]

R. Krautheimer, *Santo Stefano rotondo a Roma e la Chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme* (Riv. di Archeolog. crist. 12 [1935] 51—102). Unter den stadtröm. Basiliken ist S. Stef. rot. auf dem Coelius das eigenartigste Bauwerk. Über seine Entstehung wissen wir fast nichts; denn die Notiz des *Liber Pontificalis*, die von Simplicius I. (468—83) berichtet: *hic dedicavit basilicam Sco. Stephano in Coelio monte*, u. sich auf Stef. rot. beziehen dürfte, ist so allgemein gehalten, daß sich aus ihr nicht entnehmen läßt, ob es sich um die Umwandlung eines paganen Bauwerkes in eine christl. Kirche oder um eine Schöpfung der altchristl. Baukunst

handelt. Die am weitesten verbreitete Ansicht hält Stef. rot. für eine am Ende des 4. Jh. vorgenommene Rekonstruktion des *Macellum Magnum Neronianum*. Diese Identifizierung stützt sich auf die Tatsache, daß das von Nero errichtete *Macellum Magnum* auf dem *Coelius* lag, u. auf die Rundform der Stefanskirche auf dem *Coelius*, die der von Münzbildern bekannten Form des *Macellums* entspricht. Leider haben wir aber keine einzige Nachricht von einer Rekonstruktion des *Macellums*. Zudem legt das Bauwerk, wie man es heute sieht, eher die Vermutung nahe, daß wir es mit einem von Anfang an als Kirche errichteten Gebäude zu tun haben; denn eine Prüfung der ganzen Anlage ergibt klar, daß das Ganze in einer einzigen Bauperiode entstand u. die Form eine organische Einheit aufweist. Außerdem spricht noch eine Reihe anderer Anzeichen für die ursprüngliche kirchl. Bestimmung des Bauwerkes. Einige Kapitellwülste tragen ein Kreuz u. haben ihre Gegenstücke in S. Agata dei Goti, in S. Stefano in Via Latina u. in S. Vitale am Quirinal, also in Bauwerken des 5. Jh. Die Säulen sind Spolien u. von verschiedener Höhe mit völlig verschiedenen Basen. Die Form der Fenster hat große Ähnlichkeit mit der der Fenster von S. Agata dei Goti (um 470 erbaut). Die Zeit des P. Simplicius (468—83) entspricht also der Periode, der das Bauwerk nach dem baulichen Befund zuzuweisen ist. Die kreisförmige Anlage ist in der röm. Bautradition durchaus nichts Neues. Das Mausoleum der Constanza u. verschiedene heidn. Grabmonumente haben dieselbe Form. Die kreuzförmige Anlage der 4 Kapellen in den Hauptachsen findet ihr bestes Gegenstück in der Grabeskirche zu Jerusalem. Noch überraschender aber ist die Tatsache, daß die Maße des Gebäudes fast völlig denen der Anastasis-rotunde entsprechen. K. glaubt hier jeden Zufall ausschließen u. vielmehr annehmen zu müssen, daß dem Architekten von Stef. rot. die Maße u. die Anlage der Grabeskirche bekannt waren. So verbindet sich in Stef. rot. oriental. Einfluß mit stadtröm. Tradition. Zweifel hege ich nur, ob die von K. vorgeschlagene Rekonstruktion der ursprüngl. Anlage der Rotunde der Grabeskirche richtig ist. {267

R. Krautheimer, *Basiliche paleocristiane sconosciute di Roma*. S. Lorenzo in Lucina (L'Illustrazione Vaticana 6 [1935] 667 f.). Aus den Überresten der altchristl. Basilika im heutigen Kirchenbau, der aus dem 16. Jh. stammt, läßt sich nachweisen, daß die älteste Kirche an dieser Stelle 3schiffig war u. eine Apsis hatte, die sich unmittelbar, also ohne Transept, an das Hauptschiff anschloß. Sie besaß zahlreiche Fenster in einer Größe, wie wir sie nur aus den altchristl. Basiliken vor dem 6. Jh. kennen. San Lorenzo fuori le mura aus dem 6. Jh. hat bereits viel geringere Fensterdimensionen. Die Angaben des *Liber Pontificalis*, der von Sixtus III. (432—40) mitteilt: *fecit basilicam Sancto Laurentio quod Valentinianus Augustus concessit*, dürften sich daher wahrscheinlich auf S. Lorenzo in Lucina beziehen. {268

R. Vielliard, *Saint-Vital. Le dernier en date des Titres Romains* (Riv. di arch. crist. 12 [1935] 103—18). Die jüngste der röm. Titelkirchen, S. Vitalis, geht zurück auf eine testamentarische Verfügung der vornehmen Römerin Vestina, die P. Innozenz I. (401—17) soviel an kostbarem Geschmeide vermachte, daß aus dem Erlös dem Wunsche der Stifterin entsprechend eine Kirche gebaut werden konnte (*Lib. Pontificalis* I 220 Duchesne), die bis ins 9. Jh. *Titulus Vestinae* genannt wurde. Die heutige Kirche nimmt das Mittelschiff der ursprüngl. Kirche ein, von der noch die Apsis, ein Teil der rechten Hochwand u. die Fassade erhalten sind. Die damalige Basilika hatte eine Länge von 47,40 m u. eine Breite von 27,60 m. Im 9. Jh. u. im 12. oder 13. Jh. wurde sie restauriert. Die einschneidendste Veränderung erlitt sie 1475, als Sixtus IV. die beiden Seitenschiffe niederlegen u. die Säulenreihen durch Mauern ersetzen ließ. In die so auf das Mittelschiff beschränkte Kirche wurden gleichzeitig große Spitzbogenfenster eingesetzt, während die alte Apsis verstärkt u. der Narthex modifiziert wurde. Der *Lib. Pontif.* (II 158 Duchesne) nennt noch in der Lebensbeschreibung des P. Nicolaus (858—67) die Kirche *Titulus Vestinae*. Als Patrone hatte sie seit ihrer Konsekration die mailänd. Märtyrer

Gervasius u. Protasius, denen später Vitalis beigegeben wurde, der nach der Legende der Vater der beiden ersten war. Das Itinerarium von Einsiedeln nennt die Basilika nur noch S. Vitalis, eine Benennung, die sich dann schließlich als alleinige durchsetzte. [269]

A. Silvagni, *Se il carme Damasiano di S. Felice appartenga veramente a Nola* (Riv. di Archeol. crist. 12 [1935] 249—64). Das bekannte Epigramm, das P. Damasus auf den hl. Felix verfaßte, wurde bisher allgemein als aus der Basilika des Heiligen in Nola stammend betrachtet; heißt es doch im alten Brevier der Kirche von Nola: *Haec autem testantur versiculi qui in basilica et ecclesia s. Felicis, ubi iacebat corpus s. Maximi, opere mosaicis descripti sunt*. S. weist mit hoher Wahrscheinlichkeit nach, daß Damasus die Inschrift für S. Felix in Pincis, für eine Kirche, die diesem Heiligen auf dem Pincio, in colle hortorum, geweiht war, verfaßte. Die Inschrift gehört also in die Reihe der Epigramme, die Damasus auf die röm. Heiligen dichtete. Außerhalb Roms ist bisher kein Epigramm dieses Papstes nachgewiesen. Das Sacramentarium Gregorianum notiert für den 14. I.: *natali S. Felicis in Pincis*. Die Capitularia Evangeliorum des Codex Vat. Pal. 46 haben noch 640 die Notiz: *mense ianuarii die XIII natale sancti Felicis in Pincis*, während das Martyrologium Hieronymianum am gleichen Tage Felix v. Nola feiert: *Nola civitate Campaniae passio sancti Felicis*. Die Verwechslung der beiden Heiligen hat dazu geführt, daß die Inschrift im Brevier von Nola u. Salerno nach Nola lokalisiert wurde. [270]

Th. Klauser, *Ein Kirchenkalender aus der römischen Titelkirche der heiligen Vier Gekrönten* (Scientia sacra. Theol. Festgabe f. Kard. Schulte [Köln-Düsseldorf 1935] 11—40). 1912 entdeckte A. Muñoz in dem Raum rechts vom inneren Atrium von Quattro Coronati, der heute als Pfortenraum des Klosters dient, Bruchstücke eines al fresco auf die Wände gemalten liturg. Kalenders. Kl. bietet eine sorgfältige Textaufnahme des bisher nur teilweise veröff. Monuments, das dem J. 1246 entstammt, u. verfolgt an Hand des Kalenders die Entwicklung der liturg. Feste in Rom. Dabei läßt sich die Feststellung machen, daß im Vergleich mit den übrigen röm. Zeugen sich der Kalender von Quattro Coronati als besonders zuverlässiger Hüter des altröm. Festbestandes erweist. Aus der Reihe der altröm. Feste fehlt nur ein einziges, nämlich die *Dedicatio s. Mariae ad martyres* am 13. V., ein Zeichen, daß das Allerheiligenfest vom 1. XI. den 13. V. verdrängt u. abgelöst hat. Im übrigen sind die Bestandteile, die auf die Rezeption der fränk. Liturgiebücher durch Rom zurückzuführen sind, zahlreich, wie auch die Welt der östl. Heiligen im röm. Kalender Fuß zu fassen beginnt. Der Raum, in dem sich der Kalender befindet, war damals Sakristei. Wir haben in ihm ein „Direktorium“ von Quattro Coronati vor uns. [271]

H. Leclercq, *Mosaïque* (Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie XII 1 [1935] 57—332). Der umfangreiche Artikel enthält ein reiches Material u. kann deshalb gute Dienste leisten. Eine bessere Sichtung u. Anordnung wäre wünschenswert. [272]

H. U. von Schoenebeck, *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge* (Studi di antichità crist. 10 [Rom 1935]). Die Untersuchung befaßt sich mit dem sog. „Stilicho-Sarkophag“, der, in Sant' Ambrogio in Mailand unter einer ma. Kanzel verborgen, von der archäolog. Forschung nicht genügend beachtet worden ist. Er gehört zur Gruppe der Stadttorsarkophage, die durch die Arbeiten F. Gerkes in den letzten Jahren nachdrücklich in das Blickfeld der Forschung gerückt sind. Sch. gibt zunächst einen motivgeschichtl. Überblick des Bildkreises dieser Stadttorsarkophage (4—26) u. wendet sich dann der Tektonik u. Komposition des Mail. Sarkophages zu. Das Studium des Stiles (41—50) u. der Variationen (51—82) der Mail. Komposition führt ihn zu einer Darstellung der Vorgeschichte der italisch-gall. Sonderformen (82—104), der dann ein Kp. folgt, das sich mit der Datierung der Stadttorsarkophage (82—116) befaßt u. bezüglich des „Stilicho-Sarkophages“

zu folg. Feststellungen kommt: Das Porträt des Sarges weist in theodosian. Zeit (378—95). Seine Aufstellung in der Kirche des hl. Ambrosius u. in dem durch Ambrosius gegründeten Friedhof macht das Gründungsdatum 387 zum Terminus a quo für die Gesamtgruppe. Um 395 wird die Komposition des Mail. Sarkophages in Rom bereits kopiert, nicht viel später, um die Jahrhundertwende mögen die Sarkophage von Tolentino u. Ancona entstanden sein. Die für die Herstellung des Mail. Sarkophages in Betracht kommende Zeitspanne umfaßt also nur 8 Jahre: 387—95. Das Schlußkp. gibt einen Überblick über die Kunst am Hofe des Theodosius u. Honorius in Mailand (116—25), die eine starke Mischung östl. u. westl. Elemente zeigt, wie sie der polit. Zwischenstellung dieser Stadt entspricht, ohne engere Traditionsverbundenheit mit bodenständiger oberitalischer Kunst. Auch bei dem Mail. Sarkophag gehen nur spärliche Wurzeln auf den alten Nährboden der einheimischen Kunst zurück. Die hinzutretenden griech. u. röm. Elemente verändern die Struktur des Sarkophags vollkommen. Sch. nimmt mit M. Lawrence an, daß der ausführende Mailänder Meister ein Grieche gewesen sei. Wenig überzeugend wirkt die Deutung der ganzen Komposition u. der einzelnen Szenen, die Vf. gibt. Er findet in ihnen nur den Ausdruck kirchl. Lehre. Die Frontkompositionen führen den Gläubigen seiner Ansicht nach fundamentale Grundsätze der christl. Kirche vor Augen, nämlich die persönl. Lehre Christi als Quell der christl. Religion u. die Mission Petri u. seiner Nachfolger als Statthalter Christi. Nicht mehr Grabesgedanken seien für diese Kunst bestimmend, „also nicht eine persönl. Beziehung des Menschen zu Christus, sondern eine hierarch. Abstufung in der Mittlerrolle der von Gott ausgehenden Heilslehre“ (S. 41). Gegen die Deutung der Gesetzesübergabe an Petrus im Sinne einer Übertragung des Primats an Petrus spricht schon die Tatsache, daß auf mehreren ravennat. Sarkophagen das Gesetz an Paulus u. auf dem Triumphbogen von S. Giovanni Evangelista in Ravenna an Johannes übergeben wird. Zudem würde die Übertragung einer solchen Szene, die den Primat Petri zum Ausdruck bringt u. gar keine Beziehung zu dem Toten hätte, nach Mailand gerade zu dieser Zeit sehr sonderbar anmuten. Vgl. dazu jetzt J. Kollwitz, *Christus als Lehrer u. die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms* (Röm. Qu.-schr. 34 [1936] 65). Die Szene soll hier ebenso wie die der zweiten Langseite, mit dem lehrenden Christus inmitten der Apostel nichts anderes bedeuten, als was die Szenen auf den Nebenseiten, die Himmelfahrt des Elias, Noe in der Arche, der Sündenfall, die Opferung Isaaks auch symbolisieren, nämlich die *σωτηρία*, die dem Toten zuteil wird: Wie die Apostel wird er bei Christus sein. Damit bekommt die ganze Komposition doch eine persönliche Beziehung zum Toten u. eine bestimmtere Aufgabe, als „den Gläubigen fundamentale Grundsätze der christl. Kirche vor Augen“ (S. 39) zu führen. Die Arbeit zeugt im übrigen von einer guten Kenntnis des Denkmälermaterials. [273/4]

P. Verzone, *L'architettura romanica nel Novarese*. Vol. I (Novara 1935). Vf. weist u. a. nach, daß den roman. Baptisterien von Baveno, Curregio u. Novara die architekton. Formen der altchristl. Baptisterien zugrunde gelegt sind. Dem Bande sind 62 Tafeln mit 116 Abb. von Kirchen u. Baptisterien beigegeben. [275]

F. Reggiori, *Dieci Battisteri lombardi minori dal secolo V al secolo XII* (I Monumenti Italiani. Rilievi raccolti a cura della R. Accademia d'Italia, Fasc. I [Roma 1935]). Folgende Baptisterien kommen zur Sprache: Riva S. Vitale (Schweiz, Kanton Tessin), Lomello, Cureggio, S. Giovanni in atrio zu Como, Agliate, Oggione, Scuno, Agrate Conturbia, Arsago, Mariano Comense. Das Baptisterium von Riva stammt aus dem 5. Jh. u. stellt das älteste dar. Vf. hebt kurz die Besonderheiten der einzelnen Baptisterien hervor. Der Arbeit sind 22 ausgezeichnete Tafeln beigegeben. [276]

E. Uehli, *Die Mosaiken von Ravenna* (Sammlung Heitz 3. Serie Band V [Leipzig 1935]). Vf. schickt seiner Veröff. 3 allgemein gehaltene Abschnitte über die Grund-

lagen u. den Stil der frühchristl. Kunst u. über Ravennas Vergangenheit voraus. Es kommen dann das Mausoleum der Galla Placidia, die Mosaiken der beiden Taufhäuser, die Mosaiken von Apollinare Nuovo, das Grabmal des Theoderich sowie die Mosaiken von Apollinare in Classe und St. Vitale an Hand von 44 Abb. zur Sprache. Veranlaßt zu diesem Buche wurde Vf. nach einer Vertiefung in die Christologie Rudolf Steiners durch die Entdeckung, daß die oberste Zone der Mosaiken von Apollinare Nuovo der Darstellung des Jüngernmysteriums gilt! In der Christologie Rudolf Steiners findet er die Erkenntnisquellen, die er im Ringen um die Grundlagen der frühchristl. Kunst braucht (S. 4). Vf. sieht in den Mosaiken von Ravenna den Niederschlag des kosmischen Lebens des vorkonstantin. Christentums u. der Christologie der Urzeit, d. h. einer Schicht menschl. Erlebens, die nach seiner Ansicht vom 4. Jh. an verschüttet wurde. Das Buch kann wissenschaftlich kaum ernst genommen werden. Eine 2. Aufl. erschien 1939 in Basel. [277]

G. Gerola, *I monumenti di Ravenna bizantina* (Collezione „Il fiore“ Heft 13 [Mailand 1935]). Ein mit 81 sehr guten Abb. ausgestatteter guter Führer durch die Denkmälerwelt Ravennas. [278]

F. v. Lorentz, *Theoderich — nicht Justinian* (Röm. Mitteil. 50 [1935] 339—47). Im rechten Seitenschiff der Kirche S. Apollinare Nuovo in Ravenna befindet sich dicht neben der Tür, die in den Kreuzgang führt, ein Mosaik mit dem Brustbild eines Mannes im Kaiserornat, das ursprünglich an der Innenseite der Eingangswand über der Mitteltür angebracht war. Das Bild galt bisher für ein Porträt Justinians, und zwar speziell für ein Altersbildnis. L. weist nach, daß es sich hier jedoch um ein Bild des Gründers der Kirche, Theoderichs d. Gr., handelt. [279]

S. Muratori, *Classe* (Il Comune di Ravenna 3 [1935] 3 f.). Kurze Angaben über den antiken Hafen von Ravenna, die altchristl. Bauten, die altchristl. Gemeinde, die Verlegung des Bischofssitzes. [280]

F. Gerke, *Der neugefundene altchristliche Friessarkophag im Museo Archeologico zu Florenz und das Problem der Entwicklung der ältesten christlichen Friessarkophage* (Zschr. f. Kirchengesch. 54 [1935] 18—39). Die Untersuchung stellt den am 30. VIII. 1933 in Florenz im Kiesgrund des Arno gefundenen Friessarkophag mit den drei Szenen der Abschiedsrede Jesu, der Auferweckung des Töchterleins des Jairus u. der drei Hebräer vor Nebukadnezar in Vergleich zum sog. Pönitenten-sarkophag von Arles u. eröffnet z. T. völlig neue Perspektiven für die Datierung der Friessarkophage, die jedoch noch der Nachprüfung bedürfen, da die Beweisbasis zu schmal ist für die weittragenden Schlußfolgerungen. [281]

E. Giovagnoli, *Una collezione di vasi eucaristici scoperti a Canoscio* (Riv. di archeol. crist. 12 [1935] 313—28). Am 12. VII. 1934 wurde bei Canoscio in der Diözese Città di Castello ein Silberschatz von 24 Gegenständen in bestem Erhaltungszustand in geringer Bodentiefe aufgefunden. Es handelt sich um 4 Becher mit niedrigem Fuß, 3 Schüsseln, die kleinste 15 cm, die größte 28 cm Durchmesser, alle 3 mit rihgförmigem Fuß, einen kleinen Teller von 10 cm Durchmesser, der in der Mitte ein Kreuz zeigt mit der ringförmigen Umschrift ELIANUS ET FELICITAS u. etwa 300 g wiegt, eine große Schüssel von 43 cm Durchmesser u. 2,750 kg Gewicht, die mit einem byz. Kreuz verziert ist, zu dem zwei Lämmer aufschauen u. über dem oben eine ausgestreckte Hand und eine Taube sichtbar ist. Noch größer ist der Fig. 4 abgebildete Teller von 62 cm Durchmesser u. 4,5 kg Gewicht, der einen ganz ähnlichen Schmuck aufweist. Ein am Rand stark lädierter Teller trägt die noch deutliche Umschrift + DE DONIS DEI ET SANCTI MARTYRIS AGAPITI MATER ES FELIX. Außerdem fanden sich 8 Löffel, von denen einer zerbrochen ist, mit einfachem oder gedrehtem Stiel. Einer davon trägt in der inneren Höhlung einen Fisch u. außen eine palmartige Verzierung, mehrere eine Palme u. ein Siegel, das aus den Buchstaben PTAS gebildet wird. 2 weitere Teller von 15 cm Durchmesser; der eine mit dem Kreuz, der andere mit einem Kranz verziert. Ein Löffel mit kurzem

Stiel trägt an der quadratförmigen Ansatzstelle des Stieles das Siegel PTAS. Ein anderer ist gelocht. Noch interessanter ist ein Sieb mit elegantem Henkel, dessen Lochung das Monogramm $\frac{P}{A|\omega}$ zeigt. Vf. weist die ganze Sammlung dem 5.—6. Jh. zu u. vertritt die Ansicht, daß es sich um Gegenstände handelt, die im eucharist. Kult der Kirche gebraucht worden seien. Er erinnert an die Kommunion unter beiderlei Gestalten, die das Frühchristentum praktizierte, u. glaubt, die Löffel seien zur Sumption des Weines benutzt worden. Die uns zur Verfügung stehenden Texte der Frühzeit berichten aber, daß den Gläubigen unmittelbar der Kelch gereicht wurde, u. erwähnen keine Löffel. Für die durchlöcherten Löffel bezieht sich G. auf den Ritus der *immixtio* u. meint, diese Löffel seien gebraucht worden, um das in den eucharist. Wein versenkte Brot herauszuheben. Zur Deutung des Siebes verweist er auf *Ordo Romanus I Archidiaconus sumit amulum Pontificis cum vino de subdiacono et refundit super colum in calicem*. Aber abgesehen davon, daß dieser Text aus viel späterer Zeit ist, was zwingt überhaupt zu der Annahme, daß wir es hier mit Gegenständen zu tun haben, die bei der Eucharistiefeier gebraucht wurden? G. erklärt allerdings „Per dissipare poi ogni dubbio sul carattere eucaristico di questi cucchiai, basta osservare quello che nella fig. 6 è giacente a destra, che porta nella parte concava scolpita la figura del pesce, di cui è noto il significato eucaristico nella chiesa primitiva“. Doch ist hier Vorsicht am Platze. Vgl. dazu F. J. Dölger, *Antike Löffel mit dem Fisch. Eucharistische Löffel mit dem Fischsymbol? (IXΘYC V [Münster i. W. 1932] 8—11)*. Jedenfalls müßten hier andere Gründe vorgebracht werden. Noch weniger haben mich die Ausführungen des Abschnittes III überzeugt. G. stellt hier die Frage, welcher Kirche die Gegenstände zugehört hätten. Er geht aus von der in Fig. 3 abgebildeten Patene mit der Umschrift ELIANUS ET FELICITAS. Elianus ist für ihn nichts anderes als die Zusammenziehung des Namens Emilianus, u. Agapitus ist gleichzusetzen mit Agapius! Er glaubt, es handele sich hier um den afrikan. Martyrer Agapius. Beim Einbruch der Vandalen seien die Gegenstände mit den Martyrerleibern zunächst nach Sardinien u. dann nach Gubbio gekommen, dessen Kirche Marianus u. Jakobus, den Gefährten des Agapius, geweiht ist. Gubbio habe sie der Diözese Città di Castello geschenkt. Während der Unruhen der Völkerwanderungszeit seien sie versteckt worden. [282]

A. Bellucci, *Ritrovamenti archeologici pagani e paleocristiani* (Riv. di scienze et lettere. Nuova serie 6 [1935] 29—35; 66—83). Fortsetz. des Aufsatzes ders. Zeitschrift 5 [1934] 62—7. Beschreibung des Cubiculum am linken Ende der Galerie der Euphebius-Katakombe in Neapel. Die Wandgemälde zeigen eine Orante zwischen 2 Heiligen, Brustbilder einer Frau u. 2er Erzengel. Untersuchungen zur Geschichte der Kirche des hl. Euphebius bilden den Schluß. [283]

J. Reil, *Die Darstellung der Kreuzigung Christi in der Katakombe von Neapel* (Zschr. f. Kirchengesch. 54 [1935] 52—61). Die Katakombe von Neapel enthält ein leider nur fragmentarisch erhaltenes Bild der Kreuzigung Christi aus dem 5. Jh., der Werde- und Frühzeit des Kreuzigungsbildes, aus der wir im übrigen nur 2 Beispiele aus der Kleinkunst, die Londoner Passionstafel u. die Tür von S. Sabina in Rom, besitzen. Was der Darstellung in Neapel einen Sonderwert verleiht, ist der zackenbesetzte Ring, der über dem breiten Nimbus des Hauptes des Gekreuzigten schwebt, der im altchristl. Kreuzigungsbild seinesgleichen nicht hat. Es handelt sich um eine sinnbildl. Kennzeichnung des Himmels. R. verweist auf die christl. Grabinschrift von 363 des Lateranmuseums, die neben der 2. Zeile: *tuus spiritus a carne recedens est sociatus sanctis* . . . einen linearen Zackenkranz aufweist, den F. J. Dölger (Antike u. Christ. 3 [1932] 74) als „Sonnenkranz“ gedeutet hat. Das ist nach R. auch der Sinn unseres Bildmerkmals: Christi Haupt ist umspielt vom Sonnenlicht, ragt in den Glanz des Himmels hinein. R. behandelt dann noch kurz die Lösung des Kreuzigungsbildes aus dem histor. Rahmen unter dem Einfluß der Liturgie, wie sie im Kreuzigungsbilde von S. Maria Antiqua deutlich zutage tritt; die eine den

ursprünglichen Akt in eine gegenwärtige erhabene Schau umbildende Komposition darstellt. [284]

G. Chierici, *L'elemento romano nell'architettura paleocristiana della Campania* (Atti del III Congresso nazionale di Studi Romani I [Bologna 1935] 207—14) weist den Einfluß der röm. Kaiserzeit an der altchristl. Basilika beim Amphitheater von S. Maria Capua Vetere, an S. Giovanni fuori le mura zu Neapel, an der Basilika von Cimile u. am Baptisterium von Nocera Supiore nach. Er entnimmt sein Beweismaterial vor allem den Mauer- u. Gewölbekonstruktionen dieser Bauwerke. [285]

R. Goossens, *A propos de la légende de Constantin V* (Annuaire Inst. de phil. et d'hist. orient. 3 [1935] 157—60). Konstantin V. als Löwen- u. Drachentöter in der Chronik der Bischöfe von Neapel. [286]

H. Leclercq, *Naples* (Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie XII 1 [1935] 661—76). Überblick über altchristl. Kirchen, das Baptisterium des Soter u. die Katakomben Neapels. [287]

D. Mallardo, *La questione dei Cristiani a Pompei* (Napoli 1935). Prüft sorgfältig sämtliche bisher beigebrachten Beweisstücke für das Vorhandensein von Christen in Pompeji u. kommt zu der Überzeugung, daß die Frage absolut negativ beantwortet werden muß. Die 4 Lampen mit einwandfrei christl. Symbolen stammen erst aus dem 4. Jh., sind also von Christen gebraucht worden, die später in dieser Gegend wohnten. Der Schmuck der gefundenen Ringe zeigt nichts von christl. Einfluß. Fische und Vögel mit Zweig im Schnabel sind dem heidnischen Kulturkreis als Ringschmuck durchaus geläufig. [288]

P. Loiacono, *Sul restauro compiuto del Battistero di Santa Severina* (Bollettino d'Arte 28 [1934/35] 174—85). Das Baptisterium von S. Severina in Calabrien stammt aus der Mitte des 7. Jh. u. verrät byz. Einfluß. Innen bildet es einen Rundbau, der von einem Achteck von Säulen umgeben ist. [289]

S. Rattu, *La chiesa di S. Saturnino a Cagliari* (Cagliari 1935). Den Kern der heutigen Kirche S. Cosma e Damiano bildet ein Zentralbau mit Kuppel aus dem 6. Jh. [290]

C. Cecchelli, *Sguardo generale all'architettura bizantina in Italia* (Rom 1935). Überblick über sämtl. Zentralbauten in Italien. Untersucht, inwiefern die sonst geläufige Bezeichnung orientalisch oder byzantinisch für diese Bauwerke einem tatsächlich festzustellenden oriental. Einfluß in der Architektur entspricht, ob sie nur Kopien oriental. oder byz. Vorlagen oder einen Mischtypus röm. u. oriental. Formen darstellen. Es zeigt sich, daß die meisten in Betracht kommenden Bauten dem letzteren Typus angehören. [291]

G. Agnello, *Architettura rupestre bizantina. Il Cenobio di S. Marco nel Siracusano* (Per l'arte sacra 13—14 [1935] 53—62) datiert das Felsenkloster des hl. Markus 35 km westlich von Syrakus ins 6. Jh. [292]

D. Agnello, *La Sicilia sottoterranea cristiana e la Sicilia bizantina* (Paolo Orsi, A cura dell'Archivio stor. per la Calabria e la Lucania [Roma 1935] 253—74). Summarische Übersicht über die christl. Katakomben u. die byz. Bauten Siziliens. [293]

H. Hörmann, *St. Severin zu Passau. Die Kirche und ihre Baugeschichte nach neuen Ausgrabungen und Untersuchungen* (Passau 1935). Bei Untersuchungen, die gelegentlich einer gründlichen Instandsetzung der heutigen St. Severinskirche in den J. 1928—9 angestellt wurden, entdeckte man eine bisher gänzlich verborgene frühma. Kirchenanlage von eigenartigem Grundriß, die mit ihrem aufgehenden Mauerwerk zu einem erheblichen Teil noch im jetzigen Langhaus steckt u. die Gestalt der heutigen Severinskirche maßgebend beeinflußt hat. Es handelt sich um eine Anlage mit 13,39 × 6,82 m großem westl. Querhaus, auf welches ein Langhaus von 13,57 m Länge u. 6,88 m Breite in voller Breite mündet, dem östlich eine 2,77 m tiefe u. 5,90 m breite Apsis vorgelagert ist. Die Mauertechnik (Bruchsteinmauerwerk in grober Ausführung, Mischung von Tuff mit Gneis- u. Granitsteinen) kann der

Spätantike angehören, muß es aber nicht. Die Vita Severini des Eugippius läßt nicht darauf schließen, daß der hl. Severin die Basilika in Boitro neu gebaut habe. Er fand sie vielmehr vor. Sollte die neu entdeckte Anlage also die Kirche aus der Zeit des Heiligen sein, so müßte diese also noch der 1. Hälfte des 5. Jh. angehören. Aber gerade die bezeichnenden Merkmale, welche z. B. im Denkmälerwerk für eine frühchristl. Anlage jener Zeit angeführt werden, wie rechteckiger Chorschluß u. gedrungene Maßverhältnisse im Langhausgrund- und -Aufriß, treffen auf die früheste Kirchenanlage, die sich nunmehr herauschälen ließ, nicht zu. Es bleibt nur das 8. oder 9. Jh. für die Schöpfung dieses recht bedeutenden Kirchenbaues übrig. Vf. stellt die neuentdeckte Anlage in Zusammenhang mit verwandten Bauanlagen, wie St. Remigiuskirche zu Büdingen, Kirche auf der Piazza della corte zu Grado, Emporenbasilika zu Bimbirkilisse, kleine Basil. von Saloniki, Basil. von Aphantelli auf Lesbos, Basil. am Ilissos zu Athen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Spuren der baul. Entwicklung nach dem Orient weisen. Da die Donaustraße seit alters eine wichtige Mittlerrolle zwischen O. u. W. zu spielen berufen war, ist es sehr wohl denkbar, daß das an diesem Strom entstandene statl. Gotteshaus des hl. Severin den Reigen einer Gruppe von baul. Lösungen eröffnet, deren Herkunft im Osten zu suchen ist, gleichwie von dort der Hl. kam, dessen Namen die Kirche trägt. Der tadellos ausgestattete Band bietet im Anhang einen Übersichtsplan der Ausgrabungen mit 44 Tafeln. [294]

J. Como, *Die Lage der Mainzer St. Georgskirche* (Mainzer Zschr. 30 [1935] 45—8). Wie Venantius Fortunatus uns überliefert, ist der Mainzer Bisch. Sidonius (um 550) nicht nur der Erbauer des Baptisterium Johannis nahe beim Dom, sondern auch einer Basilica S. Georgii, deren Lage bisher unbekannt war. C. bringt eine Reihe von Belegen, die es wahrscheinlich machen, daß diese von Sid. erbaute Georgskirche nicht in Mainz, sondern im gegenüberliegenden Kastel an der Straße nach Wiesbaden gestanden hat inmitten eines röm., später christl. Friedhofes. [295]

K. Corsten, *Der alte Dom und das röm. Forum in Köln* (Annalen des histor. Vereins f. den Niederrhein 126 [1935] 1—30). Daß das röm. Forum auf dem Domhügel lag u. daß Bisch. Willibert einen antiken Bau zur Bischofskirche umgestaltete, begründet C. aus der deutlichen Abgrenzung dieses Bezirkes im röm. Stadtplan, aus den außerordentlich zahlreichen u. bedeutsamen archäolog. Funden, Bauresten u. Götterdenkmälern, die nirgends sonst auf Kölner Boden auch nur annähernd so zahlreich nachgewiesen sind, u. aus den Kölner Synodalakten vom J. 870, die berichten: *etiam domum sancti Petri eatenus minime consecratam dedicaverunt. Feruntur etiam in eadem nocte, quando basilica mane erat consecranda, voces malignorum spirituum audiri inter se loquentium et valde dolentium, se ab obsessis diutissime sedibus expelli debere.* [Über das Weitere s. unten Nr. 468.] [296]

P. Steiner, *Mutmaßliche Märtyrerkapelle im Trierer Amphitheater und ihre Reliquien* (Forsch. u. Fortschritte 11 [1935] 193—5). In dem vor 30 J. entdeckten „Arenakeller“ des Trierer Amphitheaters wurden damals wertvolle Elfenbeinschnitzereien gefunden, u. a. eine Büchse mit der Darstellung des musikal. Wettstreites zwischen Apollo u. Marsyas, daneben aber auch 2 christliche Fundstücke: eine Elfenbeinbüchse mit Szenen aus dem AT aus dem 6. Jh. u. eine runde Scheibe mit der Inschrift: *In xro (= Christo) nomine Rotsintda ancilla xri (= Christi) sum cho.* 2. Zeile: *in nomine Patris et Filii (et) Spu sci Amen Alleluia.* Es handelt sich um einen Büchsendeckel. St. glaubt, daß Rotsvintha in Trier den Martyrertod erlitt. Es handelt sich bei den Büchsen um Reliquienbehälter. Irgendwo muß deshalb im Amphitheater eine Märtyrer-Verehrungsstätte gewesen sein. Der Arenakeller selbst kommt nach dem baulichen Befund u. nach einer Nachricht des Salvian nicht in Frage. Die Reliquien entstammen einem Raub. Das Heiligtum, zu dem sie gehörten, war wahrscheinlich im südwestl. Vomitorium, einem überwölbten tunnelartigen Zugang von der Stadtseite her. Dort fanden sich auch Überreste eines Wandverputzes mit ornamentaler Bemalung. [297]

H. U. von Schoenebeck, *Die Bedeutung der spätantiken Plastik für die Ausbildung des monumentalen Stils in Frankreich* (Festschrift z. 70. Geburtstag von A. Goldschmidt [Berlin 1935] 23—9). An ausgewähltem Material der französ. monumentalen Plastik sucht Vf. nachzuweisen, daß I. die Isle de France gekennzeichnet ist durch ein bewußtes Antikenstudium, II. die Provence durch ungezügelter Fortwuchern antiker Motive ohne Verständnis für die organ. Feinheit u. den tekton. Aufbau eines antiken Kunstwerkes, III. die Region des Languedoc das antike Erbe am unmittelbarsten in den eigenen Formenkanon überführt. [298]

R. Forrer, *L'Alsace romaine. Études d'archéologie et d'histoire* (Paris 1935). Eine Kulturgeschichte des röm. Elsaß an Hand der Monumente. Auch die altchristl. Friedhöfe u. Grabfunde kommen zur Sprache (S. 137 ff.), ebenso die Hausgeräte mit christl. Zeichen. Vgl. den Becher mit der Darstellung des Quellwunders u. des Opfers Abraham. Eine Ziegelstempel trägt die Inschrift ARBOGASTIS EPS FECIT (7. Jh.). Vgl. S. 78 u. 210 f. [299]

G. De Angelis d'Ossat, *L'importanza architettonica del Battistero di Fréjus* (Bullettino del Museo dell'Impero 6 [1935] Appendice al volume 63 del Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma 39—51). Gibt eine ausgezeichnete Analyse der Architektur des Baptisteriums von Fréjus mit sehr guten Grundrissen. Den Maßen liegt der röm. Fuß zugrunde. Nach dem baulichen Befund muß das Baptisterium gegen Ende des 4. Jh. errichtet worden sein. Das in den Boden des Baptisteriums einglassene *dolium* erklärt Vf. aus dem bekannten Ritus der ambrosian. Tauf liturgie, der *lotio pedum*. [300]

F. Benoit, *Les Cimetières suburbains d'Arles dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge* (Studi di antichità cristiana XI [Rom 1935]). Nach einem einleitenden Kp. zur Geschichte der Stadt Arles und des Genesiuskultes beschreibt Vf. die altchristl. Zoemeterien von Trinquetaille u. Alicamps sowie die zugehörigen z. T. noch vorhandenen Zoemeterialkirchen. Was sonst an Monumenten erhalten ist, ist nicht viel. Doch gibt B. einige Mitteilungen über noch unveröff. Denkmäler. Das Schlufk. bringt eine topograph. Chronologie der altchristl. Zoemeterien der Stadt Arles. Während Trinquetaille erst der 2. Hälfte des 5. Jh. angehört, fanden sich in Alicamps Sarkophage des 3. u. 4. Jh. [301]

H. Schlunk, *Santa Eulalia de Boveda* (Festschrift Ad. Goldschmidt z. s. 70. Geb. [Berlin 1935] 1—13). 1925 wurde im äußersten NW Spaniens in Sta. Eulalia de Boveda in der Provinz Lugo ein kleines unterirdisches Monument entdeckt, das einen quadratischen, ursprünglich dreischiffigen Hauptraum (6,50 × 6,50 m) mit rechteckiger Apsis u. Tonnengewölbe u. eine vorgelagerte schmale rechteckige Vorhalle besitzt. Reste von Malereien, die an Trauben pickende Vögel, Hahn u. Henne, Hahn u. Ente im Hauptraum darstellen, Flachreliefs, die Fassade wie Vorhalle schmücken, u. Tänzerinnen, einen Storch auf seinem Nest, einen Delphin, 2 Männer u. einen Strauß zeigen, geben eine Vorstellung von dem ursprünglichen Schmuck der Anlage. Im Innern fand sich ein Altar mit der Aufschrift: *pro sal(ute)*. Vf. kommt durch seine Untersuchung zu der Überzeugung, daß es sich um eine heidnische Grabanlage aus röm. Zeit handelt, die starke Beziehungen zu den Grabanlagen des Ostens aufweist u. später zu kirchl. Zwecken benutzt wurde. Im 10.—11. Jh. wurde eine Kirche darüber errichtet u. die Anlage in eine Krypta verwandelt. Die Publikation von M. Garcia y Tejeiro, *Un vistazo al subter-templo de santa Eulalia de Bóveda, sito en tierras de Mera de Lugo* (Lugo 1933) scheint dem Vf. nicht bekannt zu sein. [302/3]

J. Martínez Santa-Olalla, *Necropolis Visigoda de Herrera di Pisuerga* (Madrid 1935). Bei den Ausgrabungen, die Vf. auf einem westgot. Friedhof bei Pisuerga vornahm, fand sich eine kleine Basilika mit halbkreisförmiger Apsis u. 3 Schiffen. Die zahlreichen Grabbeigaben teilt er in 3 Klassen ein. 1. die aus der Zeit vor dem 6. Jh. zeigen german., 2. die aus dem 6. Jh. ostgot., 3. die aus der Zeit der Bekehrung der Westgoten zum kath. Glauben byz. Einfluß. [304]

A. M. Schneider, *Das neuentdeckte Zoemeterium zu Tarragona* (Span. Forschungen 1. Reihe, Ges. Aufsätze 5 [1935] 74—88). Beschreibung der im Sommer 1923 entdeckten u. in den folg. J. ausgegrabenen altchristl. Nekropole. Die Gräber sind ohne System kreuz u. quer durcheinander u. ganz verschiedenartig angelegt. Die Leiche ruht entweder in einer oder mehreren ineinander gesteckten Amphoren oder in Kastengräbern aus Leistenziegeln oder in roh gearbeiteten Sarkophagkisten ohne besonderen Schmuck. Nur wenige Sarkophage sind skulpiert (Apostel mit Buchrolle, *Traditio legis*, Abrahams Opfer). Daneben noch Bestattung in Holzsärgen u. schmucklosen Bleisarkophagen. Manche Gräber sind in Memorialzellen vereint, auch richtige Kryptenanlagen sind vorhanden. Die in den Boden der Basilika oder sonst eines überdeckten Raumes eingelassenen Gräber weisen auch Mosaiken auf mit Darstellungen des Verstorbenen, des Guten Hirten oder sonstigen Symbolen (Chrismon). Kultur- u. religionsgeschichtlich bes. interessant sind die durch die Ausgrabung zutage gekommenen Belege für die Ausübung des Totenkultes. Es fanden sich 6 halbrunde, teilweise in der Mitte vertiefte *mensae*, wie sie aus Nordafrika u. Malta bekannt sind. 2 davon waren mit rotem Stuck überzogen. Rot ist die Totenfarbe. Ein Grab weist eine von außen senkrecht zum Munde des Toten führende Tonröhre auf, ein anderes mit kubusförmigem Aufsatz hat oben eine kleine quadrat. Marmorplatte vertieft eingelassen mit Spendeloch in der Mitte. Ein anderes Grab weist einen Grabaufsatz in Form einer Kline auf. Ein Grabaufsatz mit konvexer Abdeckung hat an der einen Schmalseite einen kleinen Tisch. Die Glasfragmente, Aschen- u. Knochenreste sowie Münzen, die sich in der Cella an der Ostwand der Basilika fanden, dürften von Totenmahlzeiten herrühren. Unter den verhältnismäßig seltenen Grabbeigaben begegnen 3mal sogenannte Lacrimatorien, deren eines, wie die chem. Untersuchung ergab, einen Bodensatz von Milch aufwies, im Grab eines kleinen Mädchens eine Puppe aus Elfenbein, in einem andern eine Schale aus später Sigillata, ferner eine Lampe. Einmal fand man eine Münze auf dem Kopf des Toten liegen. In vielen Fällen ist der Kopf des Toten nach O. gerichtet. Die Leichen liegen auf dem Rücken mit ausgestreckten oder seltener mit über der Brust gekreuzten Armen. — In der großen Basilika, deren Reste in der Mitte der Area zutage kamen, dürfte man die eigentliche Bischofskirche von Tarragona vor sich haben und nicht nur eine Zoemeterialkirche, da sich südöstl. ein Baptisterium fand, dessen rechteckige Taufpiscina $2,70 \times 2,35$ m mißt bei einer Tiefe von 0,69 m und von N. u. S. durch eine dreistufige Treppe zugänglich ist. An weiteren Anbauten weist die Basilika in der Mitte der Nordwand eine Memorialcella, die gleichzeitig mit der Basilika erbaut sein dürfte, u. an der Nordwestmauer eine Krypta auf, die nachträglich angesetzt ist. Aus den ältesten datierten Inschriften, aus den Münz- u. Keramikfunden glaubt Schn. die Basilika nicht allzu hoch ins 4. Jh. hinein datieren zu können. Die Angaben von H. Laag, *Die Coemeterialbasilika von Tarragona* (Von der Antike z. Christentum. Festschrift V. Schultze [1931] 123 ff.) [s. Jb. 11 Nr. 207] unterzieht Vf. einer gründl. Revision. In einem Anhang werden die gefundenen Inschriftfragmente wiedergegeben. Aus Nr. 7 *Memoria Fructuosi Augurii et Elogii* schließt Schn., daß im Altar der Basilika die Reliquien des Märtyrerbischofs Augurius u. seiner Gefährten beigesetzt waren. Hervorgehoben seien noch die Inschriften Nr. 9 . . . SANCTORU[m se]DE QUIESCES AN|NIS DUOBUS MEN|SUM QATTUOR | SIC MERUERE TUI. Nr. 11 ΑΡΡΥΚΙ Χ[auqe] UNICAE VIRGINITA[tis et] PUDICITIAE SINGULARIS . . . | [cari]TATIS CHRISTIANAE . . . PRIMAE. [305]

Ch. G. Zamnit, *The „Tal Bistra“ Catacombs* (Bulletin of the Museum Valletta-Malta 1 5 [1935] 165—87). Bericht über eine neuentdeckte Katakombe der Insel Malta in Tal Bistra bei Musta. Die Grabanlagen gleichen denen der bereits bekannten maltes. Katakomben. Fig. 4 gibt eine kreisrunde Piscina wieder, die sich in einem apsisförmigen unterirdischen Raum fand. Z. glaubt, daß sie zu Taufzwecken

gedient hat. Es fanden sich eine Reihe von Totenmahlischen, die aus dem Felsen gehauen sind. Im ganzen wurden 57 Grabkammern freigelegt, darunter 46 für zwei Personen, also auch hier ein Überwiegen der Doppelgräber wie in den Katakomben S. Paul und S. Agata in Rabat. [306]

C. Cecchelli, *Africa cristiana* (Africa Romana [1935] 141—74). Gibt einen kurzen Aufriß über das Christentum Nordafrikas an Hand der Martyrerakten, der Schriften von Tertullian, Cyprian u. Augustinus u. der wiedergefundenen Monumente von Thabraca, Carthago, Cirta, Tebessa, Upenna, Dellys. [307]

P. Romanelli, *La riconquista Africana di Giustiniano* (ebd. [1935] 123—40). Der Aufsatz handelt u. a. auch über die christl. Altertümer aus justinian. Zeit, so z. B. über die Basilika von Sabratha. Taf. IV u. V das prachtvolle Bodenmosaik. [308]

A. Truillot, *La basilique de Tébassa* (Constantine 1935). Überblick über die Entwicklungsgeschichte der Basilika von Tebessa, die mit der Erbauung der Trikonchosanlage über dem Grab der hl. Crispina (\pm 313) einsetzt. [309]

Cl. Préaux, *Une amulette chrétienne aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles* (Chronique d'Égypte 20 [1935] 361—70). Eine weißgefärbte Holztafel (30 × 12 cm, 1,7 cm dick) mit Löchern zum Aufhängen zeigt auf der Vorderseite 6mal den Text Ps. 28 (29), 3: *φωνή κυρίου ἐπὶ τῶν ὕδατων· ὁ θεὸς τῆς δόξης ἐβ[ρόντησε]*, auf der Rückseite 6mal das griech. Alphabet, die kopt. Zusatzzeichen u. die 7 griech. Vokale. Die Schrift ist die des 6.—7. Jh. Die Vf. deutet die Benutzung des Psalmtextes als eine Bedrohung der Dämonen, da er die Macht Gottes schildert. Die 30 Buchstaben des griech. Alphabets beschützen an den 30 Tagen des Monats, die 7 Vokale sind auf die 7 Sphären des Universums zu deuten. P. gibt noch einen wertvollen Kommentar zur der Tafel aus dem heutigen Brauchtum Nordafrikas. [310]

E. de Moreau, *Une basilique chrétienne du IV^e siècle à Salone* (Nouv. Rev. théol. 62 [1935] 635—8) berichtet über die Basilika der 5 Martyrer, die im NW von Salona, in Kapljuč, ausgegraben wurde. Es handelt sich um eine 3schiffige Basilika mit Apsis, Diakonikum u. Pastophorium. Das Hauptschiff ist im O 21 m u. im W 19 m breit. Die Basilika ist geostet. Im O u. N befinden sich *memoriae*, im Bereich der Apsis eine Martyrerkrypta. Das Coemeterium von Kapljuč ist bereits in den ersten 3 Jh. in Benutzung gewesen. Im 4. Jh. wurden hier die 5 Martyrer von Salona, Asterius, Antiochanus, Gaianus, Telius u. Paulinianus, die in der Verfolgung des Diokletian den Martyrertod erlitten, beigesetzt. Es sind die 5 Martyrer, die auf dem bekannten Mosaik der Venantiuskapelle im Lateran dargestellt sind, die von dem dalmatin. Papst Johann IV. (640—2) erbaut oder erneuert wurde. Asterius ist in der Krypta der Basilika von Kapljuč beigesetzt gewesen oder richtiger gesagt, die Basilika wurde über diesem Martyrergrab um die Mitte des 4. Jh. erbaut. Die 4 anderen Martyrer ruhten unter einer gemeinsamen Mensa. In der 2. Hälfte des 6. Jh. wurden die Martyrerleiber nach Manastirine überführt. [311]

A. Marosi, *Unsere altchristlichen Denkmäler und die Basilika von Fövenypuszta* (Katolikus Szemle 49 [1935]). Kurzer Überblick über die in den letzten Jahren in Pannonien freigelegten Denkmäler der christl. Antike. Die 1934 in Fövenypuszta ausgegrabene Basilika, ein aus 3 Kirchen entstandenes Bauwerk, dürfte den Münzfunden u. der Architektur nach im 4. Jh. errichtet sein. [312]

M. Tonev, *Ein Tonreliquiar aus Perivol (Bulgarien)* (Isvestija Bulg. Arch. Instituts 8 [1934—35] 215—9). Das Reliquiar trägt eine lat. Inschrift des 5. Jh., die von Reliquien des Apostels Thomas u. des Bischofs Babylas v. Antiochien spricht. [313]

G. Karo, *Archäologische Funde vom Juli 1934 bis Juli 1935. Griechenland* (Jahrb. des Deutsch. arch. Instituts 50 [1935] 159—244). S. 214 wird über den Fortgang der Ausgrabungen in Nea Anchialos berichtet. 300 m von der antiken Stadtmauer wurde eine 4. Basilika ausgegraben, die sich als Koimeterionkirche des städt.

Friedhofs erwies. Von dieser 3schiffigen Anlage wurde das *ισθὸν βῆμα* u. ein Teil des rechten Seitenschiffes mit Mosaikboden u. Stylobat ausgegraben. Stücke durchbrochener Cancelli u. des Ambon mit Konchen u. Adlern im Relief wurden gefunden. Es war ein mehrseitiger Ambo mit eingebundenen Säulchen; obenauf trugen andere Säulchen mit charakterist. Akanthoskapitellen den Baldachin. In Philippoi wurde die Ausgrabung der Basilika u. des Baptisteriums fortgesetzt (S. 228 f.). [314]

P. Lemerle, *Chroniques des fouilles et découvertes archéologiques dans l'Orient hellénique* (Bull. Corr. Hell. 59 [1935] 234—309). Enthält u. a. einen Fundbericht über die Ausgrabung der großen Basilika von Nea Anchialos aus dem 5. Jh. u. der Basilika von Direkler (vgl. Jb. 14 Nr. 244). [315]

Dj. Mano-Zissi, *Die Ausgrabungen in Stobi. Fundbericht 1933/34* (Starinar 10—11 [1935—36] 145—70). Von der ehemaligen Bischofskirche wurden der nördl. Teil u. das Consignatorium freigelegt. [316]

A. K. Orlandos, *Παλαιοχριστιανική θύρα Τεγέας* (*Αρχαῖον Βυζ. Μν. Έλλ.* 1 [1935] 103 f.). Bericht über eine eiserne Chorschrankentür, die sich heute im Museum von Tegea befindet u. oben das Kreuzmonogramm trägt. [317]

K. Orlandos, *Η „βασιλική“ τῶν Κεγχρέων* (*Πρακτ. Ἀκαδ. Ἀθην.* 10 [1935] 55—57). Auf Grund neuer Ausgrabungen kommt Vf. zu der Überzeugung, daß die sog. Basilika von Kenchreai ursprünglich ein röm. Gebäudeteil ist, in dem die Christen vielleicht später ihren Gottesdienst gefeiert haben. [318]

P. Lemerle, *Inscriptions latines et grecques de Philippes* (Bull. Corr. Hell. 59 [1935] 126—64). Für die altchristl. Epigraphik kommen in Frage die Grabinschriften 160—4. [319]

K. M. Apostolides, *Συλλογή ἀρχαίων ἐπιγραφῶν ἀνευρεθεισῶν ἐν Φιλίππου-πόλει* (*Θσακικὴ* 6 [1935] 137—76). Unter den hier veröff. Inschriften aus Philippopolis u. Umgebung finden sich auch einige altchristl., z. B. Nr. 114—6. [320]

F. J. de Waele, *The fountain of Lerna and the early christian cemetery of Corinth* (*American Journ. Archeol.* 39 [1935] 352—9). Der altchristl. Friedhof bei der Lernaquelle war vom 4.—6. Jh. in Benutzung. Die amerikan. Ausgrabungskommission legte 315 Gräber frei. [321]

M. Kalliga, *Die Hagia Sophia von Thessalonike* (Diss. Würzburg 1935). Der 1. Teil dieser Diss. ist der Beschreibung dieses sicherlich zu den bedeutendsten Kirchenbauten der frühbyz. Zeit gehörenden Bauwerkes gewidmet. Es handelt sich um eine Kreuzkuppelkirche mit 3seit., zweigeschossigem Umgang, der von dem Mittelraum durch Marmorschranken getrennt war. Gegen Diehl nimmt K. an, daß Emporen zum ursprünglichen Plan dieser Kirche gehören. Seine Gründe sind nicht von der Hand zu weisen. Im 2. Teil befaßt sich K. mit der Datierungsfrage. Er gewinnt hier auch aus der Liturgiegeschichte Anhaltspunkte, insofern er die Chorbildung aus den liturg. Gegebenheiten des „Großen Einzuges“ erklärt, der um 574 in die Liturgie aufgenommen wird. Die Pastophorien des 3teil. Bemas haben nämlich sowohl zum Altar wie zum Laienraum einen Durchgang. Unter Hinzunahme der Argumente, die der bau- u. kunstgeschichtl. Vergleich an die Hand gibt, ist als *Terminus post quem* der Anfang des 7. u. als *Terminus ante quem* die Mitte des 8. Jh. für die Entstehung der Hagia Sophia festgelegt. Vgl. die Bespr. von H. Koethe, *Byz. Zschr.* 37 (1937) 154—7, der darauf hinweist, daß neben der Mosaikinschrift der Eirene von 797 eine aus den gleichen Jahren stammende Erwähnung der H. Sophia in einem Brief des hl. Theodor v. Studion (PG 99, 918) einen sicheren *Terminus ante quem* ergibt u. das Bauwerk selbst um die Mitte des 7. Jh. ansetzt. [322]

G. A. Sotirion, *Τὰ Βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Κύπρου* (*Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Τόμος Ι'* — *Φιλολογικὴ-ιστορικὴ σείρα, ἐν Ἀθήναις* 1935). Der umfangreiche Band bietet die byz. Denkmäler der Insel Cypern. Der 1. Teil (1—57) gibt ausgezeichnete Grundrisse der byz. Kirchen Cyperns. Das 1. Kp. des 2. Teiles (1—60)

gibt die byz. Denkmäler in guten Aufnahmen wieder. S. 1—7 gute Abb. der altchristl. Zoemeterien Cyperns, S. 8—15 die altchristl. u. vorbyz. Basiliken der Insel. Das 2. Kp. bietet die Mosaiken u. Wandgemälde (61—133), Kp. III die Glyptik u. Kleinkunst. [323]

G. de Jerphanion, *L'attribut des diacres dans l'art chrétien du moyen-âge en Orient* (*Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου* [Athen 1935] 403—16) unterzieht die Attribute des Diakons, in der Rechten ein Rauchfaß, in der mit einem Tuch verhüllten Linken die Pyxis, wie er in der Kunst des Orients dargestellt wird, einer eingehenden Untersuchung. [324]

H. Sedlmayr, *Zur Geschichte des justinianischen Architektursystems. Erste Untersuchung: Vorgeschichte u. Entstehung* (Byz. Zschr. 35 [1935] 38—69). In seinem Aufsatz *Das erste mittelalterliche Architektursystem* (Kunstwissenschaftl. Forschungen 2 [1933] 25—62) hat S. das justinian. Architektursystem als ein System „übergreifender Baldachine“ näher bestimmt. Hier gibt er einen Überblick über die Vorgeschichte u. die Entstehung dieses Systems. I. „Baldachinsystem“ nennt Vf. das System der justinian. Architektur, weil das erste Element, aus dem der Innenraum entsteht, von gesonderten Pfeilern getragene Gewölbe sind, die nachträglich durch Füllwände, die zwischen die Kuppelpfeiler einbezogen werden, zu allseitig geschlossenen Innenräumen ergänzt werden. Diese Wände bilden die Haut, die Pfeiler das Skelett des Raumes. „Übergreifend“ wird hier dieses Baldachinsystem genannt, weil die Baldachinträger in die Wand übergreifen. Dadurch unterscheidet es sich vom röm. Baldachinsystem. Von der justinian. Ära an werden die verschiedensten überkommenen Bautypen nach diesem System gestaltet, z. B. Hagios Sergios u. Bakchos, die Hagia Sophia, Hagia Eirene u. die Apostelkirche in Konstantinopel, San Vitale in Ravenna, wahrscheinlich San Lorenzo in Mailand, die Johanneskirche in Ephesos. II. Hypothesen über die Ableitung dieses Systems. 1. Die Ableitung aus dem mittellröm. Baldachinsystem ist die Präzisierung des alten Gedankens, daß die justinian. Großbauten sich aus Thermensälen herleiten. Doch kommen die uns erhaltenen monumentalen Thermensäle als Ausgangspunkt nicht alle in Betracht. 2. Ableitung aus dem technischen Baldachinsystem der mittellröm. Epoche. In Betracht kommen nur die Bauten in der mittellröm. Epoche, die nicht nur dem künstler. Eindruck nach als Baldachinbauten erscheinen, sondern die auch technisch gesehen Baldachine sind. Ein Beispiel dieser Art ist der berühmte Kuppelsaal an der Piazza d'oro der Villa Hadriana, der technisch gesehen schon ganz auf einer Stufe mit den justinian. Großbauten steht. 3. Ableitung aus freistehenden Baldachinen. Diese 3. Hypothese leitet das justinian. System so ab: Die im Kirchengebäude stehenden Baldachine, welche den Ort des Altares auszeichneten, wurden nach den monumentalen antiken Vorbildern vergrößert, so daß sie mit dem Kirchengebäude zusammenwachsend den ganzen Altarraum überwölbten. Nachdem so ein Teil des Kirchengebäudes durch einen Baldachin ausgezeichnet war, wäre dieses Prinzip auf das ganze Kirchengebäude, dann auch auf Gebäude anderer Form ausgedehnt, zu einem „System“ geworden. Für diese Hypothese ließe sich manches anführen, z. B. der Baldachin über dem Altar von Pergamon u. über dem Altarraum in der Kuppelkirche von Meriamlik. 4. Ableitung aus dem pers. Feuertempel. Danach wäre das justinian. System entstanden, indem in dem Umgang des sassanid. Feuertempels die Seitenschiffe der altchristl. Basilika eingebaut wurden. Diese Hypothese, die Strzygowski vertritt, bleibt indiskutabel, solange wir über die Form des sassanid. Tempels nicht völlige Klarheit haben. Fest steht aber schon jetzt, daß dieser Feuertempel weder einen Baldachin noch eine Pendentifkuppel hatte. Damit scheidet er als Ausgangspunkt aus. III. Zur Vorgeschichte des justinian. Baldachinsystems. Vf. stellt hier in einer empir. Untersuchung fest, welche Bauten zwischen der mittellröm. u. der justinian. Epoche erhalten sind, die im Baldachinsystem errichtet wurden. Es sind nur 4: Das Johannesmausoleum in Ephesos, die vorjustinian. Johanneskirche von Ephesos,

die Kirche des Kaisers Zenon in Meriamlik, die Kathedrale von Bosra. (Baldachinräume in kleinerem Format sind außerdem noch die beiden Johanneskapellen bei San Giovanni in Laterano u. die ganz ähnliche Capella S. Ippolyti zu San Lorenzo in Mailand.) Für die Vorgeschichte kommen hier nur in Frage Bosra u. Meriamlik, da das Johannesmausoleum nur ein Ausläufer des röm. Baldachinsystems, ein Bau von durchaus antikem Typus ist, angewendet auf christl. Kultzwecke. Nach diesen beiden einzigen Dokumenten läßt sich folgendes sagen: 1. Die Idee des Baldachinraumes, die seit dem Anfang des 4. Jh. im christl. Kultbau geruht hatte, erscheint seit der 2. Hälfte des 5. Jh. in tastenden Ansätzen zu neuer Gestaltung. An verschiedenen Bauthemen (Oktogon mit Mittelstützen, Kuppelbasilika) bereiten sich einzelne Gedanken des justinian. Systems in verschiedener Weise vor. 2. Diese Versuche sind aller Wahrscheinlichkeit nach in Konstantinopel unternommen worden. Bosra u. Meriamlik sind Spiegelungen dieser hauptstädt. Neuerungen. 3. Bosra u. Meriamlik weichen den technischen Problemen, die der Baldachinbau stellt, aus, Bosra, indem es die Kuppel aus Holz, Meriamlik, indem es die Pfeiler bes. massiv macht. Das spricht dafür, daß der entscheidende Schritt von hier zum justinian. System Ingenieuren zu verdanken ist, die an die Neuerungen der mittelrömischen Ingenieure anknüpften. IV. Zur Geschichte der Entstehung des Systems. Das Compendium aller Gedanken der justinian. Architekten bei der Schöpfung ihres Systems ist die Hagia Sophia, an der sich zeigt 1. Der Drang zur Synthese, 2. Die vereinhaltende Leitidee. Das ist die Idee des Baldachins. 46 Baldachine, die 5 verschiedenen Typen angehören, bilden die Form der Hagia Sophia. 3. Die archaistische Tendenz, nämlich die Beschäftigung mit einer vergangenen Kunst. Der Rückgriff auf Rom wird hier ganz deutlich. Die gewaltige Erneuerung des Imperium Romanum wurde als „renovatio“ empfunden. 4. Die techn. Grundlagen des neuen Systems holten sich die Ingenieure im Studium der mittel- u. spätröm. Architektur. V. Zur Entstehungsgeschichte anderer Baldachinsysteme. Hier kommen das mittelröm., das roman. u. gotische System zur Sprache. Alle anderen Baldachinsysteme sind entweder aus diesem oder aus dem justinian. hervorgegangen. Die Arbeit bietet eine erstaunliche Fülle von wertvollen Gedanken u. anregenden Beobachtungen in außerordentlich klarem Aufbau. Für die Geschichte der Baukunst im Zeitalter Justinians ist sie von grundlegender Bedeutung. [325]

P. Muratoff, *La peinture Byzantine* (Paris 1935) hat innerhalb seiner Darstellung sein Augenmerk bes. auf die Geschichte der byz. Malerei auf italien. Boden gerichtet u. geht dem Problem „Orient oder Rom“ mit Vorliebe nach. Dem Bande sind 262 Tafeln beigegeben. [326]

A. M. Schneider, *Neue Arbeiten an der Hagia Sophia* (Jahrb. des Deutsch. arch. Instituts 50 [1935] 305—11). Bericht über die deutschen Ausgrabungen mit guten Abb. der wichtigsten Fundstücke u. einer Rekonstruktion des Portikus der vorjustinian. Hagia Sophia. Im Frühjahr 1935 wurde vom Amerikan. Byz. Institut ein weiteres Mosaik über dem südl. Eingang freigelegt, das die auf einem reichgeschmückten Throne sitzende Madonna darstellt, die ihr Kind auf den Armen hält. Zu ihrer Linken durch Umschrift bezeichnet K. Konstantin, der die von ihm gegründete Stadt darbringt, zu ihrer Rechten K. Justinian mit der Sophienkirche. Schn. datiert das Mosaik in die Zeit des Kaisers Basilius II. (976—1025). Vgl. noch A. M. Schneider, *Die Grabung des Deutschen Archäologischen Instituts vor der Aya Sofya* (Gnomon 11 [1935] 381 f.). [327/8]

A. M. Schneider, *Die Grabung des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches im ehemaligen Atriumshof der Hagia Sophia* (Forsch. u. Fortschritte 11 [1935] 282 f.). Ders., *Neue Arbeiten an der Hagia Sophia* (Archäol. Anzeiger 50 [1935] 305—11). Ders., *Les fouilles de l'Institut archéologique allemand dans la cour occidentale de Sainte-Sophie* (Echos d'Orient 34 [1935] 253 f.). Die Grabung des deutschen archäolog. Instituts im Atriumshof der H. S. ergaben wichtige Fest-

stellungen für die Geschichte dieses einzigartigen Bauwerkes. Das Atrium des justinian. Baues konnte in seiner ganzen Anlage mit Ausnahme der durch den Bau des modernen Glockenturmes ganz zerstörten Westmauer festgestellt werden. Noch bedeutsamer waren die zutagegeforderten Reste der vorjustinian. Kirche. Eine 17 m lange u. 1,10 m breite Außenmauer der Westfassade dieser ehemaligen Kirche wurde freigelegt. Vor dieser Mauer erstreckte sich die Vorhalle, deren Boden mit farbigen Mosaiken bedeckt war. Die gefundenen Reste dieser Mosaiken zeigen geometr. Figuren. 6 Stufen führten von dieser Vorhalle auf den Platz. Es fanden sich 2 Friesfragmente von der Fassade der Vorhalle, auf denen Lämmer dargestellt sind, die sich auf eine Palme hinbewegen. Die Stücke sind wertvoll für die Geschichte der Kunst in Konstantinopel in vorjustinian. Zeit u. stammen aus der Zeit Theodosius' II., der nach dem Brande vom J. 404 an der konstantin. Basilika Wiederherstellungsarbeiten vornehmen ließ. Vgl. noch F. v. Caucig, *Grabungen am Atrium der Hagia Sophia* (Die Christl. Kunst 31 [1935] 348—51); ders., *Die konstantinische Hagia Sophia gefunden* (ebd. 32 [1935] 24—6). [329/30]

Ch. Martin, *Les mosaïques du narthex de Sainte-Sophie à Constantinople* (Nouv. Rev. théol. 62 [1935] 639—44). Durch die Freileigungsarbeiten der amerikan. Archäologen ist die H. Sophia erneut in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses gerückt. Unter den Mosaiken des Narthex zieht bes. das der Mittellunette die Aufmerksamkeit auf sich, denn es ist das bedeutendste unter ihnen, wenn es auch weit jünger ist als die übrigen, die der Zeit des Justinian angehören, also in die Periode der Errichtung dieses einzigartigen Kunstwerkes fallen. Die Szene der Mittellunette stellt Christus auf dem Königsthron dar, wie er die Huldigung einer Person entgegennimmt, die zu seinen Füßen liegt u. durch das Diadem eindeutig als Kaiser gekennzeichnet wird. Rechts bzw. links von dieser Darstellung ist die hl. Jungfrau bzw. ein Engel abgebildet. Um eine exakte Interpretation des Bildes bemüht sich die Forschung seit langem. Th. Whittemore, *The Mosaics of the Narthex of St. Sophia at Istanbul* (1934) glaubt in den Zügen des Kaisers das Gesicht Leos VI. (886—912) wiederzuerkennen, wie es von Münzbildern bekannt ist. Der Engel dürfte dann Gabriel sein, den Leo zu seinem besonderen Beschützer erwählt hatte. Ob es sich bei dem Bilde um eine Deisis handelt oder um eine Verkündigungsszene, darüber hat W. sich nicht weiter verbreitet. C. Osieczkowska, *La mosaïque de la porte royale à Sainte Sophie de Constantinople et la litanie de tous les Saints* (Byzantion 9 [1934] 45 f.) entscheidet sich zwar für eine Deisis, bei der die Gottesmutter u. der Engel als Fürbitter fungieren, ein Motiv, das der Allerheiligenlitanie entlehnt sein könnte, sieht aber hier vor allem die Verkündigung dargestellt. Er beruft sich auf den Sermo Leos VI. über die Verkündigung (PG 107, 21—8) u. glaubt, der Kaiser spiele hier auf die Darstellung des Mosaiks an. I. D. Stefanescu, *Sur la mosaïque de la porte imperiale à Sainte-Sophie de Constantinople* (Byzantion 9 [1934] 517—23) weist demgegenüber darauf hin, daß die Identifizierung des Engels mit Gabriel absolut unsicher ist. Von einer Verkündigungsszene sei erst recht nicht zu sprechen. Die Haltung des Engels, der zum Volk schaut u. als Beschützer dargestellt ist, läßt eine solche Deutung nicht zu. St. will zur Erklärung deshalb den Ritus der Konsekration einer Kirche heranziehen, der von dem Schutz der Engel spricht. Martin gibt St. recht in der Ablehnung der Deutung auf die Verkündigung, glaubt seinerseits aber in dem Mosaik nichts anderes als eine Huldigung des Kaisers an den König Christus zu erblicken, die 2 Zeugen hat, die Gottesmutter u. den Engel. Das Mosaik stellt eine Erinnerung an die Weihe des Kaisers u. seines Reiches an Christuskönig dar, die er zu Beginn seiner Regierung vorgenommen hat. [331/4]

Fr. Dölger, *Justinians Engel an der Kaisertür der Hagia Sophia* (Byzantion 10 [1935] 1—4) stimmt D. Stefanescu zu, der die Deutung des Engels auf dem Mosaik der H. Sophia auf Gabriel ablehnt u. in ihm den Schutzengel dieses Kultbaues sieht.

D. zieht zur Stützung dieser Interpretation die Texte der Legende heran, nach der K. Justinian bei der Errichtung dieses Baues durch einen Engel wunderbare Hilfe zuteil wurde. [335]

A. M. Schneider, *Der Kaiser des Mosaikbildes über dem Haupteingang der Sophienkirche zu Konstantinopel* (Or. Christ. 32 [1935] 75—9). Whittemore, Osieczkowska u. Stefanescu sind sich trotz ihrer voneinander abweichenden Deutungen des Mosaiks über dem Haupteingang der Hagia Sophia in der Annahme einig, daß mit dem zu Füßen des Pantokrator knienden nimbierten Kaiser mit dem etwas schmalen Gesicht u. den melancholischen Augen Leo VI. gemeint sei. O. hat an verschiedenen Beispielen dargetan, daß der Platz, an dem sich unser Bild befindet, also das Tympanon über dem Haupteingang, gerade im byz. Kulturkreis dem Kirchenstifter oder Kirchenvollender vorbehalten war. Schn. weist hier darauf hin, daß Leo VI. aber an der Sophienkirche überhaupt nicht baute oder ausbesserte, er also auch nicht diesen Platz für sein Bildnis beanspruchen durfte. Die Angabe des russ. Pilgers Anton v. Novgorod (um 1200), der ein Bildnis dieses Kaisers in der H. Sophia sah, ist in ihrer Ortsangabe ziemlich unklar. Dagegen wissen wir aus einer Stelle bei Isaak Tzetzes († 1138), daß Leo VI. tatsächlich in der Sophienkirche ein Pantokratorbild stiftete. Dieses ist aber nicht mit dem freigelegten Mosaik identisch, denn es war nach der Angabe des Tzetzes von einem Versband umgeben, dessen Inhalt von Leo selbst verfaßt wurde. Das Bild war angebracht über der *ὄψαλα πύλη*. Damit muß die Tür zum Atrium gemeint sein, nicht die Haupttür. Da der Stil des Mosaiks über der Haupttür klar ins 9.—10. Jh. weist, so kann eigentlich nur Basilius I. in Frage kommen, der nach dem Erdbeben des J. 869 die Kirche an verschiedenen Stellen ausbessern ließ. Zu dieser Deutung passen auch die Münzbildnisse. [336]

E. Unger, *Das Weltbildmosaik der Sophienkirche von Konstantinopel* (Forsch. u. Fortschritte 11 [1935] 445—7). Es handelt sich um das bunte Steinscheibensmosaik, das im Winter 1935 im Fußboden der H. Sophia unter einer Zementschicht wiederaufgefunden wurde. Dargestellt ist der Kosmos: in der Mitte die Erde, umgeben vom „Okeanos-Fluß“ u. von den 12 Tiersternbildern als Scheiben, von eigenen Flüssen umzogen u. der Erde gleichartig dargestellt, als Wohnsitze der menschl. Seelen, die, wie man glaubte, unter dem betreffenden Sternbild geboren, dorthin wieder zurückkehren. An Hand der Zahlen- u. Buchstabenmystik des Magiers Markos, die Irenaios von Lyon überliefert, liest U. in den Tierkreisbildern die Namen *Χριστός* und *Σωφία*. Das Mosaik ist als Ganzes „ein monumentales christl. Glaubensbekenntnis zur Heil. Dreifaltigkeit“. Es ist nach Südosten orientiert, der Himmelsrichtung, in der die Sonne zu Weihnachten, dem Konsekrationstag der H. Sophia, aufgeht, wie U. ausführt, ein Hinweis auf „die Sonne der Gerechtigkeit“ Christus, der im Mosaik über der Haupttür das Buch hält mit dem Text: *ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου*. [337]

P. Schazmann, *Die Grabung an der Odalar Camii in Konstantinopel* (Archäolog. Anzeiger 50 [1935] 511—9). In dem byz. Bau der 1919 abgebrannten Odalar Camii lassen sich 3 Bauperioden unterscheiden. Die Unterkirche gehört dem 7., die Krypta dem 11.—12., die Oberkirche dem 13. Jh. an. In der Apsis der Krypta waren, wie die Reste der Malereien erkennen lassen, die thronende Theotokos zwischen Erzengeln, auf den Seitenwänden Engel dargestellt. Die Malereien erinnern an die in S. Maria Antiqua in Rom. [338]

L. H. Grondijs, *Le Soleil et la Lune dans les scènes de Crucifixion* (Actes IV^e Congrès Intern. byzant. I [1935] 250—4) wendet sich eingangs gegen die Herleitung der Sonne- u. Mondsdarstellungen in der Kreuzigungsszene aus paganen Vorbildern, z. B. aus den Darstellungen des stiertötenden Mithras, des Jupiter Dolichenus, Heliopolitanus usw. Er stützt sich für seine eigene Erklärung auf die von ihm behauptete Tatsache, daß Sonne u. Mond nur in der Kreuzigungsszene nach-

gewiesen seien. Es liege hier eine manichäische Vorstellung zugrunde, wonach der gekreuzigte Christus der in die Materie verstrickte Geist, Sonne u. Mond die Symbole des unbefleckten Lichtes seien. Diese Kreuzigungsszene stelle also nichts anderes als den Kosmos nach manich. Weltanschauung dar. Ihr Ursprung liege also im Manichäismus, wo sie im 4.—5. Jh. entstanden sei. Von dort sei sie durch den Kulturaustausch des Handelsverkehrs in die orthodoxen Länder gedrungen. Vf. geht von einer falschen Voraussetzung aus. Sonne u. Mond finden sich keineswegs nur in Kreuzigungsszenen. Ich verweise hier nur auf die altchristl. Lampe des Berliner Museums mit dem Bilde des Guten Hirten, ferner auf die Sarkophage, die Sonne u. Mond als Eckfiguren des Deckels zeigen. Es bedarf also der keineswegs überzeugenden Herleitung aus dem Manichäismus nicht. [339]

V. Vătăşianu, *La „Dormitio Virginis“*. *Indagini iconografice* (Ephemeris Dacoromana, Annuario della Scuola Romana in Roma 6 [1935] 1—49) unterzieht die Anfänge u. die Entwicklung der Darstellung des Todes Mariens einer eingehenden Untersuchung. Die älteste Darstellung glaubt er auf einem Sarkophag des 4. Jh. von Saragossa gefunden zu haben. Für das 5. Jh. liegen Texte aus den Apokryphen vor. Die ersten sicher zu deutenden Darstellungen stammen erst aus dem Ende des 7. Jh. Manches spricht für die Annahme des Vf., daß der Ausgangspunkt des Bildes Alexandrien in Ägypten ist. [340]

M. Fromment, *Les eulogies et statuettes de Saint Ménas, Martyr égyptien* (Cahiers d'histoire et d'archéologie Nîmes 9 [1935] 438—44). Kurzer Überblick über die Menas-Ampullen u. -Statuetten. [341]

H. Swoboda, J. Keil u. F. Knoll, *Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien. Ergebnisse einer Forschungsreise* (Leipzig 1935). Der stattliche Band enthält auch viele altchristl. Denkmäler sowohl aus der Epigraphik wie aus der Baukunst. Vgl. z. B. S. 108 f. die Kirche von Elengirif Dagħ (3schiffige Basilika mit Apsis), u. von Bey-et-jö-kozu (Kirche mit kreuzförmigem Grundriß), S. 114 f. Kirche u. Nekropole von Geldschik Ören, S. 133 ff. Kirche von Isaura (30,85 × 17,85 m) mit 6,27 m breitem vorgelagertem Narthex. Der dortige Hadriansbogen wurde wahrscheinlich in ein Baptisterium umgebaut. Ein zweiter Kirchenbau von Isaura hat regelmäßigen Achteckgrundriß. Eine Achteckseite nimmt die 3,40 m tiefe Apsis ein. Im Innern 3,60 m breiter Umgang. Außerdem fanden sich in Isaura noch fünf weitere Kirchen. [342]

F. Mayence, *La quatrième campagne de fouilles à Apamée* (Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire [1935] 2—10). Bei den Ausgrabungen des J. 1934 wurden im SW der Stadt Apamea in Syrien Reste einer quadrat. mit Apsis ausgestatteten Synagoge freigelegt mit einem vollständig erhaltenen Mosaikboden von etwa 120 qm Oberfläche. Eine Inschrift dieses Mosaiks erwähnt einen ἀρχισυνάγωγος τῶν Ἀντιοχείων u. ist auf den 7. I. 703 der Seleukiden-Zeitrechnung, also auf 392 n. Chr. datiert. An der Stelle dieser Synagoge wurde später eine christl. Basilika errichtet, von der 8 Säulenkapitelle, darunter eines mit einem Kreuz gezeichnet, wiedergefunden wurden. In einer der beiden Kapellen, welche die Apsis dieser Basilika nach Art des Diakonikon u. Pastophorion flankieren, wurden 2 Reliquiare aus Marmor gefunden, welche die Form kleiner Sarkophage haben u. oben mit einem Deckel verschlossen sind. Auf der Vorderseite tragen sie Inschriften in der Schrift des 5.—6. Jh. Die Inschrift des einen Reliquiars lautet: † Ἀθῡνα τῶν ἁγίων Κοσμά καὶ Δαμιανοῦ καὶ διαφόρων ἁγίων †. Das 2. trägt die Aufschrift: † Ἀθῡνα τοῦ ἁγίου Θεοδώρου καὶ διαφόρων ἁγίων †. Die Reliquiare sind von außerordentl. Bedeutung für die Geschichte des Martyrerkultes. Der Deckel hat nämlich eine schalenförmige Vertiefung mit einem Loch in der Mitte, das durch einen kleinen Kanal mit der Höhlung in Verbindung steht, in der die Reliquien aufbewahrt wurden. Noch interessanter ist, daß von dieser Höhlung ein 2. Kanal auf eine der Schmalseiten führt, wo er in einer schnutenförmigen Mündung seinen Abschluß

findet. Die ganze Einrichtung hat den Zweck, Flüssigkeiten, etwa wohlriechende Essenzen, auf die Reliquien zu leiten, die durch den Seitenkanal abfließen u. wieder aufgefangen werden konnten. Vgl. für diese Sitte Prudentius, *Cathemerinon* X 169—72, *Peristephanon* XI 193 f. Die aufgefangenen, mit den Reliquien unmittelbar in Berührung gekommenen Flüssigkeiten wurden zu Heilzwecken benutzt. Vgl. Paulinus von Nola, *Carmen* XXI 586—95 (177 Hartel), *Carmen* XVII 38 f. (98 Hartel). Im O der Stadt wurde eine 2. christl. Basilika aufgefunden, in der die Stelle der bischöfl. Kathedra u. der Priesterbank sowie die Basis des Altars freigelegt wurden. In der Nähe eines Einganges fand sich ein gut erhaltenes Bodenmosaik, das einen Tiger darstellt, der eine Gazelle erbeutet hat, sowie einen Henkelkelch mit Kreuz, der von zwei Tauben flankiert wird. Eines der Kapitelle ist mit einem Kreuz und Akanthusblättern geziert. In dieser Basilika fand sich ein 3. Reliquiar von rosafarbenem Marmor mit der Inschrift: † Λίψ(αρα) τῶν ἁγίων Ἰούδα καὶ Δ. . . καὶ τοῦ ἁγίου Καλλινίκου καὶ τοῦ ἁγίου Ἰω(άννου) καὶ τοῦ στρατιώτου καὶ τῶν ἁγίων μ' μαρτύρων †. Vgl. dazu H. Delehay, *Saints et reliquaires d'Apamée* (Analecta Boll. 53 [1935] 225—44). [343/4

F. W. Deichmann, *Die Ausgrabungsfunde der Kathedrale von Tyrus (Sur)* (Berliner Museen 56 [1935] 48—55). Unter den Fundstücken der Ausgrabungen vom J. 1874 befinden sich auch einige frühchristl. Fragmente, z. B. ein Pilasterkapitell des 4. Jh., das dem Kapitell der Brotvermehrungsbasilika in et-tabga ähnelt, Torso einer Gewandstatuette aus dem 4. Jh., die vielleicht als Christusfigur zu deuten ist. [345

J. Lassus, *Inventaire archéologique de la région au nord-est de Hama*. Tome I. *Texte* (Documents d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas. Tome IV [Paris 1935]) ist sowohl für die Liturgiegesch. wie für die christl. Archäologie wertvoll. Er gibt 134 Inschriften aus Kirchen, Häusern, Friedhöfen usw. wieder, die sehr oft liturg. Gebetsformeln enthalten. So begegnen Akklamationen u. Gebete wie Ἅγιος ὁ Θεός (Nr. 12 u. 59), Ἐμμανουὴλ ὁ Θεός μεθ' ἡμῶν (Nr. 71 u. 84), Ἦν διόματι τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος (Nr. 8, 26, 56, 57, 84, 5), Ἐν δνόματι Κυρίου (Nr. 90), Εἰς Θεός (Nr. 16 u. 102), Εἰς Θεός βοήθῃ (Nr. 2, 49 u. 102), Εἰς Θεός μόνος Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ (Nr. 39), Εἰς Θεός μόνος ὁ βοηθῶν (Nr. 49), Εἰς Θεός καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ (Nr. 54), Χριστὸς ἐκ Μαρίας Γεννηθεὶς (Nr. 81 u. 83), Θεός ἐλπίς μου (Nr. 113), Θεός ἐκ Παρθένου Γεννηθεὶς Μαρίας (Nr. 70), Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ὁ ὢν ὁ ἦν ὁ ἐρχόμενος (Nr. 3), Κύριε βοήθῃ (Nr. 5, 8, 18, 50, 65, 100, 120, 126), Κύριε βοήθῃ oder φυλάξῃ τὴν εἰσόδον (Nr. 10, 11, 31, 32, 36, 38, 82, 83, 84, 85), Κύριε ἐλέησον (Nr. 115), Κύριος τῶν δυνάμεων μεθ' ἡμῶν (Nr. 9, 12, 40), Λόγος Θεός (Nr. 84, 125) Πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη (Nr. 18), Πολλὰ τὰ ἔτη (Nr. 33), Σὺν Θεῷ (Nr. 51, 72), Φῶς Ζωή (Nr. 32), Χριστὲ βοήθῃ (Nr. 24, 78, 80, 122), Χριστὲ γένου ἡμῶν Θεὸν ὑπερασπιστὴν καὶ οἶκον καταφυγὴν καὶ πύργον ἰσχυρὸν ἀπὸ προσώπου ἐχθροῦ (Nr. 81 u. 82), Χριστὸς ὁ βοηθός (Nr. 35) Χριστὸς νικᾷ (Nr. 33); die 3 Erzengel kommen in dem Monogramm ΧΜΓ in Nr. 65, 81, 82, 84, 90 vor. Vgl. auch das Gebet in der Dedikationsinschrift des Periodenten Thomas (S. 30) † Κύριος τῶν δυνάμεων μεθ' ἡμῶν ἀντιλήμπτωρ ἡμῶν ὁ Θεός Ἰακώβ. Ἰγίος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. ἐλέησον ἡμᾶς. Die Inschriften zeigen die geläufigen Symbole, Lamm, Taube, Vögel, Pfauen, Christusmonogramm usw. Auch für die Geschichte des syr. Kirchenbaues bringt diese Publikation mit ihren zahlreichen Grundrissen kirchl. Gebäude viel. Ich verweise auf die kreuzförmigen Piszinen S. 9, 51 u. 137 u. auf die S. 56, 130 u. 137 beschriebenen Taufbecken zylindr. Form. [346

D. Schlumberger, *Études sur Palmyre. Berytus* (Studies publ. by the Museum of Arch. of the Amer. Univ. of Beirut 2 [1935] 149—67). Kp. 3 behandelt Palmyra in der Spätantike u. in der byz. Epoche. Die Umwandlung der Tempel des Baalshamin u. des Bel in christl. Kirchen. 2 neue christl. Kirchen wurden aus antikem Material erbaut. [347

C. Watzinger, *Denkmäler Palästinas. Eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes*. 2 Bde (Leipzig 1933—5). Der 2. Band dieses Werkes, das für die Archäologie Palästinas unentbehrlich geworden ist, erfaßt auch die altchristl. Denkmälerwelt des hl. Landes. Kp. VIII Die byz. Epoche behandelt zunächst die Basiliken des 4. Jh., darunter an erster Stelle die Grabeskirche u. Geburtskirche. Leider konnten hier die neuesten Ausgrabungsergebnisse nicht mehr verwertet werden. Dagegen werden die neuen Ausgrabungen in eṭ-ṭābhā mit ihren wertvollen Ergebnissen schon erfaßt. Es folgt eine Darstellung der Kirchenbauten der Eudokia, der die Beispiele der zweiten antiken Bauform, die von Konstantin in den Dienst des christl. Kultus gestellt wurde, die Zentralbauten, angeschlossen sind. S. 149—56 kommen die altchristl. Mosaiken Palästinas zur Sprache. Den Schluß des Kp. bilden die Klosteranlagen u. Gräber. [348]

M. Avi-Yonah, *Mosaic pavements at El-Hamman, Beisān* (The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine 5 [1935] 11—30). Berichtet über 2 übereinander liegende Fußbodenmosaiken, die sich in einem Grabbau auf dem großen antiken Friedhof von Beisān fanden. Das obere, das dem 6. Jh. angehört, zeigt Körbe mit Früchten, Tiere, Szenen aus der Weinernte u. der Jagd, im Vorraum Personifikationen der Monate mit beigeschriebenem Monatsnamen. Das untere, das ebenfalls der christl. Zeit angehört, ist mit geometrischen Motiven geschmückt. [349]

M. Avi-Yonah, *Mosaic pavements in Palestine* (ebd. 4 [1935] 187—93). Fortsetzung der Liste der in Palästina gefundenen Mosaiken, die Vf. ebd. 3 [1934] 49—57 angefangen hat. [350]

H. Vincent, *La basilique de la Nativité a Bethléem d'après les fouilles récentes* (Comptes-rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-lettres [1935] 350—61). Die Forts. der Ausgrabungen in der Geburtskirche zu Bethlehem (vgl. Jb. 14 Nr. 255) brachte überraschende Aufschlüsse über die konstantin. Anlage, über die V. hier berichtet. Das Atrium der von Konstantin erbauten Geburtskirche konnte in seinen Außenmauern festgestellt werden. Die Untersuchung ergab, daß die konstantin. Basilika keinen inneren Narthex kannte. Der heute vorhandene stammt aus justinian. Zeit. Rechts u. links liegen die Außenmauern des konstantin. Atriums in der Verlängerung der Außenmauern der Seitenschiffe in derselben Art, wie sie uns von der konstantin. Peters- u. Laterankirche bekannt ist. Dagegen steht der Befund am Ostende der Basilika bisher ohne jede Parallele da. Die konstantin. Anlage hatte keine Apsis. Den Abschluß bildete vielmehr ein oktagonaler Bau von 18 m Durchmesser, der sich unmittelbar über der Geburtsgrotte erhob, durch eine Treppe unter dem Bogen des Mittelschiffes von der Basilika aus zugänglich war u. die Breite der 3 mittleren Schiffe hatte. Die beiden äußeren Seitenschiffe waren durch 2 im Grundriß unregelmäßige Räume, die sowohl zum Seitenschiff wie zum Oktogon eine Tür hatten u. deren Außenmauern die Linie der Außenmauern der Seitenschiffe fortsetzten, bis sie in die Außenmauer des Achteckes im rechten Winkel einmündeten, mit der oktagonalen Memoria sowohl innen wie außen verbunden. Bei den Erneuerungsarbeiten, die Justinian nach dem Brande an der Basilika vornehmen ließ, trat an die Stelle des 8ecks das Querschiff und die große 3apsidale Choranlage. [351]

H. Leclercq, *Nativité de Jésus* (Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie XII 1 [1935] 905—58). Für die christl. Archäologie sei auf diesen Artikel für die Geburtsgrotte u. die Geschichte der Geburtskirche von Bethlehem verwiesen. [352]

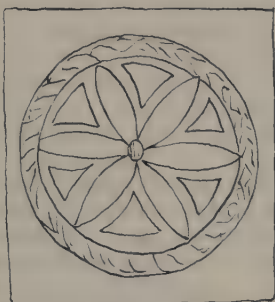
J. Levie, *Les fouilles de 1932 aux bords du lac de Génésareth* (Nouv. Rev. théol. 62 [1935] 626—34). Kurzer Bericht über die Ausgrabungen der Görresges. in Khirbet-Minie, Tel-ell-'Orême und Et-Tabga (vgl. Jb. 14 Nr. 256—8). [353]

H. Leclercq, *Nazareth* (Dict. d'arch. chrét. et de liturgie XII 1 [1935] 1021—54). Geschichte der Kirchen Nazareths. [354]

J. W. Crowfoot, *The Propylaea church at Jerash* (Bull. of the Amer. Schools of Oriental Research No. 57 [1935] 9—12). Kunstgeschichtliches Vergleichsmaterial für die altchristl. Kirche von Jerash aus Griechenland u. Makedonien. [355]

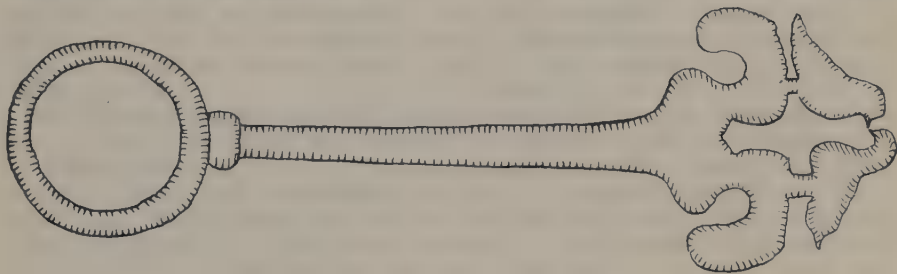
H. Leclercq, *Nicopolis (Emmaus)* (Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie XII 1 [1935] 1245—65) bespricht auch die christl. Basilika u. das Baptisterium von Nicopolis. [356]

M. Pano, *Il mosaico de Estada* (Boletín Acad. aragoneza 1 [1934] 3—11). Ein seltsames Mosaik, in der Provinz von Huesca entdeckt u. heute im Museum von Saragossa, mit der Inschrift: *Dividimus muros et menia pandimus urbis* (Aeneis II 235). Danach sollte man glauben, daß es ein heidn. Mosaik ist. Vf. glaubt aber, daß es christl. ist u. den Triumph der Kirche darstellt, was nicht ganz unwahrscheinlich ist, da man in den letzten Jahren in der Gegend von Huesca einige christl. Mosaiken in Gräbern des 4.—5. Jh. gefunden hat. J. V. [357]



J. Lafuente Vidal, *Excavaciones en la Albu-pareta de Alicante* (Memorias de la Junta Superior del Tesoro artistico n. 126. Madrid 1934). Eine pun. Nekropole; die reicheren Gräber zeigen 3 Verbrennungsplätze: 1. für die Leiche, 2. für die Opfergaben, 3. für Gegenstände, die dem Toten gehörten. Nebenher gibt Vf. uns eine sehr wichtige Nachricht über eine christl. Stele, die nicht in der Nekropole selbst, aber in ihrer Nähe gefunden wurde (Tafel XVI). Auf dem einen Teil sieht man den iber. Stern mit 6 Strahlen, der sich so häufig in Spanien findet u. ohne Zweifel die Sonne symbolisiert; auf der anderen Seite ein Kreuz, das man auch für ein iber. Schmuckzeichen nehmen könnte, wenn es nicht die Buchstaben A u. O neben sich hätte, u. zw. außerhalb des Kranzes, der das Kreuz umgibt. Zwischen den Kreuzarmen einige rätselhafte Buchstaben. Vf. bezeichnet sie als ein S, ein C u. ein I, wovon aber nur S sicher ist, u. deutet sie *S(pes) C(hristi) I(esu)*, was aber nicht richtig sein kann. Ist es vielleicht ein gnost. Monument? Ich würde eher annehmen, daß es eine christl. Stele des 4. oder 5. Jh. ist. Vergleichen muß man m. E. den iber. Stern zu beiden Seiten des ☩ auf dem Grabmosaik des Rufus aus dem 4.—5. Jh. in Monte Cillas (Huesca) (vgl. DACL unter *Mosaïque*, Col. 154). J. V. [358]

H. Alcalde del Río, *Varios objetos de los primeros tiempos del Cristianismo en la Peninsula* (Anuario Arch. Bibl. Arqueólogos 1 [1934] 149—60). In einer Grotte von Cudón (Santander) fand man einige Gegenstände der westgot. Zeit, darunter ein merkwürdiges Stück in Bronze, gemäß Vf. ein *osculatorium* oder Amulett für die



Neuvermählten. Es ist das besterhaltene Stück einer Reihe, die man in Spanien gefunden hat u. worüber schrieb Alvarez Osorio, *Amuletos? conocidos como osculatorios romano cristianos de bronce hallados en España* (Madrid 1929). Vgl. die Abb. auf S. 439. Länge 10 cm. An dem einen Ende ein Ring von der gewöhnl. Größe der Eheringe. Am anderen Ende 2 sich gegenüberstehende Tauben. Der Raum zwischen diesen bildet ein Kreuz. Vielleicht eine Paxtafel wie diejenigen, die bei den Armeniern gebraucht werden? J. V. [359]

Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert

Von Odilo Heiming OSB.

I. Hss. - Kunde; Allgemeines.

E. G. Pantelakis, *TA SINAITIKA XEIPOΓΡΑΦΑ ΤΩΝ ΔΕΙΤΟΥΡΓΙΚΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ* (Byz.-Ngr. Jahrb. 11 [1935] 305—33). Die Einleitung informiert kurz über die Bibliothek des Katharinenklosters, deren Inhalt, Katalogisierung u. Geschicke. K. v. Tischendorf unter die Diebe zu rechnen, scheint mir nach C. R. Gregory, *Textkritik* I 23—8 nicht berechtigt. Erfreulich ist der Hauptteil der Arbeit, die zunächst eine Reihe von Beispielen bringt, in denen die Sinaihss. zur Verbesserung der griech. liturg. Bücher beizutragen vermögen (die Akrostichis spielt auch dabei ihre Rolle), dann eine andere Reihe von Gesängen, die bisher in den Drucken fehlten. Die Arbeit zeigt, wie dringend notwendig die offenbar in Gang befindliche Revision der gedruckten liturg. Bücher ist mit Einschluß der relativ besten röm. Ausgaben. 2 der Druckfehler stören: S. 311: Das Tropicarion *Ἰακὼβ προποτόνια* steht schon am Montag des 3. Tones; 312: Das Martyrikon unten auf der Seite steht im 4. Plagalton, nicht im Barys. (Als Bildhintergrund zu dieser Arbeit mag der Aufsatz des gleichen Vf. dienen: *Le monastère du Mont-Sinaï*, Irénikon 2 [1935] 3—33, der auch Einzelheiten über den liturg. Tag der Mönche des Katharinenklosters bringt.) [360]

D. I. Pallas, *ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΤΩΝ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΩΝ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥ ΜΟΥΣΕΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ* (ebd. α'—Οα'). Eine Reihe der Hss. ist auch liturg. Charakters. Freilich ist das Meiste jüngerem Datums. Von den älteren sind 3 des 12. und 13. Jh. von Treppeles in seiner Ausgabe der 3 byz. Liturgien verwandt. Aus dem 15.—18. Jh. benutzt er weitere 14 Hss. (s. Nr. 373). [361]

S. Grébaut, *Inventaire sommaire des mss éthiopiens (ge'ez) de la mission Griaule* (Aethiopica 3 [1935] 27—32) mit den Nr. 65—70 bzw. *Catalogue des mss.* usw. (ebd. 82—4) mit den Nr. 71—3 u. (ebd. 154—61) mit den Nr. 74—82 setzen die, Jb. 13 Nr. 211 u. 14 Nr. 268 genannte Katalogisierung von 349, durch die im Titel genannte Expedition erworbenen Hss. fort u. beschließen sie leider mit Nr. 82. Vf. kündigt aber einen selbständigen Katalog der Hss. an. Diese letzten gebotenen Nr. enthalten nur wenig direkt Hierhergehörige, so etwa die Salámsammlung in Nr. 68, den Tischsegen 69, die Zemmârê 70. [362]

S. Euringer, *Verzeichnis der abessinischen Hss. des Völkermuseums in Stuttgart* (Orientalia 4 [1935] 465—83) enthält auch eine Reihe liturg. Bücher. Der Dawit, der erweiterte Psalter, ist mit Nr. 2—6 vertreten. Ein vollständiger 10. enthält ein Einleitungsgebet, die 150 Psalmen, den 151. apokryphen, die 15 Cantica (die 3 Lieder Mosis, das Annalied, Ezechias, Manasse, Jonas, Azarias, die 3 Jünglinge [Dan. 3, 52—6], des Ananias, Azarias u. Misael [Dan. 3, 57—90], des Habakuk, des Isaias, Magnificat, Benedictus. Nunc dimittis), weiter das Hohe Lied in

5 Abschnitten, die Wëddāsē Māryām auf die 7 Tage der Woche verteilt, das „Tor des Lichtes“ für den Sonntag. Nr. 7 ist ein noch zu identifizierendes Marienoffizium, Nr. 8 enthält das Organon Mariae, das große Marienoffizium u. die Wëddāsē 'Amlāk. Nr. 9—11 u. a. die Wëddāsē 'Amlāk. Nr. 12 ein Dreifaltigkeitsoffizium, verteilt auf die Wochentage. Nr. 13 ist ein Offizium auf Simeon Stylites, ebenfalls auf die Wochentage verteilt. Nr. 14—7 beherbergen Salāms. Nr. 18—20 enthalten die Marienanaphora. [363]

G. Graf, *Catalogue de mss. arabes chrétiens conservés au Caire* (Studi e testi 63; Città del Vaticano 1934). Der von Graf angelegte Katalog enthält 3 Gruppen: Eine ausführlichere erste über die Hss. des kopt. Museums in Altkairo, dann, leider mit Ausschluß der gerade uns interessierenden liturg. Hss., eine knappere Beschreibung der Hss.-bestände des kopt. Patriarchates in Kairo u. einen Nachtrag über Hss. des Museums. Unter dessen Beständen finden wir eine lange Reihe liturg. Hss., die bei G. unter Nr. 18—106 und 682—700 erscheinen. Die kopt. bzw. kopt.-arab. Hss. sind glücklicherweise mitregistriert. Auch unter den Biblica gibt es einige hierher gehörige Sachen, etwa Nr. 6, ein Psalter + Cantica, 9, Psalter, Cantica, Kalender, 13, Psalter + Wëddāsē Māryām (aeth.), 15, ein melchit. Psalter. Den Reichtum der speziell im kopt. Museum sich findenden Schätze mag eine kleine Übersicht illustrieren, die aber nicht vollständig sein will: Ein melchit. Euchologium 26 (die Zahlen bezeichnen die Nr. bei Graf), Anaphoren 33 (Basilus und 2mal eine jakob. Petruslit. in Übersetzung — oder handelt es sich etwa um beide jakobit. Liturgien dieses Namens?), 86 (Basilus samt Kelchsegnungsformularien), 683 (Gregor), 685 (Basilus). Die Sakramente u. Sakramentalien sind gleichfalls in einer Reihe von Hss. vertreten, so die Taufe in 38 (Euchologiumsfragm.), 60 u. 84. 695 enthält die Riten für die Wöchnerin, das Ablegen der Brautkrone usw., 105 Eheschließung u. Sakrament der Lampe (hl. Ölung), 684 Weihen und Segnungen, vor allem auch des hl. Chrisma, 99 das hl. Chrisma, 67 die Wasserweihe an Epiphanie, Peter u. Paul u. Gründonnerstag, 94 den Ritus der Kirchweihe, 21 die Mönchseinkleidung. Der Psalter findet sich (s. o.) auch in 31 (melchit.) u. 103, das Horologium 47, 54 (dieses melchit.), 108, 682. Katameros-Lektionare, die naturgemäß bei der Länge der Lesungen u. der Größe der Schrift in diesen Hss. jeweils nur kleineren Teilen des Kirchenjahres dienen, sind etwa 18, 20, 36 f., 39 f., 42—45, 51 f., 56, 70—72, 74, 76, 78—81, 83, 85, 91, 687, 689—91, 693 f., 698. Homiliare u. Ähnliches bergen sich in 22 f., 29, 34, 46, 48, 65 f., 75, 77, 87—89, 95, 99. An liturg. Gesangbüchern bemerken wir: Die Psalmodie (Psali, Theotokien, Psalmen u. Cantica) in 24, 64, 73, 90, 92, 96, 100, 686, 692. Theotokien u. Hösāt in 30, Psali in 50 u. 101, Turūhāt in 82, 688, 697, eine Oktoechos in 97 (melchit.). Die Liturgie der Passionswoche betreffen: 41, 47, 69, 104, 699, endlich das Synaxar 35, 55, 57 f., 62 f., 68, 102. [364]

M. Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 7—10 (Mauretanien—Zytomierz; Freiburg i. Br. 1935—8). Die letzten Bände des bereits im Jb. 14 (Nr. 272) besprochenen Lex. enthalten wiederum eine Reihe von meist knappen, aber sachdienl. Beiträgen über Östlich-Liturgisches. Neben einer Anzahl von Eigennamen u. einigen Artikeln, die Ost u. West in gleicher Weise berühren, sind vor allem zu nennen die Stichwörter: Menäon, Menologion, Μηνολογίς, Ode, Oktoechos, Omophorion, Parakletike, Pentekostarion, Synaxarion, Synaxis, Triodion, Trishagion, Tropar(ium), Typikon, Zeon. [365]

Constantin Porphyrogénète, *Le livre des Cérémonies* I ed. **A. Vogt** (Paris 1935). Neuausgabe des auch für die Liturgiegesch. aufschlußreichen Zeremonienbuches. [366]

D. Attwater, *The catholic eastern churches* (Milwaukee 1935). Was in den kleinen Bändchen der Bibliothèque des sciences religieuses 2 Bücher umfaßt — de Clercq, *Les églises unies d'orient* (1934), der, abgesehen von der Einleitung, mehr den äußeren Aspekt der einzelnen Kirchen nach Geschichte u. heutiger Lage behandelt; Salaville, *Liturgies orientales*, über den wir Jb. 12 Nr. 323 berich-

teten —, finden wir hier in einem stattl. Bande von 308 Seiten vereint. Einige einleitende Kp., die volles Verständnis für die Eigenheit der Ostkirchen verraten u. sich mit den Fragekomplexen Ost u. West vor dem Schisma, Ost u. West nach dem Schisma, u. Östl. Katholiken befassen, behandelt Vf. die einzelnen Typen östl. Christentums. Er beginnt mit dem byzant. Ritus, seiner Liturgie u. seinen Bräuchen u. beschreibt dann Geschehnisse u. Zustand der einzelnen Gruppen, in denen der byz. Typ sich uns darbietet, geht ihren Besonderheiten nach u. gibt jeweils am Schlusse eine kleine Bibliographie. Vf. geht dann über zu der alexandrin. Gruppe u. behandelt nacheinander die antiochen., armen. u. chaldäische Gruppe. Ein Blick auf das östl. Mönchtum u. auf die Union von Ost u. West, Statistiken u. Indices beschließen das lehrreiche Buch. Da die liturg. Eigenheiten geradezu das konstitutive Element der einzelnen Ostkirchen darstellen, ist der Liturgie mit Recht ein breiter Raum in der Darstellung zugebilligt. Vf. will nur eine populäre Darstellung dessen geben, was die Wissenschaft erarbeitet hat. Leider ist die Darstellung nicht auf die Höhe der Erkenntnisse von 1935 gebracht. Das macht sich bes. in dem Kp. über die Liturgien von Byzanz bemerkbar, in dem die Ursprünge der Basilius- u. Chrysostomuslit. nach veralteter Auffassung dargestellt sind. Oder bei der nestorianisch-chaldäischen Nestoriuslit. Ihre Zusammenhänge mit der Chrysostomuslit. sind längst erkannt. In moderner Sicht gesehen, hätten sie die Geschichte der byz. Lit. vorteilhaft beleuchten können u. auf Verbindungslinien zwischen Byzanz u. dem ehemals pers. Osten hingedeutet. Überhaupt scheinen uns gerade diese verbindenden Linien in der geschichtl. Entwicklung des Ostens zu wenig erkannt oder doch herausgestellt zu sein. Auch über die Apostelliturgie der Chaldäer wußte man 1935 schon einiges mehr, als die Darstellung verrät (Jb. 12 Nr. 335). So geht dem Buch gewiß einiges ab. Aber was bleibt, ist genug. Wir erhalten einen befriedigenden Einblick in das Milieu, in dem die östl. Liturgien sich entfalten, u. in die liturg. Formenwelt selbst. [367]

A. Baumstark, *Orientalisches in altspanischer Liturgie* (Or. Christ. 3. S. 10 [1935] 3—37). Tagzeiten, Messe u. Kalender werden durchsucht auf Bestandteile hin, die dem Orient entstammen, u. es werden auch Wege u. Zeiten erwogen, auf u. in denen diese in Spanien eingedrungen sein könnten. Nicht beabsichtigt war die Erfassung der textl. Parallelen, obschon auch deren einige geboten werden. Das monast. Offizium erinnert mit der 12zahl der Psalmen u. seinen Lesungen aus A u. NT an ägypt. Art, während das Kathedraloffizium altbyzant. Linien aufweist: Die psalmod. Dreiergruppe der byz. Antiphon, der Psalm 3 als Grundstock des Hexapsalmos, das Zweiendensystem, die Psalmen 148—50 u. 50 im Nachtoffizium u. ein wörtl. Anklang in der Vesper (*vespere mane et meridie te laudamus Domine* mit dem Initium der folgenden Oration) werden aufgeführt. In der Meßliturgie finden sich in Spanien Rudimente des liturg. Trishagion u. zwar an „liturgisch hochwertigen“ Tagen, die wiederum z. T. ägypt. (tropenartige Farcierung einzelner Stücke), vor allem aber byz. Gepräge zeigen (durch die Doxologie u. gelegentlich sogar die Wiederholung des 3. Gliedes). Auch die Ersetzung des Trishagion durch das *Vos qui in Christo baptizati estis eqs.* an den byz. Taufftagen hat sich im „Offizium“ (= Introitus), womit sonst das Trishagion verbunden ist, am Pfingstfest erhalten (Missale Mixtum). Diese Ergebnisse werden bestätigt durch zahlreiche Namen des span. Kalenders, in einem Kalender sogar durch die Angabe der Monatsanfänge, wie sie *apud Aegyptios* sich finden. Auch hier schält B. eine alte, vom Mönchtum getragene ägypt. Schicht u. eine andere byz. heraus. Diese 2. Schicht — u. das legt ganz bes. der von ihr noch ganz unberührte Kalender von Carmona (5./6. Jh.) nahe — wird von dem seit 554 wieder byz. Nordafrika seinen Weg auf die Pyrenäenhalbinsel gefunden haben. Außerdem zeigen sich vorbyz.-hieros. Elemente, die wohl auch irgendwelche monast. Wanderwege gegangen sein werden. — Die meisterhaft gezogenen Striche dieser kleinen Skizze haben uns dem Verständnis der mozarab. Liturgie u. bes. ihrer oriental. Ingredienzien, die uns an dieser Stelle allein interessieren, zweifellos wesentlich

näher gebracht. Vielleicht kommt einmal auch der Augenblick, da man klarer sehen wird, wie die gemeinsamen oriental. Bestandteile etwa von Spanien u. Mailand zu werten sind. Ich denke da vor allem an einige Kalenderansätze, etwa Georg am 24., statt am 23. IV., oder vor allem die doch nicht „etwas so völlig Isoliertes“ darstellende Feier der Anargyroi am 22. X., die eben auch Mailand kennt. Die schon von B. Capelle OSB, *La procession du Lumen Christi au Samedi-saint* (s. Jb. 12 Nr. 378 und F. J. Dölger, *Antike u. Christentum* 5 [1936] 38ff.) erkannten Zusammenhänge zwischen Spanien u. Jerusalem hat B. nicht in den Kreis seiner Untersuchung miteinbezogen. [368]

O. H. E. Burmester, *The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria. First series* (Orientalia Christ. Periodica 1 [1935] 5—45). Die Einleitung zu dieser Edition der größeren, 32 Nummern zählenden Kanonessammlung des Patr. Gabriel behandelt zunächst ihre bisherige gelehrte Benutzung, dann die Hss. — als Grundlage Bibl. Nat. arab. 251 u. einkollationiert Vat. arab. 150 u. Canon. Nr. 5 u. 6 des kopt. Patr. zu Kairo — u. endlich Bemerkungen zur Ordination Gabriels. Diese erste Sammlung gabriel. Kanones berührt weniger als die kleinere (Jb. 13 Nr. 219) unmittelbar die liturg. Praxis. Aber einige Kanones sind doch außerordentlich wichtig. Kan. 6 wirft die obligator. Taxe für Almosen anlässlich geistlicher Funktionen. Kan. 11 verbietet die Trauung in der Quadregesima u. an Ostern sowie an der Pfingstvigil. Kan. 19 untersagt das Begräbnis innerhalb der Kirchen. Interessant ist Kan. 20, der die Beschneidung vor der Taufe gestattet, aber nach der Taufe streng verbietet. Kan. 24 läßt ersehen, daß man stellenweise ohne liturg. Kleidung das hl. Opfer feierte. Sehr wichtig u. höchst interessant ist Kan. 26, aus dem hervorgeht, daß es damals im Süden noch Liturgien gab, die nicht mit den drei kanon. der Kopten übereinstimmen, u. diese werden nicht einmal absolut verboten. Hier ist denn wohl der Platz für jene kopt. Liturgien, die mit den äthiop. so große Ähnlichkeit haben und ihnen vielleicht Vorbild u. Urbild waren (s. etwa Jb. 12 Nr. 332). Sprachlich hochinteressant ist die Übers. von Cheirotonia mit „simony“ auf S. 17. Wie mir B. schriftlich mitteilt, läßt sie sich durch verschiedene Beispiele rechtfertigen. Auch Graf (s. Jb. 13 Nr. 212) kennt diese Bedeutung. Wir stehen also vor dem eigenartigen Bedeutungswandel von Cheirotonia, Handausstreckung = sakram. Handauflegung zu Cheirotonia = Handausstrecken zu simonist. Almosenempfang. Wie B. glaubt, setzt der Bedeutungswandel ungefähr zur Zeit des Gabriel ein. [369]

S. Euringer, *Die Geschichte von Nārgā. Ein Kapitel aus der abessinischen Kulturgeschichte des 18. Jh.* (Zschr. f. Sem. 9 [1933/4] 281—311; 10 [1935] 105—62). I. Guidi hat die Geschichte von Nārgā 1905 in den Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Ser. V, Vol. XIV ediert, nachdem schon Bachmann Teile davon in seine *Äthiop. Levestücke* (1893) aufgenommen hatte. E. bietet uns hier eine Übers. u. Erläuterung der G.schen Arbeit. Es handelt sich um einen Bericht über die Gründung des Klosters Nārgā im 18. Jh., der aller Beachtung wert ist ob seiner bis ins einzelne gehenden Beschreibung der ersten Ausstattung, bes. mit liturg. Gewändern, Büchern u. anderen Gegenständen. 54 Bücher in 43 Bdn begegnen uns, darunter 2 Meßbücher, ein Rituale, ein Synaxar, Hymnensammlungen, Psalter, das Offizium, gesondert das der Leidens- u. Karwoche, eine fast vollständige Bibel, Bücher für geistl. Lesung u. mehr. Erstaunlicherweise ist das vielgelesene *Organon Mariae* nicht vorhanden. Von Paramenten sind ein Dutzend etwa unserem Pluviale u. 2 Dutzend unseren Alben der Form nach entsprechende Gewänder, 8 Priesterkronen, 3 Tragkreuze, 3 Handkreuze, 9 Rauchfässer, 2 Kelchgarnituren u. a. genannt. Leider mußten die eingehenden u. doch zu knappen Angaben über den Klosterklerus u. seine Tages-, Wochen- u. Monatsdienste in vielem unverständlich bleiben. Im großen u. ganzen entsteht aber vor uns ein brauchbares Bild aus dem Äthiopien des 18. Jh., das heute wohl noch nicht viel anders gestaltet sein wird. Aus den für die vergleichende Forschung interessanten Dingen möchte ich herausheben die Rezitation des vollen

Psalters bei Totenfeiern u. auf die liturg. Zelte, die ein vollgültiges Äquivalent in den röm. Basilikalzelten besitzen. [370]

O. Huf SJ, *Jets over de Syro-Malabaarsche Liturgie* (Studiedagen vor het Jaar 1934 van het Apostolaat der Hereeniging; den Bosch [1935] 18—83). Die Malabarchristen waren von Haus aus Nestorianer u. benutzten infolgedessen auch die nestorian. Bücher. In dieses überlieferte gottesdienstl. Leben der unierten Syromalabaren hat nun die Synode von Diamper vom J. 1599 einschneidend eingegriffen u. zw. im Sinne einer weitgehenden Romanisierung. Die liturg. Prinzipien dieser Synode, die uns Heutigen schier unverständlich sind, und ihre Arbeiten legt Vf. ausgiebig dar. S. 35—83 bietet er den lat. Text der *Missa Meneziana* mit holländ. Rubriken. [371]

Editionen praktischer Art. *La Messa Caldea, detta degli Apostoli und Modo facile di seguire la Messa Siro-Maronitica* (beide Rom 1935), die 1. von R. Rabbán, die 2. von G. M. Cachon besorgt, beides kleine kommentarlose Ausgaben, die zweifellos ihre prakt. Dienste tun werden u. mit ihren Überschriften u. Unterabteilungen auch beim Studium rasch zu orientieren vermögen. — *Die hl. Messe nach dem armenisch-katholischen Ritus* (Wien 1935) stammt von V. Inglisian u. will dem besseren Verständnis der Privatmesse der Unierten dienen. — Der maronit. Diaspora in Amerika soll nützen *The Syrian Maronite Mass in English* von P. F. Feir (Detroit 1935). [372]

II. Eucharistische Liturgie; Sakramente.

P. N. Trempeles, *ΑΙ ΤΡΕΙΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΙ, ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ ΚΩΔΙΚΑΣ* (Texte u. Unters. zur byz.-ngr. Philol., Beihefte zu den byz.-ngr. Jahrb., Heft 15. Athen 1935). In Griechenland u. im griech. Sprachgebrauch regt sich seit Jahren starkes wissenschaftl. Interesse. Auch die liturgiegeschichtl. Belange finden wachsende Beachtung. Eine Reihe von Katalogisierungsarbeiten trugen bei zur Fundierung. Heute ist man dabei, sich mit Erfolg der liturgievergleichenden Methode zu bedienen. Gewiß fehlt — und das ist natürlich — hie u. da der letzte wissenschaftl. Schliff, fehlen auch in den Bibliotheken offensichtlich noch manche unentbehrlichen Hilfsmittel, aber der Weg ist beschritten u. man schreitet rüstig voran. Die vorlieg. Arbeit hat sogar neuere u. neueste abendländ. Erscheinungen mit herangezogen. Wir finden reichlich zitiert von A. Baumstark *Die Messe im Morgenland* u. seine Amayer Konferenzen (s. Jb. 13 Nr. 217), die *Origines* von Duchesne, C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western* u. a. Auch H. Lietzmann, *Messe u. Herrenmahl* taucht an einer Stelle auf. — Wie der Untertitel der Arbeit bekennt, ist diese nur auf athen. Hss. aufgebaut. Das hat seine Mängel, ist aber auch in dem einen oder anderen westl. Lande noch herrschende Mode. Es kann jedoch auch seine Vorzüge haben, wenn diese athen. Hss. — über 80 sind es — Zeugen lokaler Tradition sind, die in liturgicis ein nie gering zu wertender Faktor ist. Leider ist die, vielleicht oft auch schwer festzustellende, Herkunft nicht angegeben. Die 3 Liturgien, die der Haupttitel ankündigt, sind die heutigen byz.: Chrysostomus-, Basilius- u. Präsanctifikatenlit. Der Text u. die Rubriken dieser Liturgien bilden den Hauptbestandteil des Buches. Ganz besonderer Wert ist auf die Rubriken gelegt. Ihnen gelten die meisten Anm. Auf die Entwicklung der Prothesis wird 2mal eingegangen: zu Beginn durch Gegenüberstellung 2er Hss. des 12./13. bzw. 14. Jh., die eine willkommene Erläuterung zu Mandalà darstellen (s. Nr. 378), dann am Schluß der Arbeit. Die Schriftzitate sind neben den zitierten Stellen am Rande aufgewiesen. Zu einer Reihe von Riten — gelegentlich auch von Formeln — finden sich Exkurse, die die histor. Entwicklung der wichtigsten Etappen der Meßliturgie aufhellen wollen. In diesen Exkursen begegnen wir der obenerwähnten abendländ. Literatur. Sie haben zweifellos ihre Berechtigung für das Milieu, dem sie zugedacht sind. Für alle

Liturgiewissenschaftler aber hat die Arbeit hervorragenden Wert als Materialsammlung, bes. für die Entwicklung der Meßrubriken. [373]

O. Löfgren, Varianten und Bemerkungen zur äth. Anaphora der 318 Orthodoxen (Monde Oriental 26/7 [1932/3, ersch. 1935] 216—26). S. Euringer hat in der Zschr. f. Sem. 4 [1925] 125—44; 266—99 *Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen* hg., übers. u. kommentiert (s. Jb. 5 Nr. 602). Er benutzte als hsl. Grundlage Berlin 414 vom 19. Jh. L. bietet nun eine Reihe von Varianten gegen den E.schen Text, die sich aus der Benutzung 2er älterer, meist dann zusammen gegen 414 gehender Hss. ergeben, die oft Zweifelhafte klären oder auch schwierige Lesarten von 414 bestätigen. Es handelt sich um die beiden Hss. 17. Jh. Bibl. Nat. Zotenberg 74 u. Nr. V der Evang. Fosterlands-Stiftelsen in Stockholm, die auch sonst von E. u. L. bei der Edition von Anaphoren herangezogen wurden (s. Jb. 10 Nr. 251; 12 Nr. 333 f.; 13 Nr. 226). [374]

E. G. C. F. Atchley, On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Fount (Alcuin Club Coll. XXXI; London 1935). Diese Arbeit bringt Material, das weit über die Grenzen der oriental. Liturgien hinausgreift. Da aber die meisten u. stärksten Stützen der Beweisführung gerade dem oriental. Material entnommen sind, so hat dieses Buch Anspruch, auch innerhalb des oriental. Berichtes Raum zu finden. 2 Thesen sollen verteidigt werden: 1. Die Epiklese im techn. Sinne der Orientalen ist *forma consecrationis*, 2. Die Meßepiklese ist nicht aus der Taufliturgie herzuleiten. Aus dem Bereich der orient. Liturgien und Väter werden näherhin untersucht Kyrill v. Jerusalem (§ 12), Ephrem (13), die kappadok. Väter (14), das *Testamentum Domini* (15), Joh. Chrys. (16), Serapion v. Thmuis (22), Athanasius u. a. (23), Kyrill v. Alex. u. Isidor v. Pelusium (24), die saïd. Kanones u. Eusebius v. Alex. (25), die Liturgien des Patriarchates Alexandrien (26), Serverus v. Aschmunain (27), AK VIII (28), die nestorian. Liturgien (29), die Jakobusliturgie (30), Theodoret, Narsai u. Severus v. Antiochien (31), Jakob v. Serugh (32), Johannes Moschus (33), Jakob v. Edessa, Joh. v. Damascus, Peter Mansur (34), Nilus, die byzant. Liturgien, Nicephorus (35), Moses b. Kephah, Dionysius b. Salibhi (36), endlich Armenien (37). Ein umfassendes Rüstzeug, das aber fast ganz der Zeit entstammt, in der die oriental. Epiklese bereits entwickelt war. Für die zweite These A.s vermag dieses Material schon deshalb nichts Rechtes beizutragen. Wer wirksam für oder gegen sie arbeiten will, muß notwendigerweise sein Material in noch früherer Zeit suchen. Ohne Hypothesen wird es dabei nicht abgehen. Um die erste These ist es, wenn wir nur unseren Berichtsausschnitt betrachten, augenscheinlich ganz außerordentlich gut bestellt. Welch lange Reihe von Zeugen (einige Nebenzeugen habe ich nicht einmal genannt)! Und diese Reihe hätte noch vermehrt werden müssen um Theodor v. Mopsvestia (s. Jb. 12 Nr. 330 u. 13 Nr. 228). Er hat schon vor Narsai mit der Epiklese die Bitte um Herabkunft des Geistes auf das Volk verbunden. Er ist aber auch interessant für das, was vom Geiste erwartet wird: Daß Brot und Wein nethlēzē als Leib u. Blut unseres Herrn, einen Ausdruck, den Lietzmann deutsch mit „erscheinen“ u. griech. mit φανῶσι wiedergibt, um im Kommentar auf die Wendung ἀποφῆγη an der entsprechenden Stelle von AK VIII hinzuweisen. A. hat nun verdienstlicher Weise Material für die übrigens längst bekannte Bedeutung von ἀποφαίνειν beigebracht (S. 115), das ihm den Sinn von ποιεῖν gibt. Und doch möchte man gerade bei AK VIII ansetzen, um darzutun, daß trotz der allgemein schon entwickelten Epiklese im techn. Sinne des Orientes die Beweisführung A.s unter dem Eindruck der Materialfülle die Klarheit des Blickes u. so der Linienführung verliert. AK VIII ist im Liturgiegebiet des Chrysostomus, etwa zu dessen Zeit geworden. Ähnlich muß die Liturgie des Goldmundes ausgesehen haben. Trotz des ganz unglücklichen Versuches, wenigstens durch Klammer u. Anmerkung das Er sagt: Dies ist mein Leib, in Es (das NT!) sagt, abzuschwächen u. in jeder Weise den Text im Sinne der „Epiklesen“-theorie zu deuten, bleibt bestehen, daß

Chrysostomus die Einsetzungsworte auf das stärkste betont, nicht nur als Zeugen für Christi Anordnung u. die Legitimität des Opfers, sondern als wirksame Worte. Darin hat A. Naegle in seiner liturgiegeschichtlich zwar ungenügenden Monographie *Die Eucharistielehre des hl. Chrysostomus* (Straßburg 1900) 23 ff. vollkommen recht. Daß ein anderer Antiochener, der Monophysit Severus, ähnlich denkt, ist bezeichnend. Beide zeigen, daß in dem Patriarchat Antiochien noch ein Sensorium bestand für den Charakter der Liturgie als Mysterienfeier, in der die Einsetzungsworte wesentlich eben nicht nur histor. Bericht sind. Wenn in dem gleichen Patriarchat später ein Moses b. Kepha nach Dionysius b. Salibhi (ed. H. Labourt, CSCO Bd. 93, S. 62 [Text] bzw. 77 [Übers.]) gegen das Amen des Volkes nach den Worten über Brot u. Kelch wettet, weil es sich um eine Erzählung, nicht um ein Gebet handle, u. Dionysius feststellen muß, daß Moses das Amen nicht hat beseitigen können, so müssen wir sagen: Moses hatte von seinem Standpunkt aus, der der A.s ist, vollkommen recht. Aber wir müssen uns doch auch fragen, woher denn dieses Amen kommen mag. Und es findet sich gerade im Orient! — Viel klarer ist die Sachlage im zweiten alten Patriarchat des Ostens, in Alexandrien. Hier greift A. vollständig fehl, wenn er in der Epikl. vor den Einsetzungsworten eine späte Doppelung jener anderen Epikl. sieht, die, wie im antiochen. Bereich, sich nach den Herrenworten findet. Ganz abwegig erscheint uns die Heranziehung von epikleseartigen Gebilden bei dem Akt der Gabenzubereitung zu Beginn des Gottesdienstes, die, wie überall, spät sind u. gerne proleptisch — wie in Rom — Dinge, die erst geschehen sollen oder sein werden, vorwegnehmen. Nein, es läßt sich methodisch mit H. Lietzmann (*Messe und Herrenmahl* 76) und A. Baumstark (*Le Liturgie Orientale e le preghiere „Supra quae“ e „Supplices“ del canone romano*) nur annehmen, daß in Ägypten die erste Epikl. alt ist, die andere Import. Rom, um zum dritten u. letzten alten Patriarchat überzugehen, hat auf der einen Seite seinen Kanon, für dessen Geschichte ein reifes Altersurteil Baumstarks (in den Ephem. Liturg.) bei Drucklegung dieses Berichtes wohl schon vorliegen wird. Dieser Kanon ist uralt u. höchstwahrscheinlich aus dem Griech. übersetzt. Seine ganze Struktur geht parallel mit der des ägypt. Anaphorentyps. So muß man wohl oder übel annehmen, daß die altägypt. Epikl. vor den Einsetzungsworten in Rom ihre Parallele hat in einem Gebete gleichfalls vor den Herrenworten. Eine solche Parallele ist da. Dieser uralte Kanon hat aber auch genau an der Stelle der antiochen. Epiklesen die Bitte um die Kommunionfrüchte, die literarisch zuerst bei dem Bischof v. Mopsvestia bezeugt ist, die aber in den Liturgien weit älter sein wird, sicher älter als die „Epiklese“. Für Rom ist aber andererseits eine zweite Formel vorhanden, die des Gegenbischofs Hippolyt, also aus dem frühen 3. Jh. Diese besitzt eine Epikl. nach den Einsetzungsworten, eine Epikl., in der Lietzmann eine ägypt. Grundlinie mit syr. Einflüssen erblicken möchte (a. a. O. 80 f.). Ägypt. sei es vor allem, daß diese Epikl. keine formelle Wandlungsbitte enthalte (vgl. dazu aber Baumstark, a. a. O. 9). Wie man nun immer das Verhältnis des Kanons zu Hippolyt deuten wird, so bleibt doch bestehen, daß erstens eines der großen Altpatriarchate — Alexandrien — (dazu kommt wahrscheinlich auch Jerusalem, Baumstark, a. a. O. 31 u. sicher eine armen. Anaphora, a. a. O. 27) von Haus aus nur eine Epikl. vor den Einsetzungsworten hatte. Will man etwa in dieser Epikl. die „forma consecrationis“ erblicken? (oder will man sich der höchst unglückl. These Lietzmans anschließen, nach der der Einsetzungsbericht ursprünglich der ägypt. Liturgie abging?); daß zweitens das westl. Patriarchat in seiner Hauptliturgie, dem uralten röm. Kanon, ein der ägypt. Form unverwandtes Gebilde — mit Einsetzungsworten! — besitzt (die außerröm., bes. span. Formeln bedürfen noch dringend einer genauen histor. Sichtung u. Schichtung, ehe man im Ernst mit ihnen operieren kann). Sollte man also in Rom die „forma consecrationis“ etwa in der Wandlungsbitte vor den

Herrenworten suchen, die genau die Stelle der urägypt. Epiklese einnimmt?, daß drittens in dem alten großen Ostpatriarchat, dem eigentl. Vertreter der „Epikl.“ nach den Herrenworten, Stimmen laut werden, die trotz der bestehenden Epikl. den Herrenworten zuwenigst mehr Gewicht beilegen als einer bloßen Erzählung. So glauben wir sagen zu sollen, daß die Beurteilung der erdrückenden Fülle der Einzelheiten von selbst eine ganz andere wird, wenn man aus der langen Flucht der Erscheinungen die treibenden Grundkräfte herauszustellen sucht. Darüber hinaus ist aber die ganze Fragestellung nach dem Momentum consecrationis nur mit äußerster Vorsicht in das christl. Altertum hineinzutragen, in dem man das ganze Hochgebet als konsekratorisch empfand. Vgl. etwa Hippolyt, den Ahnen von AK VIII, dem offenbar das ganze Hochgebet eine einzige Eucharistia unter dem einzigen Gestus der Handauflegung ist (E. Hauler, *Didascaliae* eqs. 106 f.); vgl. auch den alten Opferterminus *actio* als Bezeichnung für den ganzen röm. Kanon u. das ursprünglich einzige Amen an seinem Schluß. Zudem ist wohl zu beachten, daß von der starken Betonung der „Epikl.“ bis zu der positiven Ausschaltung der Herrenworte als wirksamer Kraft, wie sie Moses b. Kepha im 9. Jh. ausspricht, eine lange Zeit verging. Gewiß ist es nicht zufällig, daß gerade der Orient auf die „Epikl.“ als forma consecrationis verfiel, er, dessen sakramentale Formeln allesamt deprekativ gehalten sind. — Will uns nun auch die Stringenz der Beweisführung nicht einleuchten, zu der Vf. ein so weitschichtiges Material herbeigetragen hat, so ist uns doch die Arbeit hochwillkommen gerade wegen dieses Materials, wensschon auch dieses oft noch weiter ausgedehnt werden müßte, um die Einzelheiten in die geistigen Zusammenhänge besser hineinzurücken. [Auf den 1. Teil des Buches werden wir im Jb. 16 in weiterem Rahmen zurückkommen. Vgl. auch oben Nr. 80. — O. C.] [375]

J. Brinktrine, „*Pater noster*“ et *Symbolum Fidei* in *Missa Romana et Graeca* (Eph. Liturg. 49 [1935] 436—8). Die kleine Arbeit stellt ganz in der Art, wie wir sie aus dem Buche *Die hl. Messe* des gleichen Vf. kennen, für Rom die Gesangspaare Gloria-Credo u. Praefatio-Pater noster auf. Für Byz. gehöre das Credo in eine Reihe mit dem Pater noster, mit dem es noch zu Justins II. Zeiten verbunden gewesen sei. Gewiß war der Gewährsmann für diese Behauptung, der Spanier Joh. Biclarensis, zur Zeit, da Justin das Constantinopolitanum statt des Nicaenum einführte, selbst in Konstantinopel. Es scheint mir aber sehr fraglich, ob das Herrengebet dort je mit dem Credo verbunden war. Ich möchte eher mit Hanssens, *Institutiones* III 300 an einen offenbaren Irrtum des Johannes glauben. [376]

S. Salaville, *De communione eucharistica Graecorum quid senserit Jacobus Goar* (Eph. Liturg. 49 [1935] 150—5) stellt einige Notizen G.s zusammen aus seinen wenig bekannten *Annotationes ad Leonis Allatii dissertationem de Missa Praesantificationum* u. seinem um so bekannteren Euchologium über seine persönl. Erfahrungen während eines langen Orientaufenthaltes über die damalige Stellung der Griechen zur Kommunion unter einer Gestalt. [377]

M. Mandalà, *La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco* (Grottaferata 1935). Diese erste Monographie über die Prothesis befriedigt sehr. Sie bietet in einem 1. Kp. einen Überblick über die Quellen liturg., jurid. u. liturgiekommentarischer Art. Die Untersuchung über den Ort der Proth. im 2. Kp. gliedert Vf. in 2 Abteilungen: vor u. nach dem 8. Jh. Für die Frühzeit vor dem 8. Jh. kommen hauptsächlich Angaben über den kirchl. Raum in Betracht; die Pastophorien (in AK VIII), die Dreipsidenkirchen (seit dem 6. Jh. allgemein), Angaben bei Paulin v. Nola u. im *Testamentum Domini*. Gerade die Deutung der Angaben des *Test. Dom.* scheint mir nicht gelungen. Der *locus commemorationis*, an dem die Diptychen gefertigt werden, dürfte nur das gewesen sein, was sein Name besagt. Für die Vorbereitung bzw. Aussonderung der Gaben kam m. E. eher das in Betracht, was

Rahmani in seiner Übers. mit *Χορβωνάς* wiedergibt [syrr.: bêt(h) kûrbânâ]. Der Ort liegt gleich beim Diakonikon, wo die Gaben in Empfang genommen werden. Für die Zeit nach dem 8. Jh. scheint die Gleichsetzung von Skeuophylakion u. Proth. glücklich zu sein. Weniger glücklich dürfte die Argumentierung sein, daß die Proth. ein Ort innerhalb der Kirche sein müsse, weil ein Teil des Kommunionritus sich dort vollziehe. Das ist zu modern gedacht. Im Gegenteil dürften die Ausführungen über die Architektur, die Vf. selbst bietet, auf die er aber in diesem 2. Teil des 2. Kp. gar nicht mehr zurückgreift, die Vermutung nahelegen, daß neben der sich immer mehr durchsetzenden Dreiapsidenanlage auch die alte Art der Kirche mit Nebengebäuden hie und da noch weiterlebte. Falsch ist die Argumentierung aus Dionys b. Salibi, zu der Vf. von Renaudot verführt wurde. Der Kontext in *CSCO* Bd. 93 S. 25 bzw. 50 zeigt ganz klar, daß die Gabenprozession am Altare selbst beginnt, nicht an einem „Altarino“. Im 3. Kp. zeigt Vf., daß auch unabhängig von der Katechumenenpraxis der Gang der hl. Handlung verlangte, die Bereitung der Gaben unmittelbar vor ihrer Aufstellung auf dem hl. Hochtisch vorzunehmen. Er betont mit Recht, daß auch die Annahme, wegen der gleichen Katechumenenpraxis sei das 8.—9. Jh. ungefähr die Zeit, in der die Proth. vor die sog. Katechumenenmesse gelegt wurde, nicht zutreffe, da die Katechumenenpraxis weit früher schon zu schwinden begann. Jedenfalls sehen wir mit dem 9. Jh. die ersten positiven Angaben über die Verlegung der Proth. auftauchen. Sie wird aber schon viel früher begonnen haben. — Das 4. Kp. über die Minister der Proth. hat mich insofern nicht recht befriedigt, als der Ausgangspunkt der Untersuchung zu spät angesetzt ist. Er wird in die Zeit verlegt, da man bereits ein eigenes Gebet über die Oblata sprach — etwa unsere *Secreta* = *Super Oblata* in den Hss. Das ist aber nicht das älteste Stadium. Unser Begriff der „Opferung“ ist ein liturgisch-theolog. Späterzeugnis u. kein ganz glückliches. Als den einzigen alten Segen über die Gaben müssen wir vielmehr die Eucharistia selbst betrachten. Vgl. etwa Hippolyt v. Rom (Hauler, *Didascalie* eqs. 106): *Illi vero offerant diacones oblationem, quique (= episcopus) imponens manus in eam cum omni praesbyterio dicat gratias agens: Dominus vobiscum* eqs. Folgt das Hochgebet. Wenn aber so der Ausgangspunkt ist, dann war eben von Haus aus der Diakon der einzige Minister der Gabenbereitung, u. es ist sehr wohl zu verstehen, daß ein Schwanken über die Zuständigkeit entstehen konnte, als man begleitende Gebete der ursprünglich rein materiellen Tätigkeit beigesellte. Daß zufällig gerade die ältesten Hss. eher für den Priester als Minister sprechen, besagt wenig. Hss. des 11. Jh. können u. U. sehr wohl ältere Zustände widerspiegeln als solche des 9. Jh. In einem Punkte ist auch bei der röm. Opferung der Diakon Mitminister, indem er nicht nur den Priester beim Hochheben des Kelches unterstützt, sondern auch das Gebet *Offerimus tibi Domine* mitspricht. — Das 5. Kp. über die einzelnen Riten ist das umfangreichste. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle auf Einzelheiten einzugehen. Vf. kristallisiert mit guten Gründen 3 Perioden heraus. Die 1., die der Einfachheit, vom 8.—11. Jh., die aber schon in einem Teil der Zeugen Tendenzen zum weiteren Ausbau zeigt. Die 2. Periode erliegt dieser Tendenz in vollstem Maße. Sie geht zeitlich bis zum 16. Jh., wenschon die Arbeit des Patr. Philotheus im 14. Jh. in ihrer Zurückweisung des Allzuvielen u. in ihrer straffen Normierung bereits die Grundlage zur 3. Periode bildet, der der Drucke. Kp. 6 behandelt Bedeutung u. Charakter der Proth., ihren Symbolismus, ihren „carattere immolativo e oblatorio“ — der aber nur im uneigentlichen, prolept. Sinne verstanden werden darf. Einziges Opfer des Neuen Bundes ist u. bleibt das Kreuzesopfer, das in der *Actio* immer und immer wieder *renovatur* —, ihren „aspetto dogmatico“. In diesem letzten Teilabschnittchen wird aber keine Opfertheorie geboten, sondern nur die Frage erörtert, ob alle Partikeln konsekriert werden oder nur der Amnos, eine prakt. Streitfrage zwischen Unierten u. Orthodoxen. — Alles in allem schulden wir dem Vf. herzl. Dank. Unsere Randbemerkungen zu einzelnen Punkten wollen die Vorzüglichkeit der Arbeit nicht herabmindern.

A. Raes SJ, *Le Rituel Ruthène depuis l'Union de Brest* (Orient. Christ. Period. 1 [1935] 361—92). 4fach ist der Weg, den R. uns führt, um uns die Entwicklung des ruthen. Rituals zu verdeutlichen: Er zeigt uns die allgemeinen histor. Entwicklungslinien, gibt eine Liste aller von 1606 bis 1925/6 getätigten Ritualdrucke, untersucht die Entwicklung der Ritualien selbst u. veranschaulicht endlich deren Gang am Ritus der Ehe. Die allgemeine Grundtendenz ist tatsächlich eine Hinnäherung an lat. Formen u. Auffassungen. Die dahingehenden Vorwürfe der Orthodoxie entbehren also nicht der objektiven Grundlage. Diese Grundtendenz macht sich freilich nicht geradlinig geltend. Die 3 Etappen, die R. aufweist, deren 2. 1646 und deren 3. 1720 einsetzt, kennen alle auch rückschrittl. Bestrebungen; ja bis heute ist der Gang der Dinge nicht zur Ruhe gekommen. Noch die Lemberger Ausgabe von 1925 dreht das Rad der Entwicklung weit zurück. Interessant ist es, daß die Hauptrolle in der Latinisierung der große Orthodoxe Mogila spielt, der mit seinem Rituale von 1646, dem Prototyp der 2. Entwicklungsgruppe, ganz bewußt nicht nur eine lat. anmutende Ordnung, selbst lat. Formeln, sondern, wie in der Frage des Ehekonsenses, direkt lat. Doktrinen sich aneignet. Besonders interessant ist die Illustrierung der Gesamtentwicklung an dem Beispiel der Ehe, mit der Vf: schon früher sich eingehend befaßt hat (s. Nr. 380): Zurücktreten von östl. Einzelriten, dem Kelch, dem Rundgang, schon von Mogila eingeleitete Zusammenfassung von 'Verlobung' u. Krönung u. endlich Verblassen selbst des Krönungsritus vor dem Konsens. Auch hier gibt es immer wieder Gegenströmungen, eine der stärksten in dem schon genannten Rituale von 1925. Die Kommunion, die in den nach Art einer Präsanctifikatenlit. aufgebauten Ritus von Haus aus hineingehört u. in dem Kelchritus einen Ersatz fand, haben weder Mogila noch die neuesten ruthen. Ritualien wieder durchsetzen können. Von den echt ruthen. Büchern kennt sie nur das von 1617. Die gut dokumentierte u. vorzüglich durchgeführte Studie gibt auch dem praktisch mit Unionsfragen Beschäftigten manches zu denken. [379]

J. Dauvillier, *La formation du mariage dans les Eglises orientales* (Rev. d. sciences relig. 15 [1935] 386—95) setzt sich mit der von uns Jb. 14 Nr. 234 angezeigten Arbeit von Raes über den *Consentement matrimonial* kritisch auseinander. Die Kritik geht hauptsächlich von der kanonist. Seite aus u. beanstandet vor allem die Bezeichnung des ersten Teiles der Eheschließung als Verlobung. Dieser erste Teil gehöre vielmehr wesentlich zur Ehe hinzu. Die Veränderungen im Ritus bezüglich der Stellung der Zustimmungserklärung seien die Folge genauerer theolog. Auffassungen über das Wesentliche bei der Eheschließung. Da wird R. wohl nicht schlecht gesehen haben, wenn er diesen Wandel in der Auffassung röm. Einflüssen zuschrieb. Daß R. ferner bei seinen Untersuchungen von dem heutigen Ritus ausgeht, scheint uns kein method. Fehler zu sein. Jedenfalls braucht ein solches Vorgehen nicht zu falschen Auffassungen zu führen. Die im übrigen wirkliche Zuständigkeit verratenden Ausführungen wird auch der Liturgiker gerne bei der Lektüre von R. benutzen (vgl. das Werk D.s, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise* [Paris 1933], das wegen seines 4. Abschnittes *La rencontre du droit de l'Occident avec les droits de l'Orient* hier bes. genannt sein mag). [380]

E. Herman SJ, *ΕΥΧΗ ΕΠΙ ΔΙΤΑΜΩΝ* (Orientalia Christ. Periodica 11 [1935] 467—89). Die alte strenge Auffassung von der Einmaligkeit der Ehe u. das Verbot weiterer Ehen nach dem Tode des einen Teiles hat sich, bes. auch beeinflusst durch die lockeren Sitten des byz. Hofes, immer mehr gemildert. Einzelne Vorstöße, vor allem des Mönchtums, gegen die Erschlaffung der alten Disziplin waren erfolglos. Auch die liturg. Einsegnung, zunächst der zweiten, dann auch der weiteren Ehen, mußte sich immer mehr dem Ritus der ersten Ehe angleichen. Zu Beginn des 11. Jh. finden wir erstmalig ein Gebet für die Zweitehe (Coislin 213 von 1027). Aber dieses Gebet bleibt doch selbst im 12. und 13. Jh. noch selten. Im 14. erscheint es häufiger, u. im 15./16. setzt es sich endgültig durch. Die Bekränzung wurde nach u. nach

allgemeiner Brauch auch für die Zweitehen. Auch für ihre Anwendung war der Einfluß des Hofes von Byzanz mitentscheidend. [381]

S. Grébaut, *La prière Sayfa malakot* (Aethiopica 4 [1936] 1—6). Im 1. Heft des J. 1936, mit dem die Aethiopica eingegangen zu sein scheinen, bringt G. einen Exorzismus andersgearteter Rezension desselben Typs, den er schon ROC 23 [1922/3] 199—208 nach Delorme 3 veröffentlicht hatte. Die neue Version stammt aus Griaule 354. Lob der Trinität, Anrufungen des Sohnes, Bitte um Nachlassung der Sünden, Exorzismus, Nennung der Namen der 5 Nägel des Kreuzes sind die Abschnitte dieses Gebetes. [382]

S. Grébaut, *La prière „Eqabani“ ou les litanies du Christ* (Orientalia 4 [1935] 426—40). G. gibt nach den Hss. 68 (17. Jh.), 107 (16. Jh.) und 70 (19. Jh.) der Bibl. Nat. in Text u. Übers. diese lange Reihe von Anrufungen des Herrn, die jeweils mit einem „Mein Herr Jesus Christus, behüte mich“ oder ähnlich beginnen, eine Tatsache aus der Heilsökonomie nennen u. aus dem Besitze eines Walda Mika'el stammen, dessen Namen an vielen Stellen eingefügt ist. Es erhebt sich die Frage, inwieweit solche Dinge auf die Liturgie zurückgehen. Letzten Endes steht das alte Paradigmengebete dahinter. [383]

S. Grébaut, *Litanies de Jésus-Christ* (Aethiopica 3 [1935] 13—9). Diese Litanei, deren Anrufungen jeweils mit einem „O Du“ beginnen u. die einzelnen Etappen des Lebens Jesu durchgehen, ist genommen aus der Hs. Griaule Nr. 64, deren Schlußdoppelblatt sie ausfüllt. [384]

S. Grébaut, *Invocations à la divinité de Jésus-Christ* (ebd. 79—81) veröff. eine Reihe von Epitheta Christi bzw. seines Verhältnisses zur Gottheit, die als Amulett dienen, aber eine Kürzung eines Exorzismus darstellen, der ROC 23 [1922/3] 199—208 veröff. ist. [385]

S. Grébaut, *Litanies adressées à Jésus-Christ par l'entremise de Marie* (ebd. 145—53). Eine insofern interessante Litanei, als alle Anrufungen zwar an Christus gerichtet sind u. beginnen „O mein Herr Jesus Christus“, aber, jeweils um die Vermittlung Mariens bittend, fortfahren „durch Maria Deine Gebärerin“, ein bei der großen Marienverehrung der Äthiopier nicht allzu erstaunlicher Zusatz. Diese Litanei findet sich in der Pariser Hs. 68, fol. 60r b—64r a. [386]

S. Grébaut, *Litanies de la croix* (ebd. 187—90) findet sich in der Buchrolle Griaule 278; Anrufungen des Kreuzes, die der Privatandacht dienen. [387]

Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Gießener Univ.-Bibl. IV. Literar. Stücke von H. Eberhart (Gießen 1935). Es verdient hier Erwähnung Nr. 35, ein christl. Gebet, vielleicht aus einer Krankenliturgie. Die Formel erwähnt nach Art des Paradigmengebetes die Heilung der Blutflüssigen u. die des Sohnes des Centurio. [388]

S. Grébaut, *Deux formules de Bénédicite* (Aethiopica 3 [1935] 50—7). Vf. hat bereits eine kürzere Formel des äth. Tischsegens veröff. in ROC 18 (1913) 215—7 nach der Hs. Delorme 3. Hier bietet er 2 unter sich verwandte, aber von der damals gebotenen Gestalt verschiedene Formen, von denen die längere sich in der Hs. Griaule 192, die daraus abgekürzte in der Hs. Griaule 69 findet. Beide bestehen aus 7 Teilen: 1. Einleitungsgebet, 2. Preis der Rechten des Herrn, 3. Bitte um Segnung der Anwesenden u. 4. der Speisen, 5. Bitte um Abwendung geistigen Schadens aus der Nahrung u. positiv um geistigen Nutzen u. 6. Abwendung körperlichen Schadens. 7. Schlußbitte. [389]

H. I. Bell u. T. C. Skeat, *Fragments of an unknown Gospel and other early christian papyri* (London 1935). Nr. 4 der Fragmente stellt dar ein „Leaf from a liturgical book“ aus dem 4.—5. Jh. Das Recto ist auf Tafel 5 in Abbildung beigegeben. Es sind wortreiche Bittgebete mit Häufung von synonymen u. verwandten Begriffen. S. oben Nr. 227. [390]

H. Engberding OSB, *Nachhall altchristlicher liturgischer Akklamationen in den Šēlāvāthā der ostsyrischen Liturgie* (Studien zur Gesch. u. Kultur des nahen u. fernen Ostens, Paul Kahle zum 60. Geburtstag überreicht [Leiden 1935] 47—54). Die lehrreiche kleine Studie zeigt glaubhaft, wie die altchristl. Akklamation in formelhaften Wendungen des ostsyrr. Priestergebetes, das die Funktionen der röm. Oratio erfüllt, weiterlebt. Er stellt 7 Hauptgestalten heraus, in denen sich die alte Akklamation in dem neuen Milieu offenbart: 1. Die Form des reinen *εὐχαριστοῦμεν* = reine Tätigkeitsbezeichnung im Indikativ des Präsens bzw. im Syr. Partizip mit Personalpronomen. 2. Die *naudē*-Gestalt: semit. Futurum mit dem Charakter der Aufforderung: Wir wollen, laßt uns. Diese Gestalt findet sich besonders in Gebeten vor Gesängen u. stellt eine sem. Umbietung dar von Nr. 1. Die *δόξα σοι*-Gestalt, also Dingwort mit Dativ der Person. 4. Die reine *εὐλογητός*-Gestalt, d. h. die weiterlebende jüd. Beracha. Wie 2 aus 1, entstand aus 4 als Nr. 5 die *nettaudē*-Gestalt, also Futur des Passivs. 6. Die *σοὶ πρόπει*-Gestalt ist rein nicht vorhanden. Sie wirkt bes. nach in 7, der *ὀφείλομεν*-Gestalt. Diese Gestalt ist in den Akklamationen nicht nachweisbar. Die Betrachtung des pronomischen Bestandteiles der Akklamationen bzw. sein Weiterleben in der syr. Oratio mußte Vf. wegen der Kürze des ihm gebotenen Raumes ausscheiden, wird er aber, wie wir hoffen, an anderer Stelle nachholen. [391]

O. H. E. Burmester, *Vesting Prayers and Ceremonies of the Coptic Church* (Orientalia Christ. Periodica 1 [1935] 305—14). Abū'l-Barakāt zählt im 17. Kp. seiner *Lampe der Finsternis* wohl die hl. Gewänder auf, deren sich der Priester bedient, erwähnt aber keine Gebete, die bei ihrer Anlegung zu sprechen wären. Gebete fehlen auch in der Tükischen Ausgabe des Euchologiums von 1736, der unierten von 1898 und der orthodoxen von 1887. Die Ausgabe von 1932 hat dagegen einige Gebete und Riten auf S. 162. Daß diese Gebete nicht ganz neu sind, sondern wenigstens ins 18. Jh. zurückgehen, zeigt eine Hs. im Kloster des hl. Paul von 1746. [392]

III. Tagzeitengebet; Liturgische Poesie.

K. Kirchhoff OFM, *Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. 1.—3. Fastenwoche* (Leipzig 1935), 4.—6. *Fastenwoche* (ebd. 1936), *Die Hl. Woche* (ebd. 1937). Diese Bände schließen den Komplex des byz. Triodions, der wechselnden Gebete der Vorfasten u. Fasten bis zum Karsamstag einschließlich ab (s. Jb. 14 Nr. 295). Freudig begrüßen wird man die Ankündigung in dem 1. Bdchen der eigentl. Fastenzeit, daß die Übersetzungstätigkeit K.s sich auch auf das Pentekostarion u. ausgewählte Teile der Monatsbücher erstrecken wird. So überreich das ist, was Vf. uns bisher geboten hat, so wird die Beschränkung allein auf die Bußzeit einen notwendig etwas einseitigen Eindruck von der byzant.-liturg. Ideenwelt vermitteln. Die Übers. selbst, bei der G. Hasenkamp beratend zur Seite stand, verdient alle Anerkennung. A. Baumstark hat auch in diesen neuen Bänden in einer Einleitung den histor. u. liturg. Rahmen gezeichnet, in den die Gesänge hineingehören. Lesenswert ist bes. die Einführung zum letzten Bdchen, in der u. a. die Bedeutung Jerusalems für die Entwicklung der byz. Liturgie vortrefflich herausgehoben ist. Zu allen Bdchen steuert K. selbst zweckdienliche Anmerkungen bei, im Vorfastenband auch einen kleinen Dichterkatalog. Beifall wird gewiß die mühsame Arbeit H. Diederichs OFM finden, der im Anhang zum Schlußband in der knappen Form einer Art Logarithmentafel die theolog. Auswertung dieser Gebetswelt erleichtern will u. wird. K. darf, wie sein Verleger u. seine Mitarbeiter, des Dankes aller Freunde der östl. Liturgien gewiß sein. [393]

Monumenta Musicae Byzantinae, edd. Carsten Höeg, H. J. W. Tillyard, Egon Wellesz. I. *Sticherarium. Codex Vindobonensis theol. gr. 181 phototypice depictus* (Kopenhagen 1935). Wozu sich diese *Monumenta* selbst

entwickeln möchten, das mögen sie werden: eine jüngere, aber gleich würdige Schwester der *Paléographie musicale* von Solesmes. Der vorlieg. Band ist ein verheißungsvoller Anfang. Den bei weitem umfangreichsten Teil seines Inhaltes stellt die phototyp. Wiedergabe der 325 Blatt starken Hs. dar. Ein Vorwort (S. 8—11) zeigt uns die Ziele, die die Schöpfer der *Monumenta* sich gesteckt haben. Die Einleitung (S. 13—25) unterrichtet über den Begriff der Stichera, aus denen sich das Sticherarium zusammensetzt, beschreibt die Hs., ihren Erwerb, ihre Schicksale, ihr Äußeres, ihr Alter, die künstler. Ausstattung, den Text u. die Neumen. Wir finden dann (S. 27) eine kurze Inhaltsangabe der Hs., die (S. 28—35) zu einem eigentl. Verzeichnis der Fest- u. Tagesüberschriften sich erweitert. Endlich schenkt man uns (S. 37—66) ein ebenso dankenswertes alphabet. Verzeichnis der in der Hs. enthaltenen Stichera samt Tag u. Folium. Die Bedeutung dieser Neuerscheinung liegt naturgemäß vor allem auf musikal. Gebiet. Seitdem die mittelbyz. Notation durch Tillyard u. Wellesz ihrer Geheimnisse beraubt u. lesbar wurde, wurde es zugleich dringendes Bedürfnis, diese überhaupt ältesten, selbständig verwertbaren kirchenmusikal. byz. Schätze zu heben. Die gemeinsamen Bemühungen der 3 Herausgeber, dän. Stellen u. nicht zuletzt der Union Académique Internationale, die auch als Patronin am Kopfe des Titelblattes erscheint, haben nun zu diesem ersten Erfolge geführt: der Erschließung eines sorgfältig ausgewählten Sticherariums. Die Hs. stammt nach der Unterschrift wahrscheinlich aus den J. 1217 oder 21, jedenfalls aber aus der 1. H. des 13. Jh. Sie ist eine der ältesten Hss. der vielleicht schon Ende des 11. Jh. einsetzenden, aber erst zu Anfang des 13. voll entwickelten u. bis ca. 1400 reichenden mittelbyz. Notation, die wegen der Gestalt der vollentwickelten Neumen auch die runde genannt wird. An diesen Eckstein der *Mon.* sollen sich als weitere Bausteine anfügen je eine Musterhs. der anderen Hauptgruppen, zunächst des Hirmologiums (inzwischen erschienen). Während das Sticherarium das Buch der Stichera, d. h. zu bestimmten Bibelversen (Stichoi) gebildeter kleinerer Gesänge darstellt, ist das Hirmologium das Buch der Leitstrophen (Hirmoi), d. h. der Musterstrophen, nach denen andere Strophen jenes mehrstroph. Responsoriengerankes gebildet werden, das sich ehemals um die bibl. Oden herumflocht, heute aber mehr selbstständig dasteht. Diese Responsoriengebilde, wie wir sie im sog. Kanon von 3 oder 8 bis 9 Oden vereinigt finden, sind die Lieblingsdichtung der byz. Kirche geworden. Das brachte mit sich, daß die ältere Dichtungsform der Kontakien, wie sie uns bes. in den Liedern des unsterbl. Romanos entgegentritt, ganz in den Hintergrund rücken mußte. Für die Überlieferung der Hss. hat das die leidige Folge des sehr spärlichen Fließens der Quellen u. für die *Monumenta* selbst der Notwendigkeit einer vorläufigen Zurückstellung dieses kostbarsten Gutes der gesamten byz. Kirchendichtung. Den großen Volleditionen soll ein Album mit charakteristischen Specimina folgen, u. endlich sollen die *Mon.* aufnehmen weitere Bände mit mehr oder weniger großen Stücken von Hirmologien, Sticherarien, Pentekostarien (für die wechselnden Gesangsstücke der österl. Pentekoste), Triodien (für die der Fasten u. Vorfasten: Triodion, weil in der Fastenzeit statt des gewöhnlichen Neunodenkanons der ältere Dreiodenkanon noch in Übung ist), Menäen (nach Monaten geordnete Bücher für die wechselnden Lieder der Herren- u. Heiligenfeste) usw., beherbergen. Ein wahrhaft weitgreifendes Programm, dessen Verwirklichung zweifelsohne eine breitere Basis für weitere Studien schaffen wird. Die Zeit wird lehren, ob man nicht doch nach dem Vorbilde der *Paléographie Musicale* noch weitere vollständige Hss. wird bringen müssen, um eine wirklich genügend breite Grundlage zu besitzen. Für die krit. Textgestaltung, die auch nach dem Wunsche der Herausgeber mit der krit. Behandlung der Musik Hand in Hand gehen sollte, wäre m. E. eine Sichtung des erreichbaren Materials u. eine vollständige Wiedergabe der Haupttypen dringend erwünscht. Aber diese Dinge werden, getrieben von innerer Notwendigkeit u. gehemmt durch materielle Schwierigkeiten, von selbst in die möglichen Bahnen

hineingelenkt werden. Einstweilen können wir nur danken für den wirklich monumentalen Anfang. Es soll in keiner Weise das volle Lob beeinträchtigen, das wir einer so hervorragenden Leistung mit all ihren langwierigen wissenschaftl. u. prakt. Voraussetzungen schuldig sind, wenn wir feststellen, daß der große Wert der Neuerscheinung mehr auf musikal. Gebiete liegt. Das ist ja ihr eigentliches Ziel, u. das ist erreicht. Für die Textgestaltung ist, trotz anscheinend guter Varianten, noch nicht viel gewonnen. Immerhin ist auch das nicht gering zu veranschlagen, daß wir nun an Hand einer objektiven Quelle festzustellen in der Lage sind, wie sich die gedruckten liturg. Bücher bezüglich ihres Formelbestandes zu einer solchen Hs. verhalten. Diejenigen der 1404 Stichera, die sich in modernen Drucken nicht finden, haben die Vf. im alphabet. Verzeichnis mit einem Sternchen versehen. Ich zähle deren 52. Es ist das kein großer Prozentsatz. Umgekehrt fehlen in der Hs. Stichera, die die Drucke kennen. Der Hundertsatz der bereits gedruckten Formeln ist in Wirklichkeit noch wesentlich kleiner, wenn man auch die röm. Ausgabe der griech. liturg. Bücher mit heranzieht. Ich konnte ohne vieles Suchen 17 Stücke dort verifizieren (s. Theol. Rev. 35 [1936] 307). K. Kirchhoff fügt noch weitere 7 hinzu (s. Tüb. Theol. Quart.-Schr. 117 [1936] 567; eine 8. dort genannte Formel: *ασµατικὴν χοροῖαν κροτησωµεν* steht infolge einer Verwechslung mit einer anderen, gleichenlautenden Formel zu Unrecht da). Daß wir nichts anderes an diesem Werke auszusetzen wissen als $\frac{1}{4}$ Hundert nicht verifizierter Initien, ist für uns nur ein Bruchteil der besonderen Freude, die eine so bedeutende Neuerscheinung hervorruft. [394]

E. Antoniadis, *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΝ ΤΑΙΣ ΙΕΡΑΙΣ ΨΑΛΜΩΝ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΙΣ ΠΡΟΚΕΙΜΕΝΩΝ ΚΑΙ ΑΛΛΗΛΟΥΡΑΡΙΩΝ* (Byz.-Ngr. Jahrb. 11 [1935] 193—232) fragt — nach einer Einleitung — nach der ursprüngl. Struktur der Gesangsstücke, die unserem röm. Graduale u. Alleluia entsprechen. Er findet, daß es sich zunächst um ganze Psalmen gehandelt habe, an denen auch das Volk seinen Anteil hatte. Gerade in diesem Abschnitt bedient er sich vergleichender Betrachtung, die er ausdehnt auf den ambrosian., mozarab., gallikan., armen. u. syr. Ritus. Der Prozeß der Schrumpfung wird illustriert an dem allmählichen Schwund des alten Kommunionpsalmes, des Ps. zur Brotbrechung, der Oden in den Laudes, des Vesperpsalmes, des Ps. 118 in den Totenliturgien, der „Antiphonen“ zu Beginn der Messe, der Typika. Gründe zu der Schrumpfung speziell der Prokeimena u. Alleluia in der Messe erblickt A. in dem Verschwinden der AT-Lesung, der Einführung der „Antiphonen“ u. noch mehr des Trishagion u. in der reicheren melod. Gestaltung der Lesungen. Das kann man alles sehr wohl bejahen. Die folg. Untersuchungen geben sich ab mit dem Begriff Prokeimenon. Viele brauchbare Einzelerkenntnisse beleben den Gang dieser Untersuchungen, die dem Worte Prokeimenon einen 2fachen Begriff, von denen bald der eine bald der andere in Betracht komme, beilegen möchten: 1. musikalisch-liturgisch den des den Lesungen vorangestellten Gesanges, 2. mehr vom Text her den der mottohaften Einleitung (Prologos in der Jakobuslit.) zu der Lesung (ähnlich wie die repetierten Verse am Schluß verschiedener Psalmen des byz. Tagzeitengebetes in Kürze den Hauptinhalt dieser Psalmen herausheben wollen; A. bringt dieses Beispiel). Die Arbeit ist erfreulich, weil sie bei einem Vertreter des östl. Liturgiekreises den Willen zeigt, die vergleichende Liturgiegeschichte, die bei uns zu einer gewissen Höhenlage geführt worden ist, zu übernehmen. Manche abendländ. Arbeiten hätten, neben den zitierten, meist älteren Sachen, von großem Nutzen sein können, so vor allem die Monographie von A. Eizenhöfer, *Der Allelujagesang vor dem Evangelium* (Ephem. Liturg. 45 [1931] 374—82). Dann etwa die Arbeit P. de Meesters über die Chrysostomuslit. in den *Chrysostomika* (245—357), A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland* S. 90f. Die wenigen Worte B.s hätten gezeigt, daß das Prokeimenon ein späterer Begriff ist, der Gesang vielmehr von Haus aus Abschluß der Lesung war, dann Zwischengesang (dieser Begriff fehlt nicht ganz bei A.), dann erst Einleitung wurde.

Eine Betrachtung der fast ganz vernachlässigten röm. Liturgie u. ihrer Gesänge wäre nicht ohne Vorteil gewesen. Alles in allem: ein begrüßenswerter Ansatz. [395]

S. Grébaut, *Un recueil ancien de Mawāṣe'at* (Aethiopica 4 [1936] 7—13). Äthiop. Text der M. (Antiphonen) aus Vat. aeth. 4 fol. 111v—121r für 30 Feste des Jahres. Die Hs. entstammt der 1. H. des 14. Jh. Die Antiphonen sind z. T. übersetzt in Aethiops 4 (1931) 1—6 (s. Jb. 11 Nr. 260). [396]

L. Th. Lefort, *Un passage obscur des hymnes à Chenoute* (Orientalia 4 [1935] 411—5) macht einen überzeugenden u. sprachlich interessanten Vorschlag zur Lesung und Übersetzung zweier Hymnen auf Schenute *CSCO* ser. II t. IV, Text (1908) 228 u. 237 bzw. Übers. (1931) 134 u. 140. [397]

O. H. E. Burmester, *The Translation of St. Iskhiron of Killin, Additional Note* (Muséon 48 [1935] 81—5). Der Fund eines vollständ. Exemplares des Jb. 14 Nr. 302 erwähnten Hymnus bestätigt vollauf die dort gegebene These. [398]

IV. Kirchenjahr; Kalender; Perikopen.

S. Grébaut, *Memento des commémorations mensuelles et de quelques fêtes de l'église éthiopienne* (Aethiopica 3 [1935] 182—6; 4 [1936] 19—22) gibt eine unvollständige Liste der Monatsgedenktage u. einiger Feste der äthiop. Kirche u. findet sich auf den vorderen Schutzblättern von Griaule 68. Es sind wohl irgendwelche lokal interessierende Notizen. [399]

O. H. E. Burmester, *The Bohairic Pericopae of Wisdom and Sirach* (Biblica 16 [1935] 25—57; 141—74). Die Arbeit interessiert den Liturgiker nicht so sehr als den Exegeten u. Textkritiker. Sie sei aber als Ergänzung zu Jb. 14 Nr. 301 genannt. [400]

W. Heffening, *Spuren des Diatessaron in liturgischer Überlieferung* (Or. Christ 3 S. 10 [1935] 225—38). Es handelt sich 1. um ein türk. Lektionsfragment (Mt. 19, 9—11) in syr. Schrift aus einem Trauungsritual, das H. gelegentlich abschreiben u. z. T. später für die Univ.-Bibl. Bonn erwerben konnte, 2. um einen Karschuni-Lektionstext (Mt. 19, 3—11) aus Vat. syr. 52 fol. 111v—112r. Die sich anschließenden Untersuchungen C. Peters' zeigen, daß die Texte tatianisch sind. Was uns hier noch mehr interessiert, ist die Aufzählung einer Reihe von türk. Texten in syr. Schrift, zu denen sich nun auch das Trauungsrituale gesellt, u. die Lokalisierung eines jakobit. Rituals — um ein solches handelt es sich zweifellos — in ostanatol. Gebiet. [401]

W. Till, *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden* (Orientalia Christ. Analecta 102 u. 108; Rom 1935 f.). T. bietet, abgesehen von einigen Ausnahmen, in Text u. Übers. Fragmente von Heiligenviten in größerem oder kleinerem Umfang aus den reichen Beständen kopt. Papyri in der Nationalbibl. zu Wien. Er hat sich mit voller Absicht auf die Edition, nicht ohne minutiöse Beschreibung der Papyri, u. die Übersetzung beschränkt. Am Schluß gibt er einige Indices: Verzeichnis der Texte nach Sammlungen, Verzeichnis der Abkürzungen; Personennamen, Ortsnamen, Daten, eine kleine Auswahl kopt. Wörter, die vorkommenden griech. Wörter u. ein Verzeichnis der Bibelstellen, außerdem Berichtigungen u. Nachträge. Die Arbeit hat naturgemäß zunächst hagiograph. Wert. Der Bollandist P. Peeters hat aus seiner meisterhaften Sachkenntnis heraus in 2 Besprechungen diesen Wert näherhin umrissen u. die einzelnen Fragmente in das Milieu hineingesetzt, dem sie zugehören (Anal. Boll. 54 [1936] 390—7; 55 [1937] 379—83). Die Arbeit wird aber auch den Liturgiegeschichtler interessieren. Fast alle hagiograph. Texte sind ja gleichzeitig auch Lesetexte für den Gottesdienst u. Zeugen für den liturg. Kalender. So würde es gewiß von Interesse sein, wenn auch weniger ergiebig (bes. da auf die Datierung der Stücke verzichtet werden mußte), die von Peeters geleistete Weiterführung der T.schen Arbeit auch unter liturgiegesch. Gesichtspunkten durchzuführen. Jedenfalls schuldet auch die Liturgiegesch. dem Vf. Dank. [402]

V. Kunst.

Von Damasus Winzen OSB.

(Zur Ergänzung s. oben Nr. 322—38.)

J. D. Stăfănescu, *L'illustration des Liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient* (Brüssel 1936). Der 1. Teil dieses aus Konferenzen entstandenen Buches wurde zuerst im *Annuaire de philol. et d'hist. orientales* 1932/33 veröff. u. ist Jb. 13 Nr. 248 besprochen. Der 2. erschien 1935 ebd. S. 403—508. Die Methode des Buches, nämlich die Liturgie des hl. Chrysostomus durchzugehen u. dort irgendwie angeklungene Themata in der Kunst zu verfolgen, bringt es mit sich, daß viele Darstellungen Aufnahme finden, die mit der Lit. nichts zu tun haben u. sicher keine Illustration derselben darstellen wollen. So wird bei Gelegenheit des Credo die Darstellung der „Kirche aus den Heiden“ in der Apsis von S. Pudentiana in Rom herbeigezogen! Wir beschränken uns deshalb bei diesen Hinweisen auf solche Darstellungen, deren unmittelbarer Zusammenhang mit der Lit. klar ist. So wird das Letzte Abendmahl aus dem Zyklus des Lebens Jesu herausgenommen u. an der Wand des Sanktuariums abgebildet. Christus ist dabei segnend dargestellt. Das Bild befindet sich unterhalb der „Kommunion der Apostel“ und dem „Lamm“, in einer Reihe mit der Darstellung Christi am Ölberg u. dem Descensus ad inferos z. B. in Zemen in Bulgarien, also das „Pascha“ des Herrn in seinem histor., sakramentalen u. ewigen Vollzuge, was Vf. zu übersehen scheint. An die Stelle des Lammes tritt auch häufig die „Hetoimasia“, der bereitete Thron, mit den Leidenswerkzeugen, worin Vf. die Anamnese ausgedrückt findet, in der ja des Kreuzes u. des Thrones zur Rechten des Vaters Erwähnung getan wird. Die Epiklese findet sich dargestellt im 14. u. 15. Jh. durch die Taube des hl. Geistes am Gewölbe des Sanktuariums über dem Altar, häufig zusammen mit dem Bilde des „Alten der Tage“, mit dem „Jesus-Emmanuel“, um anzudeuten, daß das eucharist. Opfer ein Werk der ganzen hl. Dreifaltigkeit ist (vgl. Symeon v. Thessalonich, PG 155, 738), u. daß es sich an diese richtet, wie es durch ein Konzil von Konstantinopel 1156 definiert wurde (es handelt sich nicht um mehrere Konzilien, wie Vf. auf S. 98 annimmt; vgl. Mansi 21 col. 837!). Auf diesem Konzil wurde auch die Identität von Meßopfer u. Kreuzesopfer hervorgehoben, die sehr schön zum Ausdruck kommt in einer Darstellung des Leichnams Christi auf dem Altar als Bahre, überragt vom Baldachin u. umgeben von Engeln mit den Rhipidia, Weihrauch u. Kerzen, in der Kirche von Saint Nicolas d'Arges in Rumänien (Abb. 56). In der Liturgie des hl. Chrys. schließt sich an die Epiklese ein Hymnus auf die Gottesmutter, das sog. *Megalynarion*, an; deshalb findet sich häufig im Sanktuarium über dem „Lamm“ noch ein Brustbild der Muttergottes mit dem segnenden Christus vor der Brust, so in Vatra-Moldvoitei (Bukowina) (Abb. 57) und in Stanesti (Walachei) (Abb. 60). Eine eigenartige Darstellung hat der auf das Vaterunser folgende „Melismos“ (*fractio panis*) gefunden in dem Bilde des nackten Jesusknaben auf der Patene (Abb. 67). Der Grund, weshalb Christus hier als Kind dargestellt wird, ergibt sich aus einem Text aus der Liturgieerklärung des Nikolaus Kabasilas (PG 150, 380 f.), nach dem das während der Proskomidie zubereitete, auf der Prothesis liegende Brot Christus in dem Alter darstellt, in dem er gerade Opfergabe geworden ist, nämlich bei seiner Geburt. Der vom Vf. in der lat. Übers. angeführte Text (S. 114 Z. 13 v. u. muß heißen: *panis purus et simplex, qui nihil aliud accepit, nisi quod Deo est dedicatus . . .*) schließt aber zugleich die Deutung des Bildes auf die Epiklese oder den Melismos aus, weil nach ihm ja die Kindheit den Zustand der Opferzubereitung darstellt. Auch das interessante Bild (Abb. 68) aus Ljuboten, auf der die Bischöfe Petrus u. Athanasius dargestellt sind, in der Mitte die Patene mit dem Kind, der eine segnend, der andere

mit der hl. Lanze schneidend, bezieht sich evidenterweise auf die „Schlachtung des Lammes“ während der Proskomidie, nicht auf den Melismos. Der Melismos ist die Vorbereitung auf die Kommunion, die im Osten in der bekannten Weise dargestellt wird: Christus steht hinter dem vom Baldachin überragten Altar in doppelter Gestalt, nach links den hl. Leib, nach rechts das hl. Blut den Aposteln austeilend. Diese halten beim Empfang des hl. Leibes die linke Hand unter die geöffnete Rechte, eine Haltung, die man den „Thron“ nennt. Sehr schön ist die Patene von Riha aus dem 6. Jh. (Abb. 71). Durch besondere Lebendigkeit u. Feinheit des Ausdrucks zeichnet sich die „Kommunion“ in der Kathedrale von Serres (Abb. 72 u. 73) u. die von S. Nicolas d'Arges (Abb. 77) aus. Der liturg. Charakter des Bildes wird häufig noch dadurch unterstrichen, daß 2 Engel als Diakone mit den Rhipidia Christus assistieren, der auch öfter als Bischof dargestellt ist (in Dečani, Čučer, Revaniča, Lavra usw.). Auf einer Stickerei aus dem Schatze von Putna (Rumänien) ist über dem nur einmal dargestellten Christus die Mutter Gottes als Orans sichtbar, so das Mysterium der Eucharistie mit dem der Menschwerdung verbindend. Zum Schluß sei auf das schöne Bild aus dem Evangeliar des Metropolitan Anastasius Crimca (16. Jh.) hingewiesen (Abb. 82). Christus trägt, gewiß in beabsichtigtem Gegensatz zu dem gewöhnlichen Brauch, Omophorion u. Mitra. Auf dem Altar liegt ein (Evangelien-)Buch. Oben in der linken Ecke des Bildes erscheint Gottvater, der den Aposteln den hl. Geist herabsendet. Das erinnert an den während der Kommunion gesungenen Hymnus: „Wir haben das wahre Licht gesehen, wir haben den wahren Glauben gefunden u. beten die unsichtbare Dreifaltigkeit an; denn sie hat uns das Heil gebracht“. Wenn die „Kommunion der Apostel“ sich wohl mehr auf die der Konzelebranten bezieht, so ist die Kommunion der Gläubigen häufig in dem Bilde der Kommunion der hl. Maria Ägyptiaca durch Bisch. Zosimos dargestellt. Das manusc. suppl. graec. no. 1276 der Pariser Nationalbibl. ist eine der ältesten dieser Art (12. Jh.; Abb. 83). Es folgen Bilder von Bischöfen und Diakonen. In der Kirche von Streiu in Transsylvanien sind sie in verschiedenen Augenblicken der hl. Handlung dargestellt. Es handelt sich dort nach Vf. um die gallikan. Liturgie (S. 131). Erwähnung verdient auch noch der Hinweis auf die Darstellung der das Allerheiligste enthaltenden Pyxis in Form einer Kirche, die in Prozession herumgetragen wird (15. Jh.). Ein weiterer Abschnitt bringt liturg. Symbole u. Typen, so z. B. das Bundeszelt mit dem Altar u. Moses mit Aaron, ihres priesterl. Amtes waltend. Auf dem Altartisch befindet sich häufig ein medaillonartiges Bild der Mutter Gottes. Die schöne Darstellung aus dem Kloster von Lesnovo (Abb. 96) zeigt auf dem Altar noch die Bundeslade mit dem Medaillon Christi. So werden Urbild u. Erfüllung in eins geschaut. Ebenso wird die Kirche als Tempel des wahren Kultus dargestellt im Bilde der himml. Weisheit, die das Gastmahl bereitet nach Prov. 9,1—3. Die Kirche des hl. Clemens in Ochrida, die von Gračanica und Dečani in Serbien (Abb. 98—100) bieten besonders schöne Beispiele. Zahlreich sind die atl. Vorbilder des Opfers. Abb. 102 zeigt eine Darstellung des Opfers des Abel u. des Kain, die mit der Beweinung Abels durch Eva endet, in ihrer ganzen Art an die Bilder von der Beweinung Christi durch Maria erinnernd. Weiter das Opfer Abrahams; die Jünglinge im Feuerofen; Elias, vom Raben ernährt (Abb. 109 u. 112). Bei Erwähnung der Bewirtung der Engel durch Abraham im Tale Mambre ist bemerkenswert, daß hie u. da der in der Mitte Sitzende deutlich vor den anderen hervorgehoben u. als Christus gekennzeichnet ist (vgl. G. de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce* t. I [1925] 1. partie p. 409). Manchmal tragen auch alle drei das Monogramm Christi u. den Kreuznimbus, woraus ersichtlich ist, daß die Versuche, die 3 Engel auf die 3 Personen zu verteilen, dem Sinne des Bildes nicht entsprechen. Die 3 Engel sind Symbol der Trinität, nicht aber eine Abbildung. Sichtbar wird von der Trinität immer nur Christus. In einem letzten Abschnitt werden

Illustrierungen von Psalmen u. Hymnen zusammengestellt, vor allem des Akathistos-Hymnus u. einiger Weihnachtsgesänge sowie des Megalynarions. Bei allem Reichtum des beigebrachten Materials bleibt die Bearbeitung leider gänzlich an der Oberfläche, weil dem Vf. der theolog. Sinn zu fehlen scheint. Auch die liturgiegeschichtl. u. patrist. Kenntnisse sind recht mangelhaft, so daß auf dem Gebiete der liturg. Ikonographie des christl. Ostens noch sehr viel zu tun bleibt. [403]

W. R. Zaloziecky, *Ikonensammlung an der griechisch-katholischen Akademie in Lemberg* (Byz. Zschr. 35 [1935] 70—7 mit 5 Abb.) beschreibt vor allem eine Georgsikone u. eine Muttergottesikone vom Typus der Hodigitria, in denen abendländ. Einflüsse sich bemerkbar machen — die Mutter Gottes hat einen menschlicheren Zug erhalten —, ohne daß aber der späthyz. Grundcharakter angetastet wäre. Darin bilden diese Ikonen wichtige Verbindungsglieder zu den berühmten ostgaliz. Ikonostasen des 17. u. 18. Jh. in Bohorodčany, Rohatyn u. Lemberg. [404]

J. Starr, *An iconodulic Legend and its historical basis* (Speculum 8 [1935] 500—3). Auf dem Konzil von Nikaia (787) las man einen Brief über den Ursprung der bilderstürmer. Häresie. Ein jüd. Zauberer aus Tiberias soll den Kalifen Jezid dazu überredet haben, alle Bilder zu zerstören. Zur gleichen Zeit lief die Geschichte eines anderen Juden rund, der Leo d. Isaurier 10 Jahre vor seinem Regierungsantritt zur Zerstörung der Bilder bewogen hätte. Diese Erzählungen könnten eine Beziehung zu einem Text des Theophanes haben, der besagt, daß Leo als Genosse eines Syrs Bezer wirkte. Bezer gewann das Vertrauen Leos u. unterstützte den Kaiser bei seinen bilderstürmer. Reformen. J. V. [405]

Monastische Liturgie.

Von Hieronymus Frank OSB.

T. P. McLaughlin, *Le très ancien droit monastique de l'Occident* (Archives de la France Monast. 38; Ligugé 1935). In dieser kirchenrechtl. Abhandlung finden sich einige Bemerkungen über monast. Liturgie: S. 77 über die Häufigkeit der Meßfeier im FrühMA u. das Aufkommen der Privatmesse; S. 86 f. über die vom Diözesanbischof gespendete Abtsweihe, die mit Recht als zur Zeit Gregors d. Gr. längst üblich gilt. Vf. erörtert leider nicht die wohl zu bejahende Frage, ob die *Regula Benedicti* die Abtsweihe schon kennt. Auf das erste erhaltene Zeugnis für die Äbtissinnenweihe, das im Brief der Radegunde an die Bischöfe zugunsten ihres Klosters in Poitiers vorliegt (Gregor v. Tours, *Hist. Franc.* IX 42), weist St. Hilpisch OSB in seiner Bespr. von L. in der Zschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., Kanon. Abteil. 25 (1936) 489 hin. S. 66—72 bei Behandlung der monast. Profeß erwartet man zwar nicht, daß Vf. auf die Entwicklung der Profeßliturgie im frühen MA eingeht. Eine rechtsgeschichtl. Würdigung der nur flüchtig erwähnten sog. *Petitio* von Flavigny, wie sie I. Herwegen so gut gegeben hat (*Gesch. der benediktinischen Profeßformel* [1912] 14 ff.), wäre aber wohl am Platze gewesen, zumal seit einigen Jahren feststeht, daß die genannte Formel bei der Profeßfeier schon um 725 von den Mönchen des aus dem Westgotenreich stammenden Abtbisch. Pirmin in seinen Klöstern auf der Reichenau, in Murbach usw. benützt worden ist. Die Heimat dieser Formel, in der nach Herwegen „die german. Treue im Benediktinergewand erscheint“ u. der regeltreue Mönch nach german. Rechtsbrauch ein holder Gefolgsmann Christi wird, ist sehr wahrscheinlich nicht im burgund. Flavigny, sondern im erwähnten Westgotenreich zu suchen, wo Herwegen schon vorher im *Pactum* des hl. Fructuosus v. Braga den Einfluß des german. Volksrechts auf das sueb.-westgot. Klosterwesen festgestellt hat (*Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga* [1907] 25 ff.). Es dürfte

kein Zufall sein, daß der Text einer eingliedrigen Promissio, der auf den der Petitio im Reichenauer Verbrüderungsbuch unmittelbar folgt, fast gleichlautend in einer Hs. des ehemals zum Westgolenreich gehörenden, südfranzös. Klosters Albi aus dem 9. Jh. begegnet. Vgl. die Untersuchung *Die älteste Professorekunde der Abtei Reichenau* in meiner Diss. *Die Klosterbischöfe des Frankenreiches* (Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums usw. 17 [1932] 169 ff.). [406]

Ivo Zeiger, *Professio super altare* (Miscellanea Juridica Justiniani et Gregorii IX. legibus commemorandis — cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita = *Analecta Gregoriana* vol. 8 [1935] 161—85). Der in deutscher Sprache geschriebene Beitrag will die Forschungen von M. Rothenhäusler u. I. Herwegen zu Aufnahmeordnung u. bened. Professoreformel durch eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der bened. Professoreform weiterführen. Diese wird gegenüber den ma. Formen der *professio in manus* u. den nachma. Formen der *professio super hostiam* als *professio super altare* bezeichnet. Dieser, einer Dekretale Alexanders III. entnommene, Ausdruck bezeichnet, auf Grund der von der *Regula Benedicti* vorgeschriebenen Niederlegung der Professorekunde auf den Altar, gut den sakralen Charakter der Handlung, die andererseits doch ganz auf römisch-rechtl. Fundamenten aufgebaut wird: auf der *stipulatio* u. *petitio*. Beiden Elementen, dem sakral-liturg. wie dem römisch-rechtl., geht Vf. liebevoll nach, um abschließend den rechtl. Gehalt der bened. Professore vom Standpunkt des heutigen Kirchenrechtes zu betrachten. Hier scheint aber ein gewisser Apriorismus sich geltend zu machen, so sehr auch rechtsgeschichtlich gesehen es richtig sein mag, daß die genossenschaftsrechtl. Seite der Professore, so wie sie der Codex aufzeigt, nicht durch die *professio super altare*, sondern durch die *in manus* entwickelt worden ist. B. N. [407]

Sancti Benedicti Regula monasteriorum. Editionem critico-practicam adornavit D. **Cuthbertus Butler**. Ed. tertia (Freiburg Br. 1935). Diese Ausgabe der *Regula Benedicti* (dieser richtige Titel könnte in einer neuen Aufl. eingesetzt werden, vgl. H. S. Brechter OSB, *Zum authent. Titel der R. des hl. B.* in: Stud. u. Mitteil. aus dem Bened.-orden 55 [1937] 157—229) durch den am 1. IV. 1934 heimgegangenen hervorragenden Mönch u. Abt von Downside ist in der neuen Aufl. wieder durch manche Stellenangaben aus der Schrift u. den kirchl. Schriftstellern bereichert worden, worin man natürlich noch weiter gehen könnte. Sie bedarf keiner Empfehlung mehr. Für eine Neuaufll. machen wir auf einige störende Druckfehler aufmerksam: S. 52 Z. 35 des Textes muß es statt *cantatur canatur* heißen, S. 115 Z. 23 statt *Regulare Regulae*, S. 7 Z. 116 *a nobis*. O. C. [408]

C. Coebergh OSB, *Een merkwaardige Klooster-Ordo* (Tijdschr. voor Liturgie 16 [1935] 80 ff.; 147 ff.). Beschreibt die römisch-benedikt. Liturgie des ausgeh. 8. Jh. nach dem Zeugnis des *Breviarium ecclesiastici ordinis*, das in 2 aus Lorsch bzw. Murbach stammenden Hss., Vat. Pal. 574 u. Gotha Membr. I. Nr. 85, erhalten ist (vgl. Jb. 5 S. 156 u. M. Andrieu, *Les ordines romani du haut moyen-âge* I [1931] 12 u. 492). 92 ff. wird die Entwicklung des Offertorium-Ritus unter gallikan. Einfluß erörtert. Das Emporhalten der Hostie u. des Kelches bei der Opferung war schon am Ende des 8. Jh. üblich, ja, da es bereits durch das *Capitulare ecclesiastici ordinis* bezeugt ist, wohl schon im 7. Jh., nicht erst im 12. Jh., wie L. Eisenhofer, *Handb. der kath. Liturgik* II (1933) 142 meint. Wo das Volk nicht opferte, wurde die Prozession des Klerus mit den Opfergaben eingeführt. 151 ff. erläutern die sehr altentüml. Riten der Karwoche u. ihre Verwandtschaft mit Vat. Reg. 316. Aber selbst die im *Gelas.* bezeugte Kreuzesverehrung am Karfreitag wird im *Breviarium* noch nicht erwähnt. [409]

Guy de Valous, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle*. T. I. *L'abbaye de Cluny. Les monastères clunisiens*; T. II. *L'ordre de Cluny* (Archives de la France monast. 39 u. 40; Ligugé 1935). Nur der I. Bd. kommt für uns in Betracht. Als Einzelheiten monast. Liturgie seien erwähnt: S. 34 wird mit Recht

betont, daß man in Cluny streng zwischen Mönchsprofeß u. Mönchsweihe unterschied; 38, daß das Schweigen der 3 Tage nach der Mönchsweihe Benedikt v. Aniane, d. h. can. XLVII bzw. 35 der bekannten Aachener Synode von 817 entlehnt sei. 99—101: Abtsweihe in Cl. 116: Die liturg. Installation des Priors von Cl. 145 ff.: Die mannigfachen Funktionen des Sakristans, 156 ff.: die des ersten Cantors u. des *armarius*. 165: Die „pauvres prébendés“, 18 an der Zahl in Cl., waren zur Teilnahme an den Nokturnen verpflichtet. 168 ff.: Liturg. Begrüßung verschiedener Gruppen von Gästen. 180 ff.: Liturg. Obliegenheiten der Kranken, Bestimmungen über Besuch der Messe, Empfang der Kommunion, Verrichtung des Offiziums. 215 f.: Das Kapitel nach der Prim. 280 ff.: Das Zeremoniell bei den Mahlzeiten. 294 ff.: Das Sterbe- u. Totenritual. — Kp. 9: *La liturgie à Cluny* (327—72) ist reichhaltig. Eine eigene kluniazens. Lit. hat es natürlich nie gegeben. Was man so nennt, ist die röm.-benedikt. Liturgie in Cluny, die bes. feierlich gehalten u. mit einer Menge von Zutaten versehen wurde. Als solche sind zu nennen beim Stundengebet die 15 Gradualpsalmen vor den Vigilien, auch sonst Hinzufügung von Psalmen u. der sog. *preces* zu einzelnen Horen. Verlangt wurde das Beten ferner der 30 Ps. von Ps. 129—50 u. der sog. *psalmi familiares parvi et magni*, dazu in der Quadragesima das Beten der *psalmi prostrati* u. der 7 Bußps. Im eigentl. Offizium werden die Lesungen verlängert. Tögl. Prozessionen, tägl. Totenoffizium u. tägl. *Officium de beata Maria virgine* sind obligatorisch. Es ist nicht immer möglich, den Ursprung dieser oder jener eigentlich kluniazens. Zutat zum Officium div. zu bestimmen. In der Regel sollen alle Tagzeiten gesungen u. nicht bloß rezitiert werden. 338 ff.: Die Messe, das eigentl. Hochamt, ihm vorangehend die Morgenmesse (*missa de luce*) u. schließl. die Privatmessen. 348 Anm. 1 erfährt man, daß die Kommunion unter beiden Gestalten in Kluniazenserklöstern, bes. in Frauenklöstern, bis ins 17. Jh. üblich war. 357: Ritus des Bußsakramentes. 358 ff.: Das Kirchenjahr. — Die Feuerweihe u. Lichtprozession in Cl. je am Gründonnerstag, Karfreitag u. Kar Samstag, die Vf. „une variante importante de l'usage général“ nennt (360), stammt m. W. unmittelbar aus dem *Ordo Romanus antiquus*, d. h. einem wesentl. Bestandteil des um 950 zu St. Alban in Mainz zusammengestellten „röm.-deutschen Pontifikale“, geht aber mittelbar auf einen „rein röm. Ordo“ zurück, der von Mabillon in seinem *Museum Italicum* II (1689) 30—40 als Appendix zu seinem *Ordo I* und von B. Capelle auf Grund einer noch älteren hsl. Fassung vorläufig (bis zum Erscheinen des 2. Bdes von M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*) veröff. worden ist (Revue Bén. 44 [1932] 113 ff.). — Wenn Cluny am Feste Mariä Himmelfahrt, darin übrigens schon dem Brauch des 9. Jh. folgend, 9 Lesungen aus dem „Sermo des hl. Hieronymus *Cogitis me, o Paula*“ hatte (363), so hätte Vf. bemerken müssen, daß es sich bei der Lesung, wie längst erkannt ist, um eine Fälschung handelt (PL 30, 126—47), die sich als eine von Hieronymus an Paula u. Eustochium gerichtete Epistel-Homilie ausgibt. C. Lambot OSB hat an Hand eines erst von ihm edierten Briefes Hinkmars v. Reims bewiesen, daß die Fälschung, von der man auch heute noch ein Stück im Brevier liest (am 8. Dez.), das Werk des Abtes Paschasius Radbertus ist, also der 1. Hälfte des 9. Jh. angehört (Rev. Bén. 46 [1934] 265 ff.). — 365 ff. Verschiedene liturg. Gebräuche: Verteilung von Eulogien im Refektorium, Segnung der ersten reifen Trauben am 6. VIII., Mandatum, Gebete für die Verstorbenen u. Anniversarien. Die Bemerkung auf S. 364, daß der Allerseelentag des 2. XI. nicht, wie Sackur behauptet habe, von Abt Odilo (998), sondern erst im Verlauf der ersten 30 Jahre des 11. Jh. eingeführt worden sei, stimmt nicht. Das angeblich im J. 998 erlassene *Statutum Odilonis pro defunctis* stammt zwar erst aus der Zeit um 1030. Der Allerseelentag erscheint aber in Cluny bereits vor dem hl. Odilo (994—1048) im 10. Jh., so wenigstens nach L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik* I (1932) 607. — Ein 1. Appendix handelt über die kluniazens. Frauenklöster mit ihrer ursprünglich strengen Klausur. Verdienstl. ist

der 3. Appendix S. 397—423. Hier findet man eine krit. Ausgabe des kluniazens. Festkalenders des 10. u. 11. Jh., der Alleluiaverse der Sonntagsmessen nach Pf., der Matutinresponsorien der 4 Adventssonntage sowie des *triduum sacrum* u. des Ostersonntags. Nach Vf. bleiben die Responsorien der Adventssonntage in allen kluniazens. Brevieren des 11. bis 15. Jh. gleich. Die Responsorien der Kartage sind die des röm. Breviers. Das gleiche gilt für den Ostersonntag, der also in Cluny, wenigstens im gedruckten Brevier von 1492, die kurze röm. Ostermatutin hatte. An einem Brevier des 14. Jh. wird die Verteilung der Psalmen auf das Offizium erläutert. Trotz der handgreifl. Irrtümer dieser Liste, die doch wohl eher dem Vf. als der Brevierhs. zur Last zu legen sind, erkennt man, daß für die Matutin u. Vesper (u. damit gewiß auch für die andern Horen) die Psalmenverteilung der Benediktinerregel maßgebend geblieben ist. Der gleiche Anhang bietet noch eine Reihe von Votivmessen aus Quellen des 11. bis 15. Jh., eine Auswahl von Litaneien u. die Daten der Einführung bestimmter Feste in die Liturgie Clunys. — Außer sehr vielen Druckfehlern — die 7 Seiten zählende Liste der Errata ist lange nicht vollständig — bilden auch sachl. Irrtümer einen Schönheitsfehler des Buches. Die Bedeutung Benedikts v. Aniane u. seiner Ideen für die monast. Reformbewegungen des 10./11. Jh. wird öfters betont. Vieles, was, auch in liturg. Hinsicht, eine Neuerung Clunys zu sein scheint, ist schon bei Benedikt v. An. zu finden, eine Erkenntnis, die wir den *Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten* (1905) von Br. Albers verdanken. Cluny hat die Gewohnheiten Benedikts v. An. weiter ausgebaut. Vf. sucht nun auf S. 12 Anm. 1 einen gewiß ergänzungsbedürftigen Stammbaum der monast. *Consuetudines* von Benedikt v. Nursia bis Benedikt v. An. aufzustellen. Den hier erwähnten „Ordo des religieuses“ aus dem 8. Jh. vermag ich nicht zu identifizieren. Die auf der gleichen S. 12 angeführte Fassung kassines. Gewohnheiten (*capitula*) sind von Mabillon nicht, wie Vf. schreibt, in seinen *Antiquae Consuetudines monasteriorum ordinis S. Benedicti* veröff. — ein solches Werk Mabillons gibt es überhaupt nicht —, sondern in den *Acta SS. O. S. B.* Bd. 5 (Ausgabe von Venedig 1735) 697f. Heute sind diese *Capitula notitiarum* am bequemsten zugänglich entweder in den *Mon. Germ. Epp.* V, 303f. oder bei Br. Albers, *Consuetudines monasticae* III (1907) 95 ff. Sie geben übrigens höchstens mittelbar den Brauch Monte Cassinos wieder; denn sie sind unmittelbar ein „Bericht über besonders eingeschärfte Bestimmungen der unter Benedikts (v. An.) hauptsächlicher Teilnahme gefaßten letzten Konzilsbeschlüsse“ (L. Traube) von c. 817. — Vf. bringt richtig S. 12 die sog. Murbacher Statuten mit einer Aachener Synode von 816 in Verbindung. Da ist man um so erstaunter, 2 Seiten vorher, auf S. 10, als ihren Verf. Simpert, Bischof von Augsburg u. Abt von Murbach, der 809 gestorben sei, bezeichnet zu finden. Diese früher vertretene Ansicht ist doch gerade zugunsten der andern aufgegeben worden, die die Statuten im J. 816 entstanden sein läßt u. als ihren Verfasser Heito, Abt von Reichenau u. Bischof von Basel, annimmt; siehe O. Seebaß, *Zschr. f. Kirchengesch.* 12 (1890) 322 ff. Wenn de Valous S. 11 Paulus Diaconus schon um 750 als Mönch nicht etwa in einem lombard. Kloster zu Civate, sondern gleich in M. Cassino eintreten läßt u. S. 167 Hildemars um 845 geschriebenen Kommentar zur Benediktinerregel gar ins 11. Jh. setzt, so wird das Vertrauen des Lesers in die Zuverlässigkeit dieser Arbeitsweise noch mehr erschüttert.

[410]

Ad. Mettler, *Laienmönche Laienbrüder Conversen, besonders bei den Hirsauern* (Württemberg. Vierteljahrshefte f. Landesgesch. 41 [1935] 201—53). Die *Conversi*, die bis zum Ende des 11. Jh. als Mönche u. nicht als Laienbrüder aufzufassen sind, werden auch *idiotae* oder *illiterati* oder *qui psalmos nesciunt* oder *qui cantare nesciunt* genannt (227). Aber „aus Hirsau erfahren wir von solchen, welche die andern im Gesang etwas zu unterstützen vermögen, u. in Farfa werden *conversi*, die singen können, öfters erwähnt. Ja Wilhelm von Hirsau spricht von *conversi*

guter Lebensführung und vorgerückten Alters, welche die Psalmen, Hymnen u. Responsorien „rite“ zu psallieren u. die (liturg.) Lesungen zu übernehmen fähig sind u. daher vom Abt ihren Platz im Chor der Kirche unter den litterati, von denen die conversi sonst getrennt stehen, zugewiesen erhalten können“ (S. 218). „Zum Chorgebet zerlegt sich in Hirsau die ganze Bruderschaft in die zwei geschlossenen Gruppen der litterati u. conversi, jene den eigentl. Sängerkhor bildend, auf den höheren, diese auf den übrigbleibenden Plätzen“ (225 f.). Die *conversi* „werden zu sämtl. gottesdienstl. Veranstaltungen herangezogen, ob ihre sprachl. u. sonstigen Kenntnisse zum Verständnis derselben ausreichen oder nicht. Sie sind bei den Vigilien u. Tageshoren, Messen u. Ämtern, Andachten u. Ansprachen, Prozessionen u. Weihungen usw. regelmäßig zugegen... Sie fehlen nicht am Karfreitag, wenn sämtliche 150 Psalmen in einem Zug gebetet werden; ihren Platz haben sie dabei als die letzten“ (226). 227 f. werden die mannigfachen liturg. Dienste der *conversi* aufgeführt. Der Neupriester erhält in Cluny u. Hirsau bei Privatmessen einen *conversus qui bene possit eum custodire* (224). — 231 ff.: Die Laienbrüder in Hirsau. Nach Vf. sind die Laienbrüder, d. h. „freigeborene, der Kongregation durch Profeß für immer einverleibte, dienende Brüder“, nicht zuerst in Cluny, auch nicht in St. Blasien, sondern in Hirsau eingeführt worden, u. zw. durch Abt Wilhelm zwischen 1076/1078 in der Anfangszeit des Investiturstreits. Um die Mitte des 12. Jh. waren sie in allen regulären Klöstern vorhanden. Grundquelle für die Lebensweise u. Beschäftigung der vorzisterziens. Laienbrüder ist Kp. 23 der *Vita Wilhelmi abbatis Hirsaugiensis* (MG. SS. XII 219). Gemäß diesem Kp. gewährleistet Wilhelm seinen Laienbrüdern weitgehende Teilnahme am Gottesdienst der Mönche. „Sie versammeln sich mit den Mönchen zum ersten Chorgebet, den Vigilien, die aber für sie abgekürzt werden, u. zum letzten Gottesdienst, dem Completorium am Abend. Zu den Tageshoren kommt von ihnen nur, wer Zeit hat. Nach den Vigilien dürfen sie sich nochmals niederlegen, können aber, wenn sie wollen, diesen Nachtgottesdienst der Mönche ganz mitmachen. In aller Frühe hören sie dann eine Messe, worauf sie zum Kapitel zusammenkommen... Jeden Sonntag kommuniziert die Hälfte von ihnen in regelmäßigem Wechsel“ (244). {411

V. Leroquais, *Le Bréviaire-Missel du Prieuré Clunisien de Lewes* (Paris 1935) beschreibt u. untersucht eine liturg. Hs. des ausgeh. 13. Jh., die seit Ende des 16. Jh. in französ. Privatbesitz, zuletzt in der Bibl. des Pariser Sammlers Georges Moreau, war u. 1933 von den Londoner Buchhändlern Maggs Bros. für 19 500 Franken gekauft worden ist. Vf. zeigt, daß die Hs. zur seltenen Gruppe der Brevier-Missalien gehört, u. beweist, daß sie aus einem engl. Kluniazenserklöster stammt, dem Priorat St. Pankratius von Lewes in Sussex, das um 1077 vom normann. Grafen Wilhelm v. Warenne u. seiner Gemahlin Gundreda gestiftet u. durch Mönche aus Cluny besiedelt wurde. Hier verblieb die Hs. bis zur Aufhebung des Klosters 1537. Der weitaus größte Teil der Hs.: *Proprium de tempore*, das man nach L. besser Dominicale nennen sollte, u. anschließend die Präfation mit Neumen, Meßkanon, eine Reihe Motivmessen usw. (fol. 17—235, nach S. 19 aber eher 234, 240—251^v), dann das *Proprium Sanctorum* (fol. 252—408) u. das *Commune Sanctorum* (408^v—442), schließlich das Sterbe- u. Totenritual mit *Officium defunctorum* (442^v—447) ist zwischen 1263 u. 1300 geschrieben. Dagegen gehören den ersten 15 oder 20 J. schon des 14. Jh. sowohl das von Cluny 1315 übernommene Fronleichnamsfest (fol. 1—16) an als auch die in eigener Folierung zu Beginn der Hs. stehenden beiden Stücke: das Kalendar (fol. A—N) u. das Psalterium mit Hymnar, Cantica, Litaneien (fol. 1—45). Jedes Fest besteht aus Offizium u. Messe, beide mit Neumen. Die Matutinlesungen in der monast. 12zahl sind im allgemeinen kurz. Viele überschreiten nicht die Länge der Responsorien. Das sehr reiche Sanctorale hat viele vom Sanctorale der Karolingerzeit verschiedene Feste. 2 Unebenheiten sind mir aufgefallen. L. rechnet auf S. 19 oben den älteren Teil der Hs. (aus dem 13. Jh.)

von fol. 17 bis fol. 456 (Ende des Bandes), sagt aber auf S. 12, daß fol. 448—452 erst im 14. u. 15. Jh. geschrieben seien, daß ferner fol. 453—458 (nicht 456) mit unserer Hs. nichts zu tun hätten, sondern Schutzblätter seien, die aus einem kanonist. Traktat stammten. Nach S. 7 Z. 2 erstreckt sich das *Proprium de tempore* von fol. 17—235. Wenn dann als „die folg. Seiten“ fol. 285^v—289 angegeben werden, so muß es hier u. bei Aufzählung der einzelnen Seiten natürlich 235^v—239 heißen. S. 19 führt L. diese Blätter, da fol. 234 doppelt ist, als 234^{bis}—239 an. [412]

H. Chester Mann, *A cloistered Company. Essays on monastic life* (London 1935). Das hübsch ausgestattete Büchlein bietet in zwangloser Folge reizvolle geschichtl. Bilder aus dem klösterl. Leben der Zisterzienser u. Kartäuser, über die ein Hauch zarter Poesie ausgebreitet ist, ohne daß hierbei die histor. Wirklichkeit preisgegeben wird. Einige Kp. bringen auch liturgiegeschichtl. Notizen, wie II u. III über die Zelleneinrichtung und die Gebäulichkeiten von Clairvaux, ebenso VI, in dem die Bräuche des Kapitels dargestellt sind, u. VIII, das eine Schilderung des Sterberitus bietet; das Schlußkp. bringt in beschwingter, dichter. Form u. Sprache das Erlebnis einer nächtl. Vigilie im Kloster. So erhält der Leser in einer ansprechenden Weise Einblick in jenes Reich der Stille u. Einsamkeit, das erfüllt ist von dem Leben des Geistes. St. H. [413]

Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786. Edidit **Jos. M. Canivez** OrdCistref t. I, 1116—1220 (Louvain 1933); t. II, 1221—1261 (1934); t. III, 1262—1400 (1935); t. IV, 1401—1456 (1936), t. V, 1457—1490 (1937); t. VI, 1491—1542 (1938) = Bibl. de la Revue d'hist. eccl., Fasc. 9—14. Dieses Werk, eine Fundgrube auch für die Geschichte monast. Liturgie, werden wir erst nach Erscheinen des letzten Bandes, der die Indices bringen wird, besprechen. [414]

Fr. Bünger, *Admonter Totenroteln (1442—1496)* (Beiträge z. Gesch. des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens 19 [Münster i. W. 1935]). Aus ma. deutschen Klöstern sind nur ganz wenige Totenroteln erhalten. 6 von ihnen stammen aus dem Benediktinerstift Admont (Steiermark). Sie gehören den J. 1442, 47/48, 84/85, 76/77, 88/89, 94/96 an u. umfassen 34 Diözesen, die Länder Österreich, Deutschland, Belgien, die Schweiz u. die meisten damals vorhandenen Orden. In einer sehr sorgfältigen, mit Reisetabellen u. guten Registern versehenen Ausgabe veröff. B. diese Admonter R. außer der einen von 1484/85, die bereits in den Stud. u. Mitteilungen OSB 5 (1884) gedruckt ist. Im Vorwort hebt Vf. selbst hervor, wie mannigfache Aufschlüsse, auch in liturg. Hinsicht, die R. geben. So wird die Anwesenheit des Admonter Boten in den Hunderten von Kirchen, Stiften u. Klöstern sehr oft nach dem kirchl. Kalender vermerkt, u. so gewinnt man, wenn auch das *Proprium de tempore* damals schon keine größeren Unterschiede von dem seit der Reform Pius' V. gültigen aufweist, einen willkommenen Einblick in das eigenständ. *Proprium sanctorum* vieler Stifte u. Klöster. Manche Einträge lassen übrigens zuweilen auf „die Ehrfurcht, mit der die Roteln in Empfang genommen“, u. auf „die Feierlichkeit“ schließen, „mit der sie aufgerollt u. den versammelten Brüdern vorgezeigt wurden“. [414a]

Joh. Hau OSB, *Statuten aus einem niederdeutschen Cistercienserinnen-Kloster* (Cisterc.-Chronik 47 [1935] 129—38; 213—221). H. fand die hier abgedruckten, in deutscher Sprache geschriebenen Statuten in einer Papierhs. des 16. Jh., die ursprünglich vielleicht dem Kloster Anrode gehörte u. sich heute in der Bibl. des Mainzer Priesterseminars befindet. Die Statuten setzen das Konzil v. Trient voraus (vgl. S. 214) u. mögen, wie auf dem Rücken der Hs. zu lesen ist, aus 1584 stammen. Leider vermag ich nicht zu sagen, ob die verschiedenen Vorschriften über monast. Lit. (z. B. auf S. 130 f.: Von dem Gottesdienst; 131 f.: Von den processionen; 132 f.: Von der Heiligen Messe; 133: Von den Monadt vigilien; 133 f.: Von Begrebnis der Jungf.; 134: Von den Horis, oder von dem gebett der Conversen; 137 f.: Von der Kirchen; 215: Von der Profession der Conversen; 215 ff.: Von den Novitien) einfach

damals bereits Jahrh. alten cisterc. Brauch wiedergeben oder zum Teil auch spezifisch spätm. Charakter tragen. Zu einzelnen Riten der Messe, die, in den Statuten noch vorgeschrieben, anfangs des 17. Jh. abgeschafft worden sind (bei der Elevation Gesang der Antiphon *Ave verum corpus* oder des Hymnus *O salutaris hostia*, nach dem Pater noster Rezitieren des Ps. *Laetatus sum*, wonach der Priester eine Reihe von Versikeln und Orationen sprach), vgl. man F. Schneider, *L'ancienne messe cistercienne* (1929) S. 182 ff., 241 ff. Die in den Statuten angegebene Formel bei der Pax: *Pax tibi, soror, et Ecclesiae Dei* suchte ich aber bei Schn. vergebens. Bemerkenswert ist der Satz der Statuten (S. 132): „Wan sie aus Mangell der personen oder auss andern hindernissen, die h. Miss nichtt singen können, so sollen sie dieselbe mit lautter verstendlicher Stim lesen“. Aus S. 216 f. ist zu ersehen, daß eine vom Bischof gespendete Jungfrauenweihe unbekannt war. [415]

P. Weißenberger OSB, *Die inneren Zustände im Benediktinerinnenkloster Holzen vor der Einführung der Melker Reform* (Rottenburger Mtschr. f. prakt. Theol. 18 [1934/35] 335 ff.; 359 ff.). Über die vergebl., schon vor 1457 einsetzenden, Bemühungen des Augsburger Bischofs, des Kardinals Petrus v. Schaumberg, Kloster Holzen zu reformieren, wird berichtet. 2 „Ordnungen“ des Bischofs, „wie es in Holzen in geistl. u. weltl. Dingen zu halten ist“, schärfen wiederholt auch die Feier des Gotteslobs nach der Regel des hl. Benedikt ein. Aber erst unter dem nächsten Augsburger Bischof, Johann v. Werdenberg, kam es zu einer gründl. Reform. Der neuen, 1470 ernannten Meisterin Gaudencia Haßlerin legt die Ernennungsurkunde den Titel *magistra et prelata* bei. Eine Weihe fand nach Weißenb. nicht statt. „Die Übertragung der Meisterinstelle geschah *per annuli tradicionem et digiti impositionem*“. [416]

Ph. Hofmeister OSB, *Die Verfassung der Bursfelder Kongregation* (Stud. u. Mitt. zur Gesch. d. Benediktiner-Ordens 53 [1935] 37—76). S. 74 f.: Die Äbtissinnenweihe durch den Bischof scheint in der Bursf. Kongregation nur selten üblich gewesen zu sein. In der Trierer Erzdiözese führte sie erst Kurfürst Johann Phil. v. Walderdorf (1756—68) in den Klöstern Marienberg, Niederprüm u. Oberwerth ein (75). Es handelt sich wohl um Wiedereinführung der Weihe, die Jahrh. lang in Vergessenheit geraten war. Ob der Abtkommissär oder die Äbtissin die Einkleidung der Novizin vornahm, läßt sich nicht genau ermitteln. Die Professefeier bei Chor- u. Laienschwestern hielt auf jeden Fall der Abtkommissär. Vf. betont (76), daß im 15. Jh. in der Bursf. Kongregation neben der Professefeier auch noch die Jungfrauenweihe üblich war, u. führt zum Beweise die Zeremonien von c. 1480 u. die Statuten von Langendorf an, die noch ein eigenes Kp. über die Jungfrauenweihe enthalten. Um die Wende des 16. Jh. kam die *cons.* außer Gebrauch. Dies schließt Vf. mit Recht aus der Tatsache, daß das Kp. über sie in den aus verschiedenen andern Klöstern überlieferten Konstitutionen fehlt. „Die Vornahme der Weihe stand nach dem damals geltenden Rechte allein dem Bischof oder einem vom Papste speziell damit beauftragten Priester zu. Bisweilen haben aber auch Bischöfe das ihnen zustehende Recht an Äbte delegiert“, was Hofm. mit einigen Beispielen belegt. [417]

Ch. A. Williams, *The German Legends of the Hairy Anchorite. With two old French texts of La Vie de Saint Jehan Paulus*, edited by Louis Allen (Univ. of Illinois Bulletin, Vol. XXXII No. 39 = Illinois Studies in Language and Literature, Vol. XVIII, No. 1—2. Illinois 1935) behandelt die jüngsten Ausläufer einer alten, spät auf Joh. Chrysost. übertragenen Legende, ohne auf monast. Lit. zu sprechen zu kommen. Was die Motivverwandtschaft angeht, die nach W. zwischen dem büßenden, haarigen Einsiedler einerseits u. dem Enkidu des Gilgamesch-Epos, ja einem vom Vf. vermuteten, noch hinter diesem Epos stehenden Fruchtbarkeitsheros u. seinem ebenso nur angenommenen Ritual andererseits besteht, so scheint mir Alb. Wesselski das Ergebnis der hier angewandten Arbeitsmethode mit Recht als „Aufbau überdimensionierter Luftschlösser“ bezeichnet zu haben (Dt. Litztg. 56 [1935] 2048). [417a]

Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

A.

Entwicklung der abendländischen Liturgie bis zum Jahre 1000 (Texte und Riten).

Von Theodor Klauser.

B. Botte, *Le Canon de la Messe Romaine* (Textes et Études liturg. 2 [Löwen 1935]). Der schmale Band, den Vf. als ein Arbeitswerkzeug angesehen wissen will, enthält auf seinen 74 S. 1. eine Einleitung, die über die Textzeugen des röm. Kanons u. über seine Entwicklung von der vorgregorian. Zeit bis zum Missale Romanum kurz, aber klar u. alles Wesentliche einbegreifend berichtet; 2. eine Textausgabe mit krit. Apparat; 3. eine die Ausgabe auf der gegenüberstehenden Seite begleitende Sammlung von liturg. u. nichtliturg. Texten, die zum Verständnis des Kanons beitragen können; 4. zwei Dutzend „Noten“, in denen die wichtigsten Ausdrücke u. Probleme beleuchtet werden. Man sieht, daß B. inhaltlich im wesentl. dasselbe bietet wie E. Bishop in seiner vielbenutzten, richtungweisenden Untersuchung *On the early texts of the Roman Canon* (zuerst 1903 im *Journal of Theol. Stud.* erschienen, dann wieder abgedruckt in *Bishops Liturgica Historica* [1918]. 77—115). Aber der Jünger hat den Meister nicht nur durch vollständigere Erfassung u. übersichtlichere Anordnung des Stoffes, sondern stellenweise auch durch eine noch stärkere Eindringlichkeit der Untersuchung zu überflügeln gewußt. — B. teilt die Textzeugen in 5 Gruppen (gallikan., gregorian., gelasian., *Expositiones missae*, mailänd.); jede ist knapp, aber treffend gekennzeichnet u. in ihrem Werte gewürdigt. Es erweist sich, daß die Übereinstimmung der gregorian. u. gelasian. Zeugengruppe ganz in die Nähe des Kanons der Zeit Gregors I. führen muß; diesen Kanon sucht daher B. zurückzugewinnen. In den Lesarten der gallikan. u. der mailänd. Gruppe können nach Ansicht des Vf. Überbleibsel einer vorgregorian. röm. Textgestalt stecken; zum größeren Teil sind sie aber wohl nur als außerröm. Änderungen am überlieferten Text anzusehen. Im Kanon der *Expositio „Qualiter“* des Ps.-Amalar vermutet B. den Text, den P. Zacharias 751 an Bonifatius schickte. — In Ausgabe u. Apparat sind, wie Stichproben zeigten, einige Versehen stehen geblieben; so muß es zu Z. 43 heißen: *passi sunt propter nomen tuum domine . . .* B. zu Z. 48: *in honorem nominis tui . . .* B. — Bei der Sammlung der Parallelstellen ist glücklicherweise eher zuviel als zuwenig geschehen. Manche wichtige Zitate erscheinen übrigens erst in den „Noten“, was bei der Benutzung des Buches zu beachten ist. S. 35 wird zur Erläuterung der Worte *Communicantes et memoriam uenerantes* eine Stelle aus Optatus (2, 4) angeführt: *contra apostolum . . . qui ait: memoriis sanctorum communicantes*. Hier scheint B. entgangen zu sein (vgl. S. 55 f.), daß Optatus nur eine seit alters geläufige Lesart von Röm. 12, 13 zitiert (vgl. Wordsworth-White z. St.; Klauser, *Cathedra* 132). S. 37 ist in dem Zitat aus *Lib. Pont.* 1, 312 am Schluß zu lesen: *dispone et cetera*. — Aus den „Nötes“ seien folgende Punkte hervorgehoben. B. vermutet, daß *Hanc igitur* und *Memento* eng zusammengehören: im *H. i.* spreche der Priester, im *Memento* der Diakon die Opferintention aus (59). Das Verschwinden des Zusatzes *quod pro uobis confringetur* aus den Konsekrationsworten, ebenso die Verlegung des Paternosters durch Gregor I. wird hypothetisch mit der Vereinfachung u. Unterdrückung (? vgl. die *Ordines Romani*) des Brotbrechungsritus in Zusammenhang gebracht (61. 70). Die Worte *tam admirandae (uenerandae, adorandae) natiuitatis* haben nach B. trotz Arnobius in der römischen Anamnese nicht gestanden; sie werden als fränkische Neuerung des 9. Jh. angesehen (63). Die Folgerungen, die

Baumstark aus der Wendung *summus sacerdos Melchisedech* gezogen hat (s. Jb. 10 Nr. 231), lehnt B. ab; ob mit Recht, erscheint mir noch fraglich (65). Für die Inschriften ist Diehls dreibändige Sammlung *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* (s. Jb. 11 Nr. 240 a) nicht verwertet; infolgedessen sind die Bemerkungen über die epigraph. Verwendung von Ausdrücken wie *signum fidei*, *in somno pacis*, *refrigerium* usw. etwas dürftig geraten. Die Wendung *plebs sancta* begegnet in den Pseudodamasiana ihm nr. 21 und 82, vielleicht auch in dem echten Damasianum ihm nr. 59; dies zur Vervollständigung der Angaben S. 64. Ich vermisste Hinweise und Belege zu *sancta* (141) sowie zu den stilist. Eigentümlichkeiten des Textes, ferner ein Wortregister. [418]

W. H. Frere †, *Studies in early Roman Liturgy III: The Roman Epistle-Lectinary* (Alcuin Club Collections 32 [Oxford 1935]). Die Geschichte der Evangelien-Perikopen aufzuhellen, ist (wie Jb. 14 Nr. 348 ausgeführt wurde) deswegen so schwierig, weil eine Fülle von Zeugen auf uns gekommen ist. Umgekehrt liegen die Dinge bei den Epistel-Perikopen. Es hat sich nur eine einzige Epistelliste von Wert erhalten, die Würzburger des 8. Jh. Nun hat sich zwar bei den Evangelien-Lesungen gezeigt, daß es notwendig ist, Listen u. Perikopenbücher gesondert zu behandeln, weil eben die liturg. Bücher der älteren Zeit sich in einem uns fast unbegreifl. Ausmaß unabhängig voneinander entwickelt haben. Aber wenn man bei der Epistel-überlieferung überhaupt irgendwelche Ergebnisse erzielen will, so bleibt einem hier nichts anderes übrig, als zu der Liste auch die (gleichfalls nicht sehr zahlreichen) Epistolare u. Voll-Lektionare hinzuzuziehen. Man muß sich dann bloß klar darüber sein, daß die Ergebnisse in diesem Fall nicht die Genauigkeit aufweisen können, die bei sorgsamer Sonderung der Zeugenklassen anderswo erreichbar sind. Was unter diesen ungünstigen Verhältnissen aus den Materialien herauszuholen ist, hat F. zweifellos herausgeholt. Die schwache Seite des Buches liegt wiederum in der Anordnung des Ganzen. Wer sich rasch über eine Sonderfrage unterrichten will, wird sich durch F. enttäuscht finden. Die Ergebnisse der oft sehr mühseligen Einzeluntersuchungen am Schluß der einzelnen Abschnitte kurz zusammenzufassen, liegt dem Vf. nicht. — F. unterscheidet 3 „Typen“: den „älteren Typ“, vertreten durch die Würzburger Liste, den „Standard-Typ“, vertreten durch das Leningrader, wohl aus Corbie stammende Epistolar, u. einen 3., namenlosen Typ, vertreten durch das vielleicht auf eine Überarbeitung Alkuins zurückgehende Epistolar der Pariser Hs. 9452. Da für jeden „Typus“, den 3. ausgenommen, bisher nur eine einzige Hs. vorliegt, stellt die Benennung, wenn man das Wort in seinem etymolog. Sinn nimmt, eine Hypothese dar; man nimmt vorerst einmal an, daß die betr. Hs. nicht die einzige ihrer Art, sondern Vertreterin einer ganzen Klasse war. Die Vergleichung der 3 „Typen“ untereinander macht den Inhalt der ersten Kp. des Buches aus; zu genauen Datierungen u. Lokalisierungen ist F. auch diesmal leider nicht vorgeschritten (vgl. Jb. 14 Nr. 348). In einem folg. Kp. versucht F. die spätere, an die „Typen“ unmittelbar anschließende Entwicklung auf Grund eines guten Dutzends weiterer Epistel-Hss. aufzudecken. Hierbei kommt F. zu dem nicht verwunderl. Ergebnis, daß die Epistolare u. Voll-Lektionare sehr verschiedene Wege gehen; bei der Schaffung der Voll-Lektionare mußten eben begreiflicherweise die Heiligenreihen des Epistelteils mit denen des Evangelienteils einigermaßen in Einklang gebracht werden, während die Heiligenreihen der Epistolare sich in der altgewohnten Unabhängigkeit frei hatten entwickeln können. Da mehrere dieser Voll-Lektionäre, aber auch einige Epistolare sich *Comes* oder *Liber comitis* nennen, nimmt F. hier Gelegenheit, die Bedeutung des Wortes auf Grund der erhaltenen Zeugnisse, insbes. des dem Hieronymus unterschobenen Briefes *Quamquam licenter* zu untersuchen. Wie Referent (s. Klausner, *Capitulare evangeliorum* I XVf.) kommt auch F. zu dem Ergebnis, daß *Comes* nicht eine Liste, sondern ein Perikopenbuch mit voll ausgeschriebenen Texten bezeichnet. Näherhin war es, wie F. wohl richtig gesehen hat, ursprünglich

ein Buch, das außer dem einleitenden Brief des Ps.-Hieronymus und einer Liste der liturg. Tage die Epistellesungen aus dem A u. NT sowie die Evangelienlesungen enthalten hat. Wo man schon ein kostbares Vierevangelienbuch oder Evangelistar besaß, hat man dann oft wohl nur die Epistellesungen aus dem *Comes* ausgeschrieben; so kam es, daß auch reine Epistolare den Namen *Comes* erhielten. F. selbst bezeichnet in Übereinstimmung mit der ursprüngl. Praxis nur die Voll-Lektionare als *Comites*. In der Aufnahme der Lesungen zeigen sich diese Voll-Lektionare sehr eklektisch; irgendeine einheitliche Linie ist bei ihnen nicht mehr festzustellen. Ein besonderer Abschnitt ist dem *Comes* des Theotinchus gewidmet, jener merkwürdigen Privatarbeit, die deutlich die Einwirkung des Gelasianums verrät, im Sanctore aber den Norden Frankreichs besonders berücksichtigt. Ein interessanter Schlußabschnitt beschäftigt sich mit der formalen Behandlung des Bibeltextes, nämlich mit den Änderungen, die zu Anfang u. Schluß der Perikope vorgenommen worden sind u. mit den aus ausgewählten Stücken eines bibl. Abschnittes frei zusammengesetzten Lesungen. Mehrere Indices, unter denen das Verzeichnis der vorkommenden Perikopen das für den Benutzer wichtigste ist, schließen das außerordentlich dankenswerte Buch des greisen Vf. ab. Bedauern möchte ich, daß nur der Leningrader Text (nach Staerks Katalog) in extenso abgedruckt ist; man hätte zur Erleichterung des Studiums zum mindesten auch den Würzburger Text gewünscht. — Bespr.: La Vie Spirituelle 47 (1936) 54 ff. (P. de Puniet). [419]

A. Dold OSB, *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche. Ein altgallikanisches Lektionar des 5./6. Jh. aus dem Wolfenbütteler Palimpsest-Codex Weissenburgensis 76*. Mit Anhang: *Abermals neue Bruchstücke des Salzburger Kurzsakramentars* (Texte u. Arbeiten hg. durch die Erzabtei Beuron 1. Abt. Heft 26—28 [Beuron 1936]). Schon Knittel u. Tischendorf hatten im 18. bzw. 19. Jh. erkannt, daß die Palimpsestblätter des Wolfenbütteler Cod. W⁷⁶ ursprünglich zu einem Voll-Lektionar gehört haben; zu ausgedehnteren Lesungen waren aber beide nicht gekommen. Erst der Zähigkeit u. Geduld D.s gelang es, auf 73 von den 100 Blättern der Hs. mit Hilfe der Fluoreszenzphotographie u. des Denkschen Praevulgata-Apparats in 10jähriger Arbeit so viel an Text zu entziffern, daß nun eine Ausgabe u. eine Rekonstruktion des alten Lektionars vorgelegt werden konnte. Unzial-Hss. zu datieren ist bekanntlich bei dem heutigen Stande der Schriftkunde ein sehr schwieriges Unternehmen. D. gibt trotzdem, allerdings nicht ohne Berufung auf inhaltl. Gründe, ein ziemlich bestimmtes Datum für die Entstehung des Lektionars an: es soll um die Wende vom 5. zum 6. Jh. geschaffen sein. Ich fürchte, daß diese Frühdatierung sich nicht behaupten wird. Wenigstens glaube ich, nach Anwendung der Anhaltspunkte, die Lowe in seiner D. unbekannt gebliebenen, ausgezeichneten Untersuchung über die Unzialschrift entwickelt hat (bei E. A. Lowe-E. K. Rand, *A sixth-century fragment of the letters of Pliny the Younger* [Washington 1922] 19 f.), zu dem Ergebnis gekommen zu sein, daß die Schrift der Wolfenbütteler Blätter eher jüngere als ältere Züge trägt u. auch am Ende des 6. oder gar am Anfang des 7. Jh. noch denkbar wäre. Damit aber wird es zweifelhaft, ob die Hs. den Ruhm, der Schrift nach „das älteste Liturgiebuch der lat. Kirche“ zu sein, nicht an die Veroneser Fragmente der *Apostol. Überlieferung* des Hippolyt abgeben muß, die Hauler wohl mit Recht dem beginnenden 6. Jh. zuweist. Ob das Wolfenbütteler Lektionar als Text älter ist als der Kern des Sac. Leonianum u. des Sac. Gelasianum, läßt sich bei dem heutigen Stande unseres Wissens überhaupt noch nicht ausmachen. So läuft der auszeichnende Titel, den D. dem neugewonnenen Buche gegeben hat, Gefahr, nur ein kurzes Leben zu führen. Das Voll-Lektionar von Wolfenbüttel enthielt die zu einem noch dreigliedrigen Lesesystem gehörigen nicht-evangel. u. evangel. Perikopen der Messe. Außerdem waren, u. dies ist bes. bemerkenswert, zwischen den Lesungen vielfach die Anfänge der Psalmen, also der

unserem Graduale u. Tractus entsprechenden Texte angegeben; D. hat diese Stücke dankenswerterweise S. XCV bes. zusammengestellt. Anscheinend waren die liturg. Tage, für welche die einzelnen Lesungen bestimmt waren, nicht durch Titel bezeichnet. Die Perikopen liefen, offenbar unter östl. Einfluß, von Ostern bis Karfreitag (vgl. dazu Mohlberg: *Ephemer. Liturg.* 51 [1937] 356 f.). Auf das Proprium de tempore folgte eine Reihe von Perikopen für Commune- u. Casualmessen, unter diesen eine für die Messe bei der Zehntenablieferung. Die Lesungen, auch die Evangelien, sind zu einem großen Teil aus Bruchstücken verschiedener Bücher zusammengesetzt, also Centonen; ähnlich verfährt bekanntlich das von Mabillon erschlossene Voll-Lektionar von Luxeuil. D. ist den Beziehungen zwischen dem Wolfenbütteler Buch u. den übrigen Zeugen der alten Perikopenordnung nachgegangen, hat aber dabei, wie schon Morin (s. seine Bespr. in *Ephemer. Lit.* 51 [1937] 3 ff.) u. Mohlberg (a. a. O.) zeigten, die sehr bemerkenswerten Übereinstimmungen übersehen, die zwischen der Wolfenbütteler u. einer von De Bruyne mitgeteilten Trierer Perikopenreihe bestehen. Als Heimat des Wolfenbütteler Buches kommt nur Gallien in Betracht. D. schließt auf das alte Septimanien. In Wirklichkeit wird man wegen der Beziehungen zum griech. Osten u. zu Trier eher an das südöstl. Gallien denken müssen. Dorthin weist auch der von D. übersehene Text bei Gennadius, *de vir. ill.* 79, wo von den durch Musaeus von Marseille zusammengestellten *psalmorum capitula*, den zwischen den Lesungen eingeschalteten Psalmversen, die Rede ist. Über den höchst wichtigen Bibeltext kann hier nicht gesprochen werden; vgl. dazu die bedeutsame Besprechung von H. Vogels: *Theol. Revue* 35 (1936) 53—6 („Wie die Syrer ihre Passionserzählung noch viele Jahrhunderte hindurch . . . in der Form einer Harmonie gelesen haben, so wurde auch in der gallikan. Kirche . . . am Karfreitag die Leidensgeschichte in der Gestalt eines Diatessaron vortragen“). — Im Anhang veröff. D. wieder neue Fragmente des Salzburger Sakramentars (vgl. Jb. 2 S. 102 ff.; 8 S. 233 ff.; 14 Nr. 369). Es bestätigt sich, was schon früher zu erkennen war: das Salzburger Sakramentar ist ein Verwandter des Paduanus mit einigen Abweichungen, deren Bedeutung D. doch wohl überschätzt. [420]

A. Dold OSB, *Im Escorial gefundene Bruchstücke eines Plenarmissales im beneventanischer Schrift des 11. Jhs. mit vorgregorianischem Gebetsgut und dem Präfationstitel „Prex“* (Span. Forschungen d. Görresges. 5 [1935] 89—96, 1 Tafel). Der kurze Aufsatz erläutert einige Ergebnisse des Jb. 14 Nr. 369 besprochenen Buches Dolds. Die Bruchstücke des Escorial sind aus der 1. Hälfte u. wahrsch. den ersten Jahren des 11. Jh. u. geben die Formulare für die hl. Magnus, Timotheus, Bartholomäus, Rufus, Hermes u. Augustinus (nicht vollständig), von denen nur Timotheus u. Hermes im *Gregorianum* stehen. D. prüft die Beziehungen u. Formeln u. vergleicht die Textvarianten mit den verschiedenen Redaktionen des *Gelasianum*. „Wir stehen noch in näherer Abhängigkeit oder Verbindung mit dem Leonianum“, sagt er in bezug auf einige Varianten. Bes. wichtig ist der Titel *Prex* wie in dem Missale von Peterlingen, ferner das Formular für den hl. Bartholomäus, das von dem Vorhandensein der Reliquien des hl. Apostels in Lipari oder von der Übertragung dorthin spricht, also vor der Übertragung von Lipari nach Benevent (808) geschrieben ist. Der Vf. gibt eine paläograph. Umschreibung des Textes u. eine Tafel. J. V. [421]

René-Jean Hesbert OSB, *Antiphonale sextuplex* (Brüssel 1935). Wichtige Hss. des röm. Meßantiphonars sind seit 1889 durch die Solesmenser Benediktiner in den Bänden der *Paléographie Musicale* erschlossen worden: die Sangallenses 359 u. 339 aus dem 9. bzw. 10. Jh. (*Pal. Mus.* Ser. 2, 2 u. Ser. 1, 1), eine Einsiedler Hs. des 10./11. Jh. (Ser. 1, 4), ein Kodex des 11. Jh. aus Montpellier (Ser. 1, 7) u. je eine Hs. des 10. Jh. aus Laon u. Chartres (Ser. 1, 10 u. 11). Alle diese Hss. sind mit Neumen versehen, an den nicht neuimierten ist die *Pal. Mus.* begreiflicherweise zunächst vorbeigegangen. Nun füllt ein verdienter Mitarbeiter dieser monumentalen

Sammlung die bisher offengebliebene Lücke auf, indem er in einem vorzüglich gedruckten, dem Andenken Paul Cagins gewidmeten Quartband die 6 ältesten Meßantiphonare ohne Notenschrift zugänglich macht. Es sind die folgenden: 1. Das Graduale des Domschatzes von Monza (M) aus der Mitte des 8. Jh., schon früher bekanntgegeben durch Tommasi, nur die Graduale-, Alleluja- u. Tractustexte umfassend. 2. Das sog. Antiphonar v. Rheinau (R), niedergeschrieben in Nivelles am Ende des 8. Jh., jetzt Hs. Rh. 30 in Zürich. 3. Das Antiphonar von Blandinienberg (B), um 800 geschrieben, 1571 durch Pamelius unzulänglich ediert, durch P. de Puniet bzw. Peillon in einer Brüsseler Hs. festgestellt. 4. Das sog. Antiphonar Karls des Kahlen, aus St. Corneille in Compiègne stammend (C), um 870 geschrieben, erhalten in der Pariser Hs. BN 17 436, benutzt von Sainte-Marthe für die Mauriner-Ausgabe der Werke Gregors d. Gr. 5. Ein Antiphonar aus Corbie (K), bald nach 853 geschrieben, jetzt Cod. 12 050 der Pariser Nationalbibliothek. 6. Ein Antiphonar aus der Kathedrale von Senlis (S), vor 882 fertiggestellt, jetzt Hs. 111 der Bibl. S. Geneviève in Paris. Den Text dieser Hss. hat H. auf S. 1—223 seines Werkes in 6 Parallelkolumnen ebenso übersichtlich wie sorgsam vorgelegt. Die Ausgabe ist eine diplomatisch getreue, d. h. alle vom Vf. im Interesse der Lesbarkeit vorgenommenen Auflösungen, Ergänzungen u. Korrekturen sind als solche durch Kursivdruck oder Einklammerung kenntlich gemacht. Die am Rande beigesetzte Numerierung der einzelnen Stücke ist nicht willkürlich, sondern der Hs. K entlehnt. Drei Register, 30 Seiten füllend, schließen den im Editionsteil enthaltenen Stoff nach allen Seiten auf. — Diesem Teil hat Vf. auf S. IX—CXXII eine ausführliche Einleitung vorausgeschickt. Zunächst sind die 6 Hss. beschrieben u. einläßlich gewürdigt. Von einer siebten aus der Mitte des 8. Jh., die nur geringe Bruchstücke des Meßantiphonars enthält u. als Cod. 490 in der Kapitelsbibl. zu Lucca aufbewahrt wird, hat H. hier außer der Beschreibung gleich den dürftigen Text mitgeteilt. Acht Tafeln vermitteln ein Bild vom Schriftcharakter der behandelten Hss. Dem beschreibenden Teil der Einleitung folgt eine vergleichende Untersuchung des Textes der 6 bzw. 7. Hss.; sie faßt der Reihe nach Anlage, Prolog, Temporale u. Sanctorale ins Auge u. schließt mit drei Anhängen, in denen die Beigaben der Hss. (Alleluja-Listen, Votivmessen, Prozessionsgesänge, Tonus-Vermerke) behandelt sind. — Die Ausgabe H.s ist, wie angedeutet, ein buchstabengetreuer Abdruck von 6 bes. alten Zeugen, nicht aber eine auf diesen Zeugen aufgebaute krit. Edition des röm. Meßantiphonars. Warum diese Selbstbescheidung? Tatsache ist zunächst, daß die von H. verwerteten röm. Hss. die offenkundigen Spuren außerröm. Einflusses an sich tragen u. daher nicht als unmittelbare Zeugen des röm. Meßgesangbuches angesehen werden können. Alle veraten in ihrem Festkalender gallikan. Einschlag, selbst M nicht ausgenommen, wo wir die Feste der hl. Dionysius u. Rusticus u. der Apostel Simon u. Judas finden. Wo hört das röm. Gut auf u. wo fängt das außerröm. an? Eine Frage, die sich nicht immer mit letzter Sicherheit beantworten läßt. Tatsache ist ferner, daß die Zeugen ihrem Bestande nach ungleich sind: M ist bloß ein Cantatorium, enthält offenbar auch bloß eine Auswahl von Heiligenfesten; R ist seiner Zielsetzung nach nur ein „Dominicale“, das freilich inkonsequenterweise auch einige Ferien u. Heiligenfeste bringt; C ist verstümmelt; nur BKS sind voll erhaltene u. ungekürzte Meßantiphonare. Bei dieser Sachlage ist H.s Selbstbeschränkung vollkommen berechtigt: auf der schmalen Grundlage dieser wenigen, ungleichartigen u. mit Fremdgut durchsetzten Zeugen hätte sich eine abschließende krit. Ausgabe nicht aufbauen lassen. Eine andere Frage ist freilich, ob H. nicht gut daran getan hätte, seine vergleichende Untersuchung in einer auf die kürzeste Form gebrachten vorläufigen Rekonstruktion des ursprünglichen röm. Textes gipfeln zu lassen. Es will mich bedünken, daß H. dem Benutzer seines Buches mit der Erstellung eines solchen Textes einen Dienst erwiesen hätte; denn dieser Text hätte die Ergebnisse seiner sehr eindringlichen u. sorgsam inneren Kritik, die man jetzt mit einiger Mühe zusammensuchen muß,

mit einem Schlage sichtbar gemacht. — Auch den Versuch einer Datierung des hinter den 6 Hss. stehenden stadtröm. Archetypus hat H. nicht gemacht. Es scheint aber, daß sich über das Alter u. die Schicksale dieses Textes Näheres sagen läßt, wenn man etwa die von Morin und Baumstark gemachten Feststellungen zur Geschichte des röm. Sanctorale heranzieht. Zunächst steht fest, daß in dem stadtröm. Vorfahren der 6 Hss. ein Teil der unter Gregor III. (731/41) eingeführten liturg. Tage u. alle unter seinen Nachfolgern aufgekommene Feste fehlen; man findet weder Petronilla noch Genesisius, weder Quiricus noch Eustachius usw. (vgl. etwa die Tabelle meines *Capitulaire evangelior.* I 185 mit Hesberts Register S. 254 f.). Die jüngsten, den röm. Veränderungen entsprechenden Eintragungen der Vorlage (oder Vorlagen) sind die Donnerstage der Fastenzeit, eingeführt unter Gregor II. (715/31), u. das Fest des hl. Urban, Schöpfung Gregors III. Sieht man sich nach den Festen des 7. Jh. um, so ergibt sich folgendes Bild: Die Dedicatio s. Mariae, Nicomedes, Apollinaris, Hadrian, Primus-Felicianus, Georgius sind gleichmäßig eingetragen. Nicht einheitlich gebucht sind Decollatio Johannis (aufgekommene unter Theodor), Assumptio, Hypapanti, Nativitas, Annuntiatio u. Exaltatio crucis (vor Sergius). Es fehlen völlig Lucia Romana, Anastasius (beide unter Honorius eingeführt), Euplus (Theodor), Martina (Donus), Translatio Leonis (Sergius). Aus diesem Befund glaube ich folgende Schlüsse ziehen zu müssen: Der röm. Archetypus, auf den alle Zeugen letztlich zurückgehen, ist ein Kodex, der unter Honorius I., also etwa 635, geschrieben und gleich danach als Vorlage für 2 oder 3 neue Kopien verwendet wurde. Diese Kopien selbst oder ihre Abkömmlinge wurden in den nächsten Jahrzehnten nicht ganz vollständig ergänzt. Rom haben sie frühestens unter Gregor III., also um 735, verlassen, da die gleichmäßige Eintragung der Fastendonnerstage u. des Urbanusfestes wohl nur in Rom, nicht außerhalb, einigermaßen erklärlich ist. Ist diese Deutung der hsl. Verhältnisse richtig, so würden wir abermals, wie schon beim Sakramentar von Padua, beim Sacr. Rossianum, bei dem ältesten Typ des *Capitulaire evangeliorum* (vgl. Jb. 14 Nr. 348), auf den Pontifikat Honorius' I. als einen für die liturg. Tradition bedeutsamen Einschnitt stoßen. — Die neue Ausgabe bedeutet einen energischen u. umsichtigen Schritt vorwärts auf dem Wege zur Wiedergewinnung des reinen röm. Maßantiphonars. Wie weit uns in Zukunft neben den in der *Pal. Mus.* veröff. Hss. mit Notenschrift auch noch die im 11. u. 12. Jh. entstandenen Antiphonare u. Vollmissalien aus Rom selbst dem Ziele näher bringen können, steht noch dahin; ich muß bekennen, daß der allerdings flüchtige Einblick in die Hss. der letztgenannten Gruppe keine allzu großen Hoffnungen in mir erweckt hat. — Bespr.: Rech. théol. anc. et médiév. 8 (1936) 216 f. (B o t t e); Polybiblion 189 (1935) 247 f. (C a b r o l). [422]

R. J. Hesbert OSB, *L'antiphonaire de Pamelius et les graduels des dimanches après la Pentecôte* (Ephem. Liturg. 49 [1935] 348—59) befaßt sich mit der Merkwürdigkeit, daß der Cod. Blandiniensis, die Grundlage der Antiphonarausgabe des Pamelius, für die nachpfingstl. Sonntage fast durchweg 2 Gradualien angibt. Das 2. ist regelmäßig das vom Rheinauer Antiphonale angegebene; das 1. findet sich, von einigen Umstellungen abgesehen, in den Hss. von Monza, Senlis (u. Corbie) wieder. Nähere Prüfung der Einzelheiten ergibt, daß es seit dem 8. Jh. eine doppelte Graduale-Tradition gab. Die eine ist durch die Rheinauer, für Nivelles geschaffene Hs. repräsentiert; sie ordnet die Gradualien nach der Reihenfolge der Psalmen. Die 2. kennt diese Ordnung nicht; sie wird am reinsten durch die Hs. von Monza vertreten u. ist zweifellos die ältere. — Die Ausführungen des Vf. sind in knapperer Form in dem unter Nr. 422 besprochenen Buche S. LXXIV—LXXIX wiederholt. [423]

B. Capelle OSB, *La préface du temps pascal* (Quest. liturg. et paroiss. 20 [1935] 89—97). Darlegung des theologischen Gehaltes der Präfation. Einleitend wird darauf hingewiesen, daß die Veränderung des Schlusses der Osterpräfation (vgl. einerseits Reg. 316, Miss. Gall. Vetus, Miss. von Bobbio; anderseits das *Gregorianum* u. das *Gelasianum saec. VIII*), wahrscheinlich auf Gregor zurückgeht. Daraus folgt weiter,

daß die Aufnahme der röm. Osterpräfatation in die altgall. Bücher wohl schon vor Gregor geschah. Warum setzte Gregor den alten Präfatationsschluß an das Ende der Pfingstpräfatation? Nach C. vielleicht deshalb, weil das *totus . . . mundus exultat* besser zum Pfingstfest zu passen schien. [424]

B. Capelle OSB, *La préface de l'Ascension. Origine et commentaire* (Quest. liturg. et paroiss. 21 [1936] 73—83). Die heutige Himmelfahrtspräfatation stammt aus dem gregorian. Sakramentar; sie erweist sich als eine meisterhafte Zusammen-drängung der zwei ersten Präfatationen des Leon. (Feltoe 20 f.). Ähnlich ist es mit dem *Communicantes*. Beim letzteren ist im *Gregorianum* (u. im heutigen Missale) die Wendung *unitam sibi fragilitatis nostrae substantiam* an die Stelle von *unitum sibi hominem nostrae substantiae* (Feltoe 22, auch Gelas. S. 107 Wilson) getreten. Die letztgenannte Wendung war, wie C. mit Recht bemerkt, nur vor Nestorius möglich. Das *Communicantes* ist also spätestens zu Beginn des 5. Jh. entstanden. Weil das von Gregor selten (in *Job* 27, 15; in *Ezech.* 2, 1) gebrauchte Wort *fragilitas* (er bevorzugt *infirmitas*) gerade den auch im *Communicantes* vorliegenden Sinn der natürlichen, nicht sittlichen Schwäche der menschlichen Natur hat, sieht C. an der Stelle eine handgreifliche Spur der Bearbeitertätigkeit Gregors, wie ja auch der Befund der Präfatation der von Johannes Diac., *V. Greg.* 2, 17 gegebenen Charakteristik *multa subtrahens, pauca convertens* bestens entspreche. Die Präfatation beweiße außerdem, daß Gregor eine dem Leon. verwandte Sammlung vor sich hatte. C. schließt S. 97¹: „il semble de plus en plus difficile de ne voir dans ce manuscrit qu'un recueil privé“. In der Tat: der Inhalt des *Leonian.* ist sicher nicht privat; man findet hier die liturg. Formularkonzepte der röm. Bischöfe vereinigt. Vgl. *Theol. Festgabe für Kard. Schulte* (Köln-Düsseldorf 1935) 15. [425]

J. Brinktrine, *Eine Eigentümlichkeit gelasianischer Präfatationen* (Ephemer. Lit. 49 [1935] 46—8) befaßt sich mit der Merkwürdigkeit, daß der Normaltext des Kanon im Reg. 316, im Sangall. 348, im Rhenaug. 30, sowie im Missale Francorum — hinzuzufügen wäre noch Stowe-Missal (9 Warner) — das *Dominus vobiscum* vor der Präfatation vermissen läßt. Die Erklärung des Vf. lautet: Da auch die Sekret früher durch ein *Dominus vobiscum* eingeleitet wurde, war dieser Gruß kurz hintereinander zweimal zu sprechen; das empfand man in gewissen Gegenden des fränk. Reiches als störend u. ließ daher den Gruß vor der Präfatation fallen. — Gegen diese Lösung erhebt sich folgender Einwand: Wurde das *Dominus vobiscum* vor der Präfatation in den durch die obigen Zeugen repräsentierten Gegenden weggelassen, dann müßte es stets fehlen. Es ist aber vor der Präfatation der Christmaweihe ausdrücklich angegeben; so im Reg. 316 (71 Wilson), im Sangall. (74 Mohlberg) und anscheinend auch im Rhenaug. (75 Gerbert); das Missale Francorum u. das Stowe Missal haben leider keinen weiteren Präfatationstext. Unsere Lösung: In der röm. Hs., von der alle erwähnten Sakramentare abhängen, war das *Dominus vobiscum* vor der Normalpräfatation rein zufällig oder weil es selbstverständlich war, weggelassen. Vgl. den Fall im Missale Gallicanum vetus (Mabillon, *De liturgia Gallicana* [1685] 330), wo die *Contestatio* in der Messe des hl. Germanus folgendermaßen beginnt: *Dignum et iustum est. Vere aequum et iustum est*. Keiner wird daraus folgern, daß im Geltungsbereich dieses Meßbuchs *Dominus vobiscum* und *Sursum corda* gefehlt haben. [426]

L. Fayolle, *La vraie forme et le sens de l'oraison „Huius nos, Domine, sacramenti“* (Mélanges Louis Arnould [Poitiers 1935]) zieht die vom Reg. 316 und den *Gelasiana saec. VIII* gebotene Textform der in das heutige Missale übergegangenen Textgestalt des *Gregorianum* vor; die erstere allein gebe einen befriedigenden Sinn und entspreche der Ausdrucksweise der Väter, bes. Leos d. Gr. Nach F. wäre also zu lesen: *Huius nos . . . sacramenti . . . natalis instauret, cuius nobilitas singularis . . . humanam repulit vetustatem*. Zu übersetzen wäre: „Eine Quelle immerwährender Erneuerung sei uns der Jahrestag dieses Mysteriums, dessen einzigartige Erhabenheit die Altersschwäche beseitigt hat, die auf der Menschheit lastete“ (Bericht nach Morin, s. Nr. 428). [427]

G. Morin OSB, *Une énigme liturgique: la postcommunion de Noël à l'aurore* (Rev. Bénéd. 47 [1935] 170—4) lehnt die von Fayolle (s. Nr. 427) vertretene Auffassung ab. Das Substantiv *nouitas* gehöre, wie schon De Bruyne richtig gesehen habe (Rev. Bén. 34 [1922] 166), als Antithese zu *vetustatem* ins 2. Glied, wo es die gelasianische Tradition durch Verlesung zu *nobilitas* gemacht habe. Die Wendung *huius nos . . . sacramenti . . . natalis* könne, wenn sie zu Recht bestehe, in einer Postcommunio nur auf die eben empfangene Eucharistie bezogen werden. Andererseits sei die Bedeutung „Jahresfeier eines Sakraments“ (so Lietzmann, *Sacrament. Gregor.* XXXII, der aber die Oration für eine alte Gründonnerstagsformel ansah) in einer Weihnachtsmesse ausgeschlossen. Der erste Teil müsse also anders gelaute haben. M. schlägt vor zu lesen: *Huius nos, Domine, sacramentum semper natalis instaure* . . . Der Ausdruck *sacramentum natalis* wäre zwar nicht alltäglich, aber immerhin belegbar; s. die gelasian. Postcommunio S. 188 Wilson. Doch ist die Wortstellung m. E. zu ungewöhnlich, als daß die neue Lösung völlig überzeugen könnte. [428]

F. Nogues, *Où en est la question des origines de l'Avent?* (Quest. liturg. et paroiss. 20 [1935] 221—32; 257—68) legt in 4 nicht sehr durchsichtig geschriebenen Abschnitten seine Meinung dar: 1. Im 5. Jh. erfolgt sowohl im Orient wie im Okzident eine Ausweitung des Weihnachtsfestes in dem Sinne, daß an den vorausgehenden Tagen die mit dem Weihnachtsfeste zusammenhängenden Evangelienperikopen bereits in den Blickpunkt der Gläubigen gerückt werden (hier folgt N. im wesentlichen den Gedankengängen von E. Lucius, *Anfänge des Heilgenkultes* 476—9; die Ansichten Jugies in seinem Jb. 3 Nr. 78a behandelten Aufsatz werden weitgehend abgelehnt). 2. Das Bedürfnis, sich auf das Weihnachtsfest u. auf Epiphanie vorzubereiten, veranlaßt „um dieselbe Zeit“ (richtiger seit dem 4. Jh.) in Spanien u. vor allem in Gallien die Bildung einer vor Weihnachten liegenden Periode gesteigerter Askese. Zeugnisse: Konzil von Saragossa 380, cn. 4; der Brief der span. Asketin hg. von Morin, Rev. Bénéd. 1928, 289 ff.; Perpetuus v. Tours; Gregor v. Tours, *Lib. V. patr.* 15, 2 usw. 3. Die im 7. Jh. überall ausgebildete Adventsliturgie verrät, daß man inzwischen angefangen hat, die Inkarnation unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung der atl. Verheißung zu betrachten. 4. Das Wort *Adventus*, zuerst um 550 im Cod. Fuldensis vorkommend, bezeichnet von jeher in den liturg. Texten nicht das Weihnachtsfest selbst, sondern die Vorbereitungszeit. [429]

E. De Moreau, *L'Orient et Rome dans la fête du 2 février* (Nouv. Rev. Théol. 42 [1935] 5—20). Danach hatte Rom am 2. II. schon vor 450 eine durch das heidn. *Amburbale* angeregte Prozession. Diese wurde noch im 5. Jh. unter dem Einfluß Roms in Jerusalem eingeführt, wo man schon lange den 40. Tag nach der Geburt Christi feierte. Im 6. Jh. zog die Feier des 40. Tages unter dem Einfluß Jerusalems in Rom ein. Die Ausführungen des Vf. sind im wesentl. unhaltbar. [430]

G. Morin OSB, *Une particularité arlésienne de la liturgie du samedi saint* (Ephemer. Lit. 49 [1935] 146—9) bemüht sich um das Verständnis des Satzes aus der Vita S. Caesarii Arel. 2, 17 (MGH, SS. rer. Mer. 3, 490): . . . *cum ad oleum benedicendum competentibus in baptisterio annis singulis veniebat, et ingrediens cocumula* <m> *ad consignandos infantes sederet, parvuli illic pueri vel puellae a parentibus missi certatim currebant, exhibentes vascula cum aqua, alii cum oleo, ut eis benediceret.* Nach der Deutung des Vf. ist *cocumula* der runde Anbau am Baptisterium, wo die *consignatio* vorgenommen wird; sie entspricht also dem anderswo als *Consignatorium* bezeichneten Raum. Das Öl, von dem zu Beginn die Rede ist, ist nicht das von den Kindern gebrachte u. für häusliche Zwecke bestimmte, sondern das hl. Öl im liturg. Sinn, das für die Beschwörungen u. Weihen des Tauf- u. Firmungsvorganges nötig ist. Der Tag, an dem sich der genannte Vorgang abspielt, ist der Karsamstag, wie ja auch in Rom ursprünglich die hl. Öle nicht am Gründonnerstag, sondern am Karsamstag geweiht wurden (Hippolyt, *Apost. Überl.*; vgl. Duchesne, *Origines* 5 554). Die Reihenfolge der Handlungen,

die in der Erzählung vorausgesetzt sind, ist: Weihe der hl. Öle (in der *cocumula*?), Taufe im Baptisterium, Firmung in der *cocumula*. — Dem Ref. will diese Deutung nicht einleuchten. Daß die im Text berührte *consignatio* mit der Taufe verbunden war u. am Karsamstag stattfand, ist durch den Wortlaut nicht sichergestellt; der Ausdruck *cum ad oleum benedicendum . . . in baptisterio . . . veniebat* eqs. scheint diese Annahme geradezu auszuschließen. Es könnte sich hier sehr wohl um eine außerhalb der Bischofsstadt u. daher unabhängig von der Feier des Karsamstags gespendete Firmung handeln. [431]

C. Lambot OSB, *Un „ieiunium quinquagesimae“ en Afrique au IV^e siècle et la date de quelques sermons de St. Augustin* (Rev. Bénéd. 47 [1935] 114—24) zeigt, daß die von Possidius unter nr. 101—131 des Indiculum aufgeführten Predigten Augustins zwischen dem 14. V. und dem 22. VIII. des J. 397 in Karthago gehalten worden sind. Zwei Predigten in dieser Reihe (unter den erhaltenen s. 7 und 28) wurden vorgetragen *per ieiunium quinquagesimae*. Mit *quinquagesima* kann hier nur das Pfingstfest gemeint sein, das auch sonst gelegentlich so genannt wird, vgl. *Peregr. Aetheriae* 40; Conc. Aurelian. I cn. 25. Da die Predigten sicher nach Pfingsten u. zw. kurz nachher gehalten sind, bezieht sich das *ieiunium quinquagesimae* nicht auf die Pfingstvigil, an der ja auch nicht gefastet wurde, sondern entweder auf das gewöhnliche, nach Pfingsten wieder beginnende Stationsfasten oder auf die Pfingstquatember. Der Vergleich mit dem römischen *ieiunium pentecostes* macht es zum mindesten wahrscheinlich, daß die Gleichsetzung von *ieiunium quinquagesimae* mit der Pfingstquatember berechtigt ist. [432]

G. Beran-B. Botte, *A proposito della prima festa mariale della liturgia romana* (Ephemer. Liturg. 49 [1935] 26—264). Kritik u. Antikritik zu dem Jb. 13 Nr. 271 bespr. Aufsatz. B. bleibt bei seinem unhaltbaren Standpunkt. Vgl. dagegen jetzt auch Hesbert, *Antiphonale sextuplex* [oben Nr. 422] 22—5, wo sich die Marienmesse deutlich als sekundär erweist; siehe Hesberts Bemerkungen a. a. O. XLV f., LXXXI f. [433]

B. Botte OSB, *Secundi meriti munus* (Quest. liturg. et paroiss. 21 [1936] 84—8). Der Sinn der Wendung *s. m. m.* in der *Praefatio consecratoria* der Priesterweihe ist durch die vorausgehenden Wendungen *sequentis ordinis viros et secundae dignitatis, secundis praedicationibus* (so im Leon., Gelas., Hadr.; die heutige Lesung *praedicationibus* zuerst bezeugt im Benedictionale des Erzbischofs Robert) hinreichend gesichert: das Priesteramt ist ein Amt zweiten Ranges, dem des Bischofs untergeordnet. Der Sprachgebrauch *meritum* = *dignitas, honor* war im 4.—5. Jh. geläufig, vgl. Ambros., *ep.* 16; Hier., *ep.* 146; Leo, *ep.* 12; Valent. et Theodos. imper., *ep.* 11; *Sacram. Leon.* ed. Feltoe p. 147. Die Betonung der Tatsache, daß die Priester untergeordnete Mitarbeiter des Bischofs sind u. nur dies, ist nach B.s sehr ansprechender Vermutung ein Protest gegen die von Hieronymus u. a. vertretene Anschauung, daß Episkopat u. Presbyterat im Grunde gleichwertig seien; vgl. z. B. Hieron., *Comm. in Tit.* *ep.* 146; *ep.* 69; cf. Michiels, *De origine episcopatus* (Löwen 1900) 420—8. B. beklagt zum Schluß den schlechten textl. Zustand des Pontificale; auch das *ut* in dem behandelten Satz ist zu streichen. [434]

G. Morin OSB, *Le canon du concile d'Agde sur l'assistance à la messe entière et la façon de l'interpréter* (Ephemer. Liturg. 49 [1935] 360—6). Caesarius hat als erster im 47. Kanon der Synode von Agde (506) die Verpflichtung zur vollständigen Teilnahme an der Sonntagsmesse ausgesprochen: *missas die dominico a saecularibus totas teneri . . . praecipimus*. M. zeigt, wie *totas* zu verstehen ist: die Messe ist vollständig mit dem Paternoster und der feierlichen Benedictio, also noch vor der Communio. M. meint, daß ein Rückgriff auf diese alte Auffassung für die Praxis Vorteile zeitigen könne. [435]

A. W. S. Porter, *Cantica mozarabici officii* (Ephemer. Liturg. 49 [1935] 126—45) legt dankenswerterweise ein auf Grund der Hss. u. Drucke gearbeitetes

Verzeichnis aller in der mozarab. Liturgie vorkommenden Cantica vor. Zu jedem Canticum sind die liturg. Tage vermerkt, für die es bezeugt ist, außerdem die Antiphonen, mit denen es verbunden ist. Das Verzeichnis weist 122 Cantica nach, von denen jedoch nur 95 sicher liturgisch verwendet worden sind. Das Antiphonar von León, das die Toletaner Kathedralliturgie des 7. Jh. zu spiegeln scheint, hat davon schon 63. Wie Vf. mit anderen annimmt, hat schon Isidor v. Sevilla ein Psalterium mit einem Anhang von Cantica u. Gebeten veröffentlicht; daraus soll nach P. der *Prologus b. Isidori in librum canticorum* stammen, der in Hss. des 11. Jh. bezeugt ist, vgl. E. Anspach, *Tajonis et Isidori nova fragmenta et opera* (Madrid 1930) 85 ff. — Vgl. Jb. 14 S. 73 ff. [436]

L. Gougaud OSB. *Etude sur les „ordines commendationis animae“* (Ephem. Liturg. 49 [1935] 3—27) hat seiner Untersuchung eine breite u. feste Grundlage gegeben; der Abschnitt *Sources* führt nicht weniger als 70 benutzte Quellen auf; die ältesten gehören dem 8. Jh. an. Ergebnis: Schon in den Sakramentaren des 8. Jh. findet man schlichte *Ordines* für die Sterbestunde, in denen die heutigen Formeln *Proficiscere, Deus misericors, Libera, Commendamus, Tibi Domine commendamus* eine freilich nicht gleichmäßige Rolle spielen. Von diesen Stücken sind 2 nachweisbar erheblich älter als diese ältesten *Ordines* selbst: der Anfang der Formel *Commendamus* läßt sich schon im 6. Jh. in einer in Arles gebrauchten Sammlung von Gebeten *super defunctae corpus* (vgl. Jb. 12 Nr. 365) nachweisen, u. Parallelen zum *Libera* finden sich bereits in der *Passio s. Philippi Heracl.* aus dem 4. Jh. (Ruinart, *Acta Martyrum* [1859] 447), sowie in den im 7. Jh. in Gallien umlaufenden *Orationes pseudocyprianæ* (Cypriani opera ed. Hartel 3, 146 ff.). Hinzuzufügen wäre den Bemerkungen des Vf., daß auch die oft bezeugte einleitende Formel *suscipe in bonum* (heute etwas anders) durch ihre Sprache auf altchristl. Ursprung hinweist (vgl. Diehl, *Inscriptiones christianae latinae veteres* Index X. s. v. *suscipio* u. *bonum*). Noch nicht erwähnt sind in den *Ordines* der Sakramentare die Psalmen, das Responsorium *Subvenite* u. die Lesungen. Es war aber uralter Brauch, vor u. bei der Bestattung u. wohl auch am Sterbebett (dafür nach G. ältestes Zeugnis: *Vita Austrebertae* 3, 19) Psalmen zu rezitieren. Für das Responsorium *Subvenite*, das ich für sehr alt halte (vgl. Diehl a. a. O. s. v. *suscipio* u. *sinus* u. die bei Auringemma, *L'area cimiteriale cristiana di Ain Zara* [Rom 1932] mitgeteilten Inschriften, vgl. Jb. 12 Nr. 270), hat G. kein Ordo-Zeugnis vor dem 10. Jh. gefunden. Die Sitte, die Passion vorzulesen, scheint vor dem 11. Jh. nicht bezeugt zu sein. Vom 11. Jh. an sind alle wesentlichen Elemente des heutigen Textes in wechselnder Verbindung in den *Ordines* vereinigt, bis um 1500 eine Verfestigung des Formulars zur heutigen Gestalt eintritt. [437]

Gabriel ab Annuntiatione, De antiphona „Salve Regina“ (Anal. Ord. Carm. disc. 10 [1935] 15—34). Das S. R. wurde bei den Karmelitern gegen 1260 eingeführt u. zw. zunächst als Abschluß der Komplet an allen Tagen des Jahres, dann auch als Abschluß der übrigen Horen. Seit 1328 betete man die Antiphon auch nach der Messe u. seit 1342 nach den Mahlzeiten. Was Vf. über die Anfänge des S. R. sagt, ist z. T. unrichtig; nicht Cluny, sondern die Reichenau ist die Heimat dieses Gesanges (vgl. Eisenhofer II 554). [438]

B.

Liturgie und kirchliches Leben im Mittelalter.

Von Anton L. Mayer.

I. Verhältnis der Liturgie zur Kultur- und Geistesgeschichte.

A. Mayer-Pfannholz, *Die Liturgie und die deutsche Geistesgeschichte* (Zschr. f. dtsch. Geistesgesch. 1 [1935] 5—12). Es wird die Frage aufgeworfen, ob eine Verbindung zwischen der Lit. u. der dtsch. Geistesgesch. auf Grund der beiderseitigen Artungen möglich ist; u. ob eine solche Verbindung, wenn sie existiert, szientifisch brauchbar ist. Nach einer Klärung des Begriffs Lit. in dem hier notwendigen Sinn wird die Möglichkeit solcher Beziehungen erwiesen. Es gibt eine externe u. eine interne Seite des Problems. Die externe liegt darin, daß die Lit. im Laufe der Geschichte immer nach außen hin in einer Auseinandersetzung mit irgendwelchen Individualitäten steht, ohne daß das Innere davon berührt wird; es handelt sich nur darum, wie sich die Individualitäten zur Lit. stellen. Der interne Prozeß tritt dann ein, wenn die Lit. sich bei der Hineinstellung in eine Zeitkultur noch selbst modifiziert, selbst wenn der theolog. Kern der gleiche bleibt. In einem ganz kurzen Umriß werden dann die Wechselwirkungen zwischen Lit. u. abendländ., spez. german-deutscher Kultur gezeichnet, wie sie in unserm Jb. ausführlich dargelegt wurden (5 S. 80 ff., 6 S. 68 ff., 9 S. 67 ff., 10 S. 77 ff., 14 S. 123 ff., 15 S. 67 ff.). Zu dem S. 10 A. 10 angemerkten Problem *Mater et filia* vgl. jetzt unten Nr. 459, zu der Frage des Hexenglaubens vor u. nach dem Einbruch der paganen Unterströmung im SpätMA die Studie des Vf.: *Erdmutter u. Hexe* (München u. Freising 1936). [439]

A. Herte, *Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum* (Paderborn 1935). Der zuerst Theol. u. Glaube 27 (1935) 1 ff. abgedruckte Vortrag erscheint hier in erweiterter Form. In ruhiger, objektiver Abwägung (vgl. z. B. das Urteil über das Blutbad von Verden S. 19 ff.) werden die Quellen ausgewertet, sowohl was die alte Religion der Germanen anlangt, die hier dargelegt werden muß (wie dies ja auch bei K. D. Schmidt oder bei Rückert [s. Jb. 14 Nr. 379] geschieht), wie auch bei der Analyse der einzelnen Missionen bei den verschiedenen Stämmen. Hierbei tritt vor allem die in den meisten Fällen friedl. Missionierung ins rechte Licht; Gewaltmaßnahmen erscheinen nur bei den Sachsen, wo sie polit. Hintergründe haben, u. bei den Wikingern Olaf Tryggvissohn (995—1000) u. Olaf (d. H.) Haraldssohn (1015—30); zu diesen vgl. jetzt Hechelmann (wird später besprochen). Die Schrift klingt aus in eine Lobrede auf die deutsche Treue, die schließlich „als das leuchtende Wahrzeichen über dem Bunde (zw. Christentum u. Germanentum) stand“ (S. 85) u. die sich auch im *Heliand* widerspiegelt. [440]

Hch. Helmigs, *Die altgermanische Religion und der Christ unserer Zeit* (= Der Christ in der Zeit Nr. 11 Paderborn o. J. 1935). Die Arbeit, die sich nach eigenen Angaben auf C. Clemen, *Altgerm. Relig.-Gesch.* (Bonn 1934), W. Baetke, *Art und Glaube der Germanen* (Hamburg 1934), Al. Cioß, *Die altgerm. Religion* (in: *Die Kirche in der Zeitenwende*, Pad. 1935) sowie auf verschiedene Aufsätze von L. A. Winterswyl stützt, beleuchtet in treffl. Weise zunächst die altgerm. Religion in ihrer Entwicklung u. Eigenart (wobei sich viele Übereinstimmungen mit K. D. Schmidt ergeben) u. spricht dann prinzipiell über die „Begegnung“ zwischen german. Religion u. christl. Glauben. Ohne auf die Darstellung im einzelnen einzugehen, verweisen wir bei S. 6 (auch S. 11 f.) (vorindogerman. Gestalt der Nerthus) auf A. Mayer, *Erdmutter und Hexe* (München u. Freising 1936) 20 u. die dort verwendete Literatur. Einer eigenen Untersuchung bedürften noch die Fragen, die

sich auf das kultische Wesen innerhalb der germ. Rel. beziehen. S. 18 heißt es: „Im germ. Kultwesen war in keiner Weise die Kultform des Mysteriums ausgebildet worden... Infolgedessen war das Wesentliche der christl. Liturgie, die Gegenwärtigung des Heilswerkes Christi, in der Vorstellung unserer germ. Vorfahren noch nicht durch den geringsten Ansatzpunkt vorbereitet.“ Diese Aufstellung ist weitgehend richtig; immerhin aber darf man nicht vergessen, daß es auch im germ. Kult Ansätze zu Kultverbänden mit Initiationsriten gab; schon das Wort *sacris adesse... fas* bei Tac., *Germ.* 6, dann das Kp. 31 über die Chattenkrieger (vgl. O. Höfler, *Kult. Geheimbünde der Germanen* [Erkft. 1934] u. L. Weiser, *Altgerm. Jünglingsweihe u. Männerbünde* [Bühl i. B. 1927]) weisen in diese Richtung. Damit eng zusammen hängt aber auch der Charakter des germ. Priestertums (H. S. 19 spricht z. B. nur vom „Familienoberhaupt“). Auch hier müssen wir über die romantische Auffassung hinaus an einen kultisch abgesonderten Priesterstand denken (vgl. z. B. K. D. Schmidt, *Bekehrung* [1936 ff.]); Stellen wie *Germ.* 7: *ne verberare quidem nisi sacerdotibus permissum*, oder 40: *attingere uni sacerdoti concessum* zwingen notwendig, einen Kult mit bes. Initiationen, also Mysterien irgendwelcher Art zu vermuten (wenn auch nicht ein Erlösungsmysterium); entgegenstehende Stellen wie Caes., *b. Gall.* 6, 21, 1 (über die Druiden) müssen scharf gesehen u. interpretiert werden; gerade die genannte setzt z. B. eine Arkandisziplin voraus. [441]

L. A. Winterswyl, *Christwerdung der Sachsen* (= Der Christ in der Zeit Nr. 12 [Paderborn 1935]) behandelt zunächst den Sachsen glauben unmittelbar vor der Christwerdung des Volkes, dann diesen Vorgang selbst, äußerlich (polit. Hemmnisse einer friedl. Missionierung, Gegensatz zwischen Freien u. Halbfreien u. Edelingen) u. innerlich u. will endlich zeigen, ob es zu einer wirkl. Aneignung u. Bejahung des neuen Glaubens kam. S. 6 wird trotz neuerer Widersprüche am Hexenglauben u. an der Hexenverbrennung durch die Sachsen festgehalten; die Bemerkung in dem *Cap. de part. Sax.* bestünde also zu Recht; vgl. dazu S. 15, dagegen aber E. Mudrak, *Grundlagen des Hexenwahns* (Lpz. 1936). Hier auch Hinweise auf Baum- u. Quellenkult. S. 7 Vorzug der sprachl. Zeugnisse vor den Grabungszeugnissen. S. 8 Deutung der Irminsäulen; kommt aber darin — trotz der Beibehaltung der etymolog. Ableitung von *erminaz* — nicht in der Form auch eine alte Verbindung zur Erde in Frage? Vgl. A. Mayer, *Erdmutter u. Hexe* (1936) 23. Im Gegensatz zu den Hochgöttern (S. 9) wäre die Erde eine mehr vergessene Gottheit. Die Vermutung (S. 11), daß die Kulte weibl. Gottheiten überhaupt nicht genuin indogerman. sind, sondern aus mutterrechtlichen vorar. Kulturkreisen stammen, stünde damit nicht im Widerspruch (vgl. E. V. Zenker, *Religion u. Kult der Urarier* [s. oben Nr. 116] 81). S. 13 Wald- u. Hainkult; die Frage der Tempel soll einmal gesondert besprochen werden. S. 14 Menschenopfer; S. 34 das Christusbild des *Heliand* u. seine Ethik (vgl. dazu jetzt K. Algermissen, *Die formenden Kräfte des Christentums im Werden des deutschen Volkes* (Lohnig u. Freudenthal o. J. [1938] 26 ff.): Nicht der Mensch mit seinem Fühlen u. seiner Sehnsucht steht im Mittelpunkt, sondern das klare, feste u. machtvoll Handelnde Gottes (S. 36). Die Darstellung beruht auf H. Wiedemann, *Die Sachsenbekehrung* (Hiltrup 1932), M. Lintzel, *Der sächsische Stammesstaat u. seine Eroberung durch die Franken* (Berlin 1933) u. H. Dörries, *Germanische Religion u. Sachsenbekehrung* (Göttingen 1934), die uns leider nicht zugegangen sind. [442]

A. Winterswyl, *Germanische u. christliche Sittlichkeit* (= Der Christ in der Zeit Nr. 13. Paderborn o. J. [1935]). Nach einer Darstellung der Eigenart germ. Sittlichkeit u. der (fehlenden) „letzten Bindung der germ. Sittlichkeit in der altgerm. Religion“, der dann das Verhältnis von Gott, Mensch u. Sittlichkeit im Christentum gegenübergestellt wird, betrachtet Vf. S. 25 ff. die „Begegnung german. u. christl. Sittlichkeit“, wobei vielleicht auf den Gedanken der *consecratio* ein größeres Gewicht hätte gelegt werden können. Mit Recht ist sie aber betont am Schluß der Broschüre

des gleichen Vf.: *Das Anliegen der deutschen Glaubensbewegung und die katholische Kirche* (ebd. Nr. 9 [1934]), bes. S. 31, wo von der objektiven Wirklichkeit der Vergewärtigung in den Festen der Kirche, von der Nähe der Heilstat Christi in der Messe ausdrücklich gesprochen wird. „Darum ist uns die geliebte deutsche Erde heilig . . . , weil Sein Wort in den deutschen Raum ergangen ist durch den Mund der Kirche, seines in ihr fortlebenden Sohnes u. weil das einmalige Geschehen von Golgotha auf tausend u. abertausend Altären, Jahrhundert um Jahrhundert lang, von Gegenwart zu Gegenwart den deutschen Raum u. die deutsche Zeit geheiligt u. deutsche Menschen erlöst hat.“ [443/4]

L. A. Winterswyl, *Altgermanisches Kultwesen und christliche Liturgie* (Lit. Leben 2 [1935] 29—41). Die wesentl. Schwierigkeit für das Einleben der Germanen in die christl. Heilslehre bestand in der Tatsache des christl. Erlösungsmysteriums, während die germ. Religion „in keiner Weise als Erlösungsreligion anzusprechen ist“. „Der Germane erlebte seine Unerlöstheit vor allem angesichts der . . . Schicksalsmacht, der niemand sich entziehen u. entrinnen kann“ (vgl. Rückert, Jb. 14 Nr. 379); der Baldermythus ist etwas grundsätzlich anderes als die christl. Erlösung u. kommt wohl erst aus der hellenist. Atmosphäre (so wohl nach F. R. Schröder, *Germanentum u. Hellenismus* [1924]). Der christl. Erlösungsgedanke war also in der germ. Religion mangelhaft vorbereitet (S. 32). Dem germ. Kult fehlte die Beziehung auf die Erlösung ganz. Der 2. Abschnitt beschäftigt sich mit dem Priesterstand bei den Germ. u. seinem Gegensatz zum christl. Mit Recht wird aber betont (S. 34), daß es nicht angeht, die Unterschiede zwischen heidn. u. christl. Priestertum darauf zu gründen, „daß der Germane zwischen sich u. den Göttern zunächst keines menschlichen Mittlers bedurft hätte“. S. 35 wird die Frage nach der Existenz u. Bedeutung germ. Priesterinnen berührt, die nach W. „noch nicht genügend geklärt ist“. Weiterhin handelt Vf. über die Opfer u. betont auch hier den wesentl. u. grundlegenden Unterschied. „Möglicherweise“, heißt es S. 36, „haben die Kultbrote (Gebildbrote) der germ. Opfermahlzeiten den Gedanken der Kommunion als Opfer Speise etwas vorbereitet. Aber dem konkreten Vollzug dieser Opfergelage scheint doch der letzte relig. Sinn, wie er den Opfermahlzeiten der hellenist. Mysterienreligionen zugrunde gelegen hatte, abgegangen zu sein. Die materielle Art der germ. Kultopfer war im allgemeinen nicht geeignet, den Charakter der Eucharistie zugänglich zu machen.“ „Die Messe wurde nicht als Opfer, sondern nur als in bestimmten Formen sich vollziehende Staatsaktion der Kirche aufgenommen“ (S. 37); wie weit ging diese Auffassung in soziolog. Hinsicht? Dagegen (S. 38) machte der Germane sich gern die Umzüge u. Prozessionen der kirchl. Lit. zu eigen in Erinnerung an die Gesänge u. Tänze bei den eigenen Opfern. Auch die Feste des Jahres bereiteten bei der Übernahme keine Schwierigkeiten. Eine Differenz bestand sicher zwischen der germ. Taufe (trotz gewisser Initiationshandlungen; nach L. Weiser?) u. der christl.; W. meint (S. 39), „die kult. Formen der germ. Riten dürften sich hauptsächlich in Mythus u. Kult der germ. Totenheere (?) erhalten haben u. ihre sinnlich-grotesken Formen kaum geeignet gewesen sein, das Verständnis des christl. Initiationsritus der Taufe u. der Firmung vorzubereiten“. Endlich befaßt sich der Aufsatz auch noch mit den Segnungen u. Segensformeln, die von der Kirche an Stelle des germ. Dämonenglaubens, des Orakel- u. Beschwörungswesens gesetzt wurden. Man darf sich (S. 41) „nicht darüber hinwegtäuschen, daß man sich damit von der Mitte des christl. Lebens, von der Erlösung durch Christus, immer mehr entfernte“.

[445]

L. A. Winterswyl, *Die christliche Liturgie bei den Germanen* (Lit. Leben 2 [1935] 218—26). Das Ziel des Aufsatzes ergibt sich aus der Zusammenfassung S. 225: „Die Deutschen haben es schwer gehabt mit ihrem lit. Leben. Weil ihre vorchristl. Religion nicht Erlösungsreligion war, konnte es ihnen ohnehin nicht leicht eingehen, die Lit. als Feier ihrer Erlösung zu betrachten. Da überdies für das Volk

in seiner eigentlichen Lebensbreite die Lit. nicht zum lebendigen Vollzug kam, sondern wegen der fremden Sprache u. auch wegen der zu abgeschlossenen, nicht mehr wandlungsfähigen stadtröm. Ausformung (wann ist diese vollendet?) lediglich von Kathedral-, Stifts- u. Mönchskirchen, also von den aus dem Volk ausgesonderten Gemeinschaften mit ganz speziellen Voraussetzungen vollzogen werden mußte, ging die innerl. Christwerdung des deutschen Volkes abseits der Lit. vor sich.“ So richtig auch manches an dieser These ist, im Ganzen richtig ist sie doch nicht; vor allem deswegen, weil auf die lit. Form der Sprache zuviel Gewicht gelegt wird. Dabei soll nicht verkannt werden, daß einzelne Erkenntnisse sehr anregend u. überlegenswert sind, gerade was die Gründe einer geringeren Verwachsung der Germanen mit dem Leben in Christus angeht. Denn (S. 220): „Im Altertum wuchs die Kirche als lebendige Kultgemeinde, im MA wurde die Verbindung der wachsenden Kirche mit dem Kultus ungenügend u. problematisch“. — S. 221: Ob bei den Germanen wirklich ein Priesterstand fehlte? S. 222: Zum Problem der Kultsprache („ein ähnliches Unternehmen [wie bei Cyrill u. Methodius] würde sicher nicht auf den überwiegenden Widerstand Roms gestoßen sein“) vgl. S. Riezler, *Gesch. Baierns* I² 2 S. 494. [446]

L. A. Winterswyl, *Germanische Geistigkeit und christliche Liturgie* (Lit. Leben 2 [1935] 302—6). Die Germanen gehörten nach W. zu den am wenigsten rituellen Völkern; es fehlte vor allem die Erlösungsreligion u. daher eine größere kult. Gemeinschaft; die germ. Religion hat ihre tiefsten Kräfte im einzelnen entfaltet. Erst der gemeinsame christl. Kult hat die auseinanderstrebenden Stämme zu einem heil. Reich zusammengebunden. Das Religiöse u. der geistige Gehalt der Eucharistie kamen bei ihnen mehr aus einer subjektiven innerl. Bemühung. Es wurden viele sekundäre Symbole eingeführt, die deutsche Mystik ist keine Kultmystik mehr. In dieser Richtung vollzieht sich die allgemeine Entwicklung von der Romanik zur Gotik, die wir in den Aufsätzen des Jb. (5 u. 6) dargetan haben. Auch die sakralgeschichtl. Bedeutung von Canossa (S. 305) wurde vor W. festgestellt (vgl. Jb. 13 Nr. 287a). [447]

Gottfr. Flade, *Zur Germanenmission* (Zschr. f. Kirchengesch. 3. F. V. 54 [1935] 301—22). Ein in der Verwendung des Materials u. im Urteil wohl abgewogener Überblick. Eine der Hauptthesen (S. 305) ist, daß normalerweise die Wendung zum Christentum ohne Zwang vor sich ging, daß der Germane selbst (S. 307) ein Empfinden für die Unzulänglichkeit des eigenen herkömml. Glaubens hatte u. daß das starke Gemeinsamkeitswollen der Germanen (S. 308) eine wichtige Voraussetzung bei den Bekehrern war, womit es sich wohl vereinbaren läßt, daß man für den ersten Anfang einzelne Menschen als Missionsobjekt herausgriff. S. 312 wird hingewiesen auf „zwei gelegentliche Sondermotive“: das Achten christl. Glaubensträger auf Träume u. Zeichen u. der Gedanke der Blut- u. Rasseverwandtschaft. S. 314 ff. werden Züge pädagog. Überlegung aufgezeigt, die bei der prakt. Durchführung des Missionswerkes angewandt wurden. Hier spielt die bekannte „Toleranz“ Gregors I. (S. 315) u. Gregors II. (S. 316) eine große Rolle, die sich vor allem auf das Kultische bezog; es hat aber auch Befehle entschiedener Abstoßung heidnischen Wesens (vgl. über die Frage auch unsere Ausführungen zu Rückert Jb. 14 Nr. 379) gegeben (S. 317). Bes. zahlreich sind bei F. solche Stellen herangezogen, wo es sich um germanische Tempel handelt, eine Frage, die für die Missionierung u. E. bes. wichtig ist. Jedenfalls war (S. 321) das äußere Vordringen der Kirche auch ein innerer Sieg des Christentums. [448]

Gottfr. Flade, *Das germanische Heidentum im Lichte der Trierischen Sendgerichtsordnung* (Theol. u. Glaube 27 [1935] 285—310). Das hier auf seinen Quellencharakter für die german. Religion untersuchte Handbuch des Regino von Prüm enthält, wenn auch nicht viele, doch eine Reihe von wichtigen Angaben über heidn. Bräuche unter dem gemeinen Volk um die Wende des 9. Jh., im wesentlichen also Reste alten Glaubens u. Kultes: Amuletten u. Talismane, Gestirnkult u. -mantik,

Opferschau, Vogelflug, Wetterbeschwörung, Hexenwesen (nächtl. Ritte), Anrufung von Dämonen u. nächtl. Opferfeiern, Teilnahme von Geistern an Essen u. Trinken, Ausstreuen u. Verbrennen von Getreide an Orten, wo ein Mensch verschieden war, Maskerade u. Anähneln an gottheitl. Symbole (*larvae daemonum*), ausgelassenes Gebaren über den Toten (Totentänze), Dienstharmachung der Toten, Zauber an Wegkreuzungen u. -gabelungen, Beseelung von Hain, Wald u. Wasser, Bergen u. Felsen, Liebeszauber, Spinnlieder, Maus u. Wiesel, Feuerkult (Aussetzen von Kindern gegen die Sonne oder die Herdflamme), Zauberei, um „das Urteil Gottes abzuwenden“. Gerade bei diesem letzten Punkt erwähnt Vf. auch Zusammenhänge mit späteren Gebräuchen, so etwa den Handel mit Taufwasser oder übriggebliebenen Hostien, kirchl. Bestimmungen über die Vertilgung ausgegossenen konsekrierten Weines, Mißbrauch mit dem Chrisma (S. 309), Sorge um das Weggießen des Taufwassers. Von besonderem Interesse sind auch die Angaben über das Hexenwesen (S. 291), die eine gute Ergänzung zu unseren Aufstellungen in *Erdmutter und Hexe* (1936) bieten. Ausdrücklich wird betont, daß es sich um einen Aberglauben german. (oder sagen wir besser: indogerman., ja vorindogerman.) Ursprungs handelt. Die Stellung der Kirche (S. 292) offenbart hier „zugleich eine gewisse Schranke und zugleich doch eine unverkennbare Überlegenheit“; sie ist vom Vf. ausgezeichnet charakterisiert. Um so betrüblicher ist die Tatsache, daß die Kirche im späten MA von dieser großen freien Stellung abrückt. [449]

Gerh. Lebr. Wiens, *Die frühchristlichen Gottesbezeichnungen im Germanisch-Altdeutschen* (Neue Forschung. Arbeiten zur Geistesgesch. der german. u. roman. Völker 25 [Berlin 1935]). Die Arbeit mit dem reichen u. übersichtlich geordneten Material bringt im Wortschatz eine gute Quelle für die Kenntnis des werdenden Christentums in Deutschland. Das neue Element, das mit den Germanen in das Christentum eindrang, zeigt sich auch in der Sprache, deren Inhalt von der Gefolgschaftsethik mitbestimmt ist. In *drohtin, fro, herro* wird eine Wiedergabe von *dominus* versucht. Alle 3 Worte bezeichnen Christus nicht so sehr als Kyrios, als Pneuma; er ist mehr Gefolgsherr und Senior eines Lehenverbandes auf Grund seines menschl. Heldentums (S. 20, 54, 65, 82). Ähnliches ergibt sich auch aus dem Kp. über den *rex glorie* (34 ff.). Hier ist der Wortschatz auch von den Lichtvorstellungen der Germanen mitbeeinflußt. Th. S. [450]

Ernst Tomek, *Kirchengeschichte Österreichs I* (Innsbruck-Wien-München 1935). Diese gut zusammenfassende, trotz der Verzweigtheit u. der ungeheuren Fülle des Stoffes auch trefflich zu lesende Darstellung der Kirchengeschichte Österreichs („ohne daß sich der Vf. verpflichtet fühlt, sich in allem genau an die durch den Frieden von St. Germain gezogenen Grenzen zu halten“) kommt an mehr als einer Stelle auch auf das kirchl. Leben u. damit auf Kult u. Liturgie zu sprechen, u. es ist u. E. ein wesentl. Verdienst des gehaltvollen u. instruktiven Buches, daß es so über der Erzählung der Ereignisse des inneren Daseins einer Kirche nicht vergißt. Wir können nicht alle die Punkte erwähnen, von denen aus Fäden zur Lit. gezogen werden können; nur einige seien herausgehoben. So wird S. 37 die „Salzburger Vesper“ zitiert, von der die *Vita Severini* berichtet. S. 38 (u. 49) der Abendgottesdienst in Tulln (Comagenis) nach der gleichen Quelle, die auch den Psalmengesang u. das Opfer in einer Kirche von Cucullis (Kuchl bei Salzburg) anführt. S. 40 über die Ergebnisse der Ausgrabungen von Tiburnia (Teurnia) in Noricum: „Schon vom lit.-gesch. Standpunkt aus sehr reich“; die interessanteste Darstellung ist ein Konsekrationskelch mit einer Patene, auf der eine Taube ruht, während zu beiden Seiten Schlangen emporzüngeln. S. 54: Die kirchl. Organisation der Donauländer nach der *Vita Severini* (Zusammenhang mit dem Gottesdienst). S. 56: Zur Engelweihelegende von Einsiedeln vgl. Rom. Bauerreiß in dem Jb. 14 Nr. 436 angezeigten Aufsatz; zu Ingenuin (S. 62) die Kontroverse Hopfner-Heuberger im Schlern (vgl. Jb. 15 Nr. 522),

zu Rupert als Diözesanbischof (S. 67) vgl. Hier. Frank OSB, *Die Klosterbischöfe des Frankenreiches* (Münster i. W. 1932) 151, der auch bei Korbinian zu vergleichen wäre (S. 69); dazu eigens: Hier. Frank, *Der hl. Korbinian ein Klosterbischof* (Kl. Veröff. d. Hist. Ver. Freising H. 2 [1934] 1 ff.). S. 73: Fall der (ir.) Verunstaltung einer Taufformel; zur Gründung Innichens vgl. A. Scharnagl, *Freising u. Innichen* (17. Sbl. d. Hist. Ver. Freis. [1931] 5 ff.); S. 74: Zum Thassilokelch vgl. die Hypothese von R. Bauerreiß (angezeigt Jb. 12 Nr. 498). S. 79: Liturg. Anweisungen für die Missionare im Gebiet n. der Raab. S. 89: Vorschriften der Synode v. Reibach (auch lit. Art, z. B. S. 80: Fürbitten am Karfreitag!). S. 100 f.: Die slaw. Liturgie bei Methodius. S. 107: Vertrag des Chorbischofs Madalwin v. Passau mit Bisch. Purchard, in dem auch der 'apparatus' bei der hl. Messe aufgezählt wird (dabei auch lit. Bücher!). — S. 142 macht sich der Vf. die Ansicht von der Niederlage Gregors VII. zu Canossa zu eigen, der wir allerdings widersprechen müssen. — S. 163: Leopold III. in der Lit. der Kirche. — S. 216: Übergreifen der adamit. Häresie auf lit. u. sakramentales Gebiet. — S. 219: Beeinträchtigung des pfarr-lit. Lebens durch die lit. Gewohnheiten der Bettelorden. — S. 259 ff.: Die Gottesdienstordnung Rudolfs IV. für St. Stephan in Wien vom 28. III. 1363, die einen ausgezeichneten Einblick in die lit. u. nebenlit. Gewohnheiten des 14. Jh. gibt. — S. 276: Herzog Albrecht III. u. IV. beteten, obwohl Laien, täglich das Brevier, letzterer mit seinen Kaplänen. — S. 282: Gottesdienstl. Reform in Melk. — S. 300: Gottesurteile in Verbindung mit Zeremonien; daß aber Petrus Cantor († 1197) als erster gegen die Ordale auftrat, ist wohl nicht zu halten. — Der ganze letzte Abschnitt des Bd. ist der Verfassung u. dem Leben der Kirche Österreichs im späten MA gewidmet, so z. B. S. 342 f. die Feste des Kirchenjahres (nach einem Missale von Knittelfeld s. XV. zählte man neben den Sonntagen noch 58 Feiertage); S. 343 wird der „Wolfssegen“ der Christnacht beschrieben; S. 344 Einführung des Fronleichnamsfestes u. a.; S. 345 die Segnungen der Kirche zur Umdeutung abergläub. Gebräuche (nur teilweise gelungen); S. 347 Baumkult u. Hexenwahn; S. 350 das Vermächtnis des Herzogs Ottokar IV. von Steiermark, nach dem die Brüder von Garsten ein Jahr lang täglich eine Messe *de sancta Maria* lesen sollten, während er auf dem Kreuzzug sei; wenn er sterbe, sollten sie täglich eine Messe *pro defunctis* lesen. — S. 364 Hostienlegenden (Schändung durch Juden) auf österreich. Gebiet; hier wie an manchen anderen Stellen kann man freilich den Wunsch nicht unterdrücken, daß die neuere und neueste Literatur mehr herangezogen u. zitiert hätte werden sollen; gerade für ein Handbuch wie das vorliegende wäre dies von großem Werte gewesen u. hätte seine Vorzüge noch bedeutend vermehrt. [451]

Karl Schmaltz, Kirchengeschichte Mecklenburgs. 1. Mittelalter (Schwerin i. M. 1935). Diese schöne Darstellung der Kirchengesch. eines deutschen Landes — des letzten, das sich dem Christentum eröffnete — zeichnet sich aus durch eine klare Gliederung, durch eine flüssige, verständl. Sprache u. durch eine große Objektivität, die den Erscheinungen u. Persönlichkeiten der Geschichte möglichst gerecht zu werden versucht. So wird — um nur einiges für den letztgenannten Vorzug herauszuheben — mit großem Recht die Fürstenempörung nach dem Tode des großen Saliers Heinrich III. als eine gewaltige Untat verurteilt, die das hoffnungsvolle christlich-deutsche Werk des Herzogs Gottschalk u. des Erzb. Adalbert v. Bremen im Wendenland vernichtete. Der Wendenkreuzzug von 1147 wird als das törichteste Unternehmen der Zeit gebrandmarkt. Heinrich d. Löwe wird als „rücksichtslose Gewaltnatur“ (S. 48) gekennzeichnet, die über fremdes Recht skrupellos hinweggeht; sein Kampf gegen Hartwich v. Bremen wird anschaulich geschildert. „Was Hartwich anstrebte, lag im Zuge der Zeit, was der gewaltige Herzog erzwingen wollte, stand ihm entgegen, war ein Anachronismus.“ Dieses letztere Urteil mag vielleicht noch modifiziert werden, wenn man z. B. die von Sch. selbst so eingehend besprochene Auseinandersetzung zwischen Herzog u. Metropolen über die Investitur der

Bischöfe des Wendengebietes betrachtet; wenn Heinrich den Vizelin auffordert, die Investitur von ihm zu empfangen (S. 50), u. V. es gar nicht mehr wagt, sie vom König zu begehren (S. 52), wenn der Herzog, ohne den Erzb. auch nur zu hören, das Bistum Ratzeburg errichtet u. von Friedrich Barbarossa dann das Recht der Investitur auf die 3 wend. Bistümer Oldenburg, Mecklenburg u. Ratzeburg zugesprochen erhält (S. 53), auch noch auf dem Augsburger Reichstag (S. 58), wenn der Herzog dem Bischof von Ratz. urkundlich das Recht verleiht, seine Diözese zu regieren (S. 58), wenn sich auch noch der große Missionar Mecklenburgs, Berno von Amalungsborn, bei der Übernahme des Bistums Schwerin (S. 67) dieser Bedingung beugen mußte (vgl. auch die Besetzung des Lübecker Stuhles mit Konrad von Riddagshausen S. 71, 74), so ist das eine Entwicklung, die sich geradlinig aus der „Wende von Canossa“ ableitet. Damals ist durch die Entsakralisierung des Kaisertums, konkret vertreten durch das deutsche Königtum, die kaiserlich-königliche Investitur ihres geistl. Charakters beraubt u. entnervt worden. Sie wurde ein rein „weltlich Ding“, das dann von jedem weltl. Herrscher ebenso wie vom König ausgeübt werden konnte; es hatte überall gleichviel Wert u. war den Machtstrebungen ehrgeiziger Fürsten ausgeliefert. Heinrich d. L. „dem es, wie Helbold klagt (Sch. S. 61), nur um Geld u. Macht, aber nicht um Kirche u. Christentum zu tun war“, konnte die entheiligte Form brauchen, um die Reichsidee im Norden zu brechen. Wenn die Bischöfe der wend. Sprengel nach Heinrichs Sturz 1180 (S. 82) sich beeilten, die Investitur vom Kaiser nachzuholen, so zeigt das nur erst recht das Widerrechtliche des früheren Verfahrens. Wir können freilich hier nicht die Geschichte der Mecklenburg. Kirche im einzelnen auch nur andeuten, weder die Anfänge noch die erste große Ausdehnung im 12. Jh., noch die Kirchenpolitik der dän. Periode (S. 89 ff.), die mit der Schlacht von Bornhövede 1227 endigt, noch die von Sch. nach Maßgabe der Quellen sehr genau u. gewissenhaft dargestellte Entwicklung der Kolonisation u. der klösterl. u. seelsorgerl. Institutionen (im Schweriner Bistum bes. unter Bischof Brunward, der allein 120 deutsche Kirchspiele errichtete), im Zusammenhang damit auch den Kirchenbau (S. 147 ff.). Dagegen können wir das Eindringen der franziskan. (S. 150 ff.) und dominikan. (S. 152 f.) Frömmigkeit herausheben, S. 159 die Bestimmungen der Synode v. Würzburg (z. B. daß jeder Priester täglich nur eine Messe lesen darf). Äußerst eingehend sind auch die kirchlich-rechtl. Verhältnisse, Papsttum (Provisionenwesen!), Erzbischof, Bischöfe, Archidiakonat, Kollegiatstift, Kirchspiel, Pfarrer u. Pfarrkirche, Vikare u. Bruderschaften, Spitäler u. Bettelklöster, dargelegt (S. 156 ff.). Schon bei der Organisation des Kirchspiels (S. 188) werden gottesdienstl. Fragen (Taufe, Seelenmessen usw.) gestreift, S. 190 werden die sich mehrenden Feiertage (so 1354 Fest der hl. Lanze u. Nägel!) u. die sich steigernde Menge der Gottesdienste u. Kulthandlungen (got. Kumulation!) erwähnt, hier auch der gewaltige Aufschwung der Kirchenbaulust u. -kunst. S. 198 ff. die Klöster der Prämonstratenser (zu Ratzeburg vgl. Jb. 12 Nr. 413), Zisterzienser (Doberan, Dargun), Karthäuser, Antoniter, Johanniter, Deutschherren u. die Nonnenklöster. Außer gelegentl. Bemerkungen (z. B. S. 195 über die Regel des Spitals von Barth, wo sich die Häufung in den Gebeten — 7 Horen, jedesmal 7 Vaterunser, für Schwerkranke genügen 30 Vaterunser, für ein gestorb. Mitglied sind 300 Vaterunser zu beten! — erschreckend bemerkbar macht), beschäftigt sich vor allem Kp. III 5 (S. 220 ff.) mit der Schilderung der Frömmigkeit u. ist daher für uns bes. wichtig: es wird gesprochen von den Überresten altheidn. Vorstellungen (Wodan u. 'Fru Gode'), über christl. Taufnamen (Maria z. B. anfangs noch überaus selten, Anna erst im 15. Jh.), S. 222 Kirchenpatrozinien, Weihungen, S. 223 Reliquien- u. Wunderglaube (blutende Hostien zu Doberan u. Güstrow), S. 224 gute Werke, S. 225 f. Wallfahrten (außer den gewöhnlichen auch große Wallfahrten, z. B. die zum hl. Olav nach Drontheim), S. 226 Bau u. Ausstattung von Kirchen, S. 226 Aufnahme in die Brüder- oder Schwesternschaft eines Ordens (mourir sous le froc!),

S. 229 Stiftung von Vikarien u. Altären; S. 229 f. Beispiele individueller Frömmigkeitsübungen bei fürstl. u. bürgerl. Persönlichkeiten, S. 232 Beginen u. Begarden. — Der IV. Teil behandelt Mecklenburg im Zeitalter der Reformkonzilien. Das kirchl. Leben war am Beginn des 15. Jh. gerade auch in M. tief gesunken; die allgemeinen Zustände des Landes waren mit daran schuld (S. 235), bes. unter der Regierung Heinrichs d. Dicken; wichtig ist auch für M. die auf dem Konstanzer Konzil erstrebte Klosterreform (S. 236), die, wie an Doberan, Dargun u. Neuenkamp gezeigt wird, sehr notwendig war! In diesem Zusammenhang auch die Gründung der Universität Rostock. Auf dem Konzil von Basel (S. 242 ff.) spielte Bischof Johann v. Lübeck eine hervorragende Rolle; im Streit mit Eugen IV. erklärte sich das Erzbistum Bremen mit seinen mecklenburg. Suffraganen neutral. Einige Bischöfe suchten ihrerseits die Reform der Geistlichen durchzusetzen (so Nikolaus v. Schwerin S. 248); sie bezog sich auch auf die Abhaltung des Gottesdienstes. Vor allem aber nahmen sich die Fürsten, schon um das landesherrl. Kirchenregiment zu festigen, der Reform an, bes. der tüchtige Herzog Magnus (seit 1477). Auch aus dieser Zeit interessiert uns in erster Linie Kp. 3: *Kirchliche Zustände vor der Reformation* (S. 272 ff.), dem als erster Satz voransteht: „Die letzten hundert Jahre bilden trotz aller Reformbedürftigkeit der Kirche keine Zeit des Nachlassens der kirchl. Frömmigkeit, sondern eher eine solche gesteigerter kirchl. Betriebsamkeit u. zunehmender Frömmigkeit im Sinne des Christentums“. Auf dem Lande ist ein Niedergang der Bautätigkeit spürbar, nicht in den Städten, z. B. Wismar u. Rostock; bes. Eifer wurde auch auf die mannigfache Ausstattung der Kirchen u. Kapellen verwandt (S. 273). Hier spielt dann auch die Ikonographie im Zusammenhang mit der Liturgiegesch. eine Rolle: so S. 274 die Beliebtheit des Vesperbildes („Maria tor Medelidinge“). S. 275 Mehrung der Memorien- u. Seelenmeßstiftungen; S. 276 neues Aufblühen des geistl. Bruderschaftswesens (Gilde), S. 277 Satzungen der Gregor- u. Augustinus-Bruderschaft in Güstrow (seltsame, aber bezeichnende Mischung von Sakralem u. Profanem); S. 280 Hostienwunder (Schändung durch Juden) in Sternberg (vgl. das Jb. 10 Nr. 473 angezeigte Werk S. 62). S. 282: Der Kreuzestod Christi beginnt immer mehr in den Mittelpunkt der Frömmigkeit zu rücken. „Seit alters hatte der Kruzifixus seinen Platz im Triumphbogen der Kirche bzw. über dem Laienaltar; jetzt dringt er immer häufiger auch in das Mittelfeld des Altarschreins, vorab des Hochaltars, ein, wo bis daher Christus u. seine Mutter auf dem Himmels-thron das Herkömmliche gewesen waren“ (?). Damals erscheint das erste im Mecklenb. Dialekt verfaßte Karfreitagslied (nach *Cruz fidelis*). „Neben Christus steht ein gerade in dieser letzten Zeit vor der Reformation gesteigerter Heiligenkult, in dem die Gottesmutter bei weitem den ersten Platz einnimmt“; als „Schößling des Marienkultes“ erblüht auch hier der Kult der hl. Anna (S. 283); neu ist hier die Verehrung der hl. Kümmernis oder Wilgefortis (Bild z. B. in der Nikolaikirche in Rostock); „älter u. nicht mit ihr zu verwechseln ist der Kult des Santo Volto...“; so Schm. S. 283, jedoch stellen die neueren Forschungen (Jb. 13 Nr. 349) den Zusammenhang eindeutig her. Nicht nachweisbar ist die Verehrung der 14 Nothelfer; nur einzelne von ihnen (z. B. Christophorus) erscheinen; das erklärt sich aber leicht aus dem Umstand, daß die Verehrung der geschlossenen Gruppe im 15. Jh. eine lokal noch ganz beschränkte war u. sich erst später von Oberfranken u. Schlesien her auszudehnen vermochte, was in M. die Reformation verhinderte; vgl. jetzt darüber J. Klapper in: *Volk u. Volkstum* 3 (1938) 158 ff. S. 284: Reliquienverehrung („Die Masse muß es auch hier machen“); 284 ff. Ablässe. S. 285: Der Profanisierung steht eine wachsende Verinnerlichung u. Verchristlichung der Frömmigkeit gegenüber. Aufkommen einer christl. Erbauungsliteratur; geistl. Schauspiele (erhalten das Redentiner Osterspiel von 1446 = Bearbeitung eines niederrhein. Spiels). S. 288: Leiden-Christi-Mystik in „Der Seele Richterstieg“. S. 289: „Innere Unsicherheit dieser Frömmigkeit“. — In der latein. Literatur als

Hilfsmittel für den Klerus erscheint Alb. Krantz's Traktat *Über die Messe*; sonst war er vor allem Historiker. Das Klosterwesen „trieb noch ein paar junge Zweige“ in jener Spätzeit (S. 290 ff.). S. 292 f. Gründungen der Brüder vom gemeinsamen Leben (Lollharden) in Rostock u. der Augustinerobservanten in Sternberg, der Franziskaner in Güstrow, der Schwestern von der Windesheimer Kongregation in Bethlehem bei Bützow. S. 294 große Menge der Geistlichen; S. 298: Die Reformsynode des Bischofs Konrad Loste berücksichtigt auch die Haltung der Geistlichen bei den Gottesdiensten. S. 300: Umwandlung des Ratzeburger Kapitels in ein säkulares (1504). S. 301: Liturg. Verordnungen unter dem zum Bischof postulierten Herzog Magnus (u. Dekan Zutfeld Wardenberg): neu durchgesehener *Ordinarius* der Schweriner Kirche 1519, 1521 neue Agende. „Aber die Kraft zu einer wirklichen Erneuerung der altgewordenen Kirche war dahin.“ — II. *Reformation und Gegenreformation* (1936). Naturgemäß bietet dieser Band für unsere Zwecke weniger; immerhin erfahren wir aber aus der Geschichte der Einführung der Ref. sehr bezeichnende Einzelzüge, in denen die Lit. hervortritt; so sind es namentl. die Übergangserscheinungen, die in dieser Beziehung einen bes. Charakter tragen, so (S. 24) der Kompromiß, nach dem die Hauptgottesdienste immer noch in latein. Sprache gehalten werden sollten, an deren Stelle dann die deutsche trat; vorher (S. 23) war man in Rostock schon übereingekommen, daß die Prädikanten an allen Kirchen das reine Wort Gottes predigen, die „Zeremonien“ (Messe) aber unangetastet bleiben sollten. Herzog Heinrich (S. 43) erbittet sich schon 1524 von Luther einen Prediger, befiehlt aber noch 1530 den Bützowern Festhalten an den alten Zeremonien, nimmt 1521 noch an der Fronleichnamsprozession teil u. wohnt Weihnachten 1532 noch der Messe bei. Herzog Albrecht aber, der selbst katholisch gesinnt ist, zieht (S. 47) unter der Losung „für die Sache Gottes und des hl. Evangelii“ 1535 nach Dänemark, freilich zu seinem Schaden. Die Schilderung Sch.s zeigt, wie die Religion in jenen Tagen von Demagogie u. Fürstenwillkür hin u. her gezerrt wurde. Das S. 48 f. erwähnte Simultaneum ist nur ein Ausdruck für die herrschende Zwiespältigkeit, um so mehr, als anderswo schon alle Kirchen ganz evangelisch waren. Die Darstellung Sch.s ist nach Möglichkeit objektiv u. gewissenhaft; so schildert sie bes. getreu auch das Gebaren des alten Stiftungen schwer verschuldeten Adels gegen die Kirche u. ihre Diener (S. 50 ff.). S. 53 Gottesdienstordnung Herzog Heinrichs auf Grund der Nürnberger Kirchenordnung von 1533; aber noch 1534 (S. 59) gibt es Streitigkeiten mit Güstrow, wo der Dom katholisch bleibt wie in Parchim die Marienkirche. Jedoch: „Mit dem Lutherliede (S. 63) hat sich der evangel. Glaube in die Herzen hineingesungen“, so daß schon 1544 bei den Visitationen von den Resten der Papisterei in den einzelnen Gemeinden kaum mehr die Rede ist. S. 63 auch Herstellung einer Agende durch Riebling. S. 64 Kampf gegen den luth. Gottesdienst in den Herz. Albrecht unterstehenden Ämtern. S. 69: Die meckl. Konfession (gegen das Interim von 1548) berührt auch Fragen der Lit. u. der Zeremonien, Maßgewänder, Metten- u. Vesperordnung. S. 65: Besetzung des Bistums Schwerin durch Ulrich, den kath. gesinnten Bruder Joh. Albrechts; Zusicherung des alten Ritus. S. 78: Bestimmungen der Kirchenordnung von 1552 (auch in lit. Hinsicht) u. Visitation auf deren Grundlage mit dem Ziel (S. 79), alle „unchristl. Zeremonien u. Abgöttereien“ abzuschaffen, die Prozessionsfahnen u. Kreuze aus den Kirchen wegzutun, alle Altäre außer dem Hochaltar zu beseitigen, die Altarbilder aber an den Wänden anzubringen. ... „Die Friedhöfe sollen aus den Städten hinaus verlegt werden“; hier erscheint also auch diese für das Totenritual einschneidende Maßnahme in einer evangel. Kirchenordnung; daß sie aber nicht konfessionell gebunden war, sondern im Zug der Zeit u. der städt. Entwicklung lag, suchte meine kleine Studie *St. Salvator in Schwandorf* (Traute Heimat. Beil. z. Schwandorfer Tagblatt 11 [1936] Nr. 32) zu zeigen. — Interessant ist der Kampf der Nonnen von Dobbertin, die allen Visitationen u.

Reformationsversuchen des Herzogs gegenüber an ihrem kathol. Ritus, vor allem am lat. Gesang der Horen festhielten (S. 86, 90), interessant auch (S. 91) die prot. Klosterordnung von 1572 mit dem Ersatz der Horen. — In dem Abschnitt: *Kirchl. Leben in der 2. Hälfte des 16. Jh.* (S. 136 ff.) kommen Lit., Zeremonien, Ritus u. a. wieder oft zu Worte (von einem „Reich gottesdienstl. Liebe“ spricht Sch. S. 158 u. 169), so S. 152 die Taufe durch Aufgießen, das Abendmahl, S. 153 f. die Kirchen u. ihre Ausstattung (Nachleben der Gotik!), S. 154 die Änderungen im Altaraufbau, S. 155 die Kanzel als der „Mittelpunkt des Gottesdienstes“, das Laiengestühl („in den ma. Kirchen hatte es noch ganz [?] gefehlt“), S. 156 der Taufstein, S. 157 ff. die Gottesdienste (wichtig die Übernahmen u. Abwandlungen gegenüber der kath. Lit.), S. 158 f. die Kirchenmusik (Orgel u. Kantoren), S. 160 Nachleben des geistl. Spiels, S. 168 f. Gottesdienst in Rostock (*conformitas ceremoniarum*), S. 169 Bedeutung des Ferberschen Gesangbuchs. — Der II. Band führt die Darstellung bis 1652 herauf, bis nach den Versuchen der Gegenreformation das landesherrl. Regiment ungehemmt über das ganze Land ging. Die Forts. der evangel. Kirchengeschichte Mecklenburgs wäre gerade heute sehr zu begrüßen. [452]

H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. u. 13. Jahrh. und über die Grundlagen der deutschen Mystik (= Hist. Stud. hg. v. E. Ebering H. 267 [Berlin 1935]). Ein für die Geschichte u. Charakteristik der „got. Frömmigkeit“, daher auch für das Verhältnis jener Zeit zur Lit., höchwichtiges Buch, dessen reicher u. problemschwerer Inhalt in einem kurzen Referat nicht ausgeschöpft werden kann. Mit Recht setzt es bei Gregor VII. ein, also beim Beginn der großen „Diastase“ des ma. Denkens (vgl. Zschr. f. d. Geistesgesch. 2 [1936] 153 ff.). Die verschiedenen relig. Bewegungen des 12./13. Jh. (die apost. Wanderpredigten, die Humiliaten, die Waldenser, das Franziskanertum, die rel. Frauenbewegung der Beginen, die Amalrikaner u. a.), mochten sie nun den Zusammenhang mit der kirchl. Lehre wahren oder nicht, mochten sie sich in der Form von Orden in die Kirche eingliedern lassen oder sich als ketzer. Freigeister u. Sektierer von ihr entfernen u. ausschließen — alle werden in einem geschichtl. u. geistesgeschichtl. Zusammenhang gesehen u. objektiv auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein gewisser innerer Verbindungslinien hin geprüft. Wir können die Fülle der sich für uns daraus ergebenden Folgerungen (im Sinne des Jb. 6 S. 68 ff. behandelten Themas) nicht aufzählen, wir greifen nur einen verhältnismäßig kleinen Abschnitt heraus: die Ketzerei im schwäb. Ries 1270/73 (S. 402 ff.). Die Aussagen der Verhörten, die wir aus einem Gutachten Alberts d. Gr. erfahren, „sprechen nicht irgendeine dogmatisch-weltanschaul. Ketzerlehre aus, sondern sind maßlose Steigerungen rel. Erlebnisse“ (S. 412), entsprechen also den von uns aufgestellten Prinzipien des Individualismus u. Subjektivismus (mit dem transzendentalen Einschlag der Gotik!). Hierher gehört der Erlebnisbereich des *Conubium spirituale*, der sich bei diesen Ketzern aus dem Ries z. T. ins Unerträgliche verirrt; er „beherrscht ganz allgemein die Frauenfrömmigkeit des 13. Jh.“ (zum Vgl. ist herangezogen Mechthild v. Magdeburg); „die Vollkommenheit des Menschen wird an der Jungfrau Maria gemessen“ (S. 412 Anm. 120); dies entspricht dem Durchbruch der Marienverehrung (Jb. 6 S. 90) im allg.; der Ausspruch einer Rieserin (S. 414), „sie habe Jesus gesäugt“, „ist in der rel. Frauenbewegung nicht so unerhört u. befremdlich, wie es auf den ersten Blick erscheint“; „die Nachfolge Mariä ist schon weibliches Gegenstück zur Nachfolge Christi, neben das Erlebnis des *Con. spir.* tritt auch das Muttererlebnis. An der Grenze der kath. Lehre bewegt sich die Idee des mit Gott vereinten, vergöttlichten Menschen“ (S. 415), je nach der „Betonung der Gnade“; ein starker got. Subjektivismus (auch hier wird Mechthild v. Magd. in Parallele gesetzt) äußert sich allerdings in einem Satz wie *homo secundum voluntatem fit deus*; hier ist die dogmat. Grenze weit überschritten! Es ist also viel-

fach eine „Wendung der Frauenmystik zur Ketzerei“ (S. 419), die sich freilich nicht überall vollzieht, deren Gefahr für die Kirche aber überall nahe liegt. Manchmal verschwindet (S. 423) „gegenüber dem Gottsein des vollkommenen Menschen“ die Bedeutung Christi als des Mittlers; daher (S. 424) „verliert auch die Eucharistie ihre singuläre Bedeutung“, von „paradoxen Formulierungen“ (z. B. *homo elevatur cum corpore Domini in altari*) ganz abgesehen. Oft weisen die Aussagen der Rieser Ketzer (bezügl. des Aufgehens in Gott) deutlich auf die Lehren der spekulativen Mystik hin (S. 430), ohne daß freilich eine spezielle Beziehung zu einem solchen Mystiker festgestellt werden könnte. „Gerade deswegen aber sind die Aussagen der Ketzer im Ries für das geschichtl. Verständnis der deutschen Mystik so wichtig, weil in ihnen die Leit motive der myst. Spekulation aufklingen, ohne noch in ein scholast. Lehrgebäude gefaßt u. auf die kirchl.-rechtgläubige Theologie eingestellt zu sein“ (S. 431). Auch bei der 1305 verurteilten Margarete Porete aus dem Hennegau spielt der rel. Subjektivismus die ausschlaggebende Rolle; die von ihr überlieferten Sätze könnten aber (nach G. S. 432) „ebensogut von Meister Eckhart“ sein. — Das „Gesamtbild der rel. Bewegung“ (S. 438), das in diesem Buch aufgezeigt wird, ist von grundlegender hist. Bedeutung. [453]

Rud. Willard, *Two Apocrypha in old English Homilies* (Beiträge zur engl. Philol., Heft 30 [Leipzig 1935]). Die Arbeit weist zum erstenmal auf die beiden Apokryphen, *The Apocryphon of the seven Heavens* u. *The three Utterances*, in altengl. Version hin, bringt eine textl. Untersuchung u. Vergleich mit schon vorhandenen Lesarten. Vom Standpunkte der Liturgie aus ist hinzuweisen auf die Auffassung, die das Volk jener Zeit von dem Dienst der Erzengel Gabriel u. Michael in der Todesstunde des Menschen hatte, auf die Vorstellungen von Gericht, Lohn u. Strafe im Jenseits, auf die Art, wie Ps. 51 u. 64 auf die Stunde des Hinscheidens bezogen werden. Th. S. [454]

E. Löfstedt, *Ein mittelostfälisches Gebetbuch, im Auszug herausgegeben* (Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 30. Nr. 5 [Lund 1935]). Die Texte gehören zum größten Teil dem 14. Jh. an, stammen aus der Klosterbibl. eines niedersächs. Frauenklosters im Stifte Hildesheim. Sie sind ein wichtiges Zeugnis für den Individualismus u. Subjektivismus in der spätm. Frömmigkeit. Das Historische u. Menschliche an Christus ist stark betont u. gemühtief erlebt. Die Verehrung der Leidenswerkzeuge nimmt einen weiten Raum ein (S. 97 ff.). Die Eucharistie ist Gegenstand subjektiven Erlebens, die Kommunion nicht mehr das Opfermahl der alten Kirche, sondern Besuch des Schöpfers beim Geschöpf, Aufnahme eines hohen Gastes (S. 110 ff.). Für die Mariologie sind wertvoll die Texte auf S. 35 ff. u. S. 57 ff., auf S. 35 ist die lat. Vorlage mitangegeben. V. vermutet (S. 10) wahrscheinl. mit Recht, daß ein Teil der Gebete während der Messe verrichtet wurde: ein Beweis, daß jene Zeit das Verständnis für das Kultmysterium schon verloren hatte. Einige Gebete befinden sich in nhd. Übersetzung in unsern Diözesangebethebüchern, z. B. S. 112, 4 Gebet des hl. Thomas. Th. S. [455]

J. Vincke, *Kirche und Staat in Spanien während des späten Mittelalters* (Röm. Qu.-schr. 43 [1935] 35—53). Als Beleg der Verweltlichung der Kirche durch den Staat bringt V. S. 47: „Wer es zum Bischof gebracht hatte, mußte in der Lage sein, ein vom König (Peter IV. von Arragon) verändertes Meßformular zu Ehren des hl. Georg, das die Hilfe des Heiligen im Kampf gegen das benachbarte Kastilien anrief, unverzüglich seinem nachgeordneten Diözesanklerus zur pflichtmäßigen täglichen Benützung weiterzugeben“. Und S. 48: „Die Angleichung der Methode ging bis in die Fronleichnamsprozession hinein. So wie in den Triumphzügen der römischen Kaiser die gefangenen Fürsten mitgeführt wurden, so hatten auch die besiegten Könige der Mauren mit ihrem ganzen Harem fratzenhaft nachgebildet zu erscheinen u. dem Volke als Belustigung zu dienen.“ [456]

II. Überlieferung (Handschriften, Bibliotheken).

E. A. Lowe, *Codices Latini antiquiores. A palaeographical Guide to Latin manuscripts prior to the ninth Century*. Pt. II. *Great Britain and Ireland* (Oxford 1935). In diesem 2. Teil (vgl. Jb. 14 Nr. 336) sind 159 Hss. beschrieben, die in den Bibl. der brit. Inseln aufbewahrt werden; jeder Beschreibung ist mindestens ein phototyp. Faksimile beigegeben. Größtenteils sind die Hss. in insularer (ir. oder angelsächs.) Schrift geschrieben, aber die Sammlung bietet doch auch eine ziemliche Abwechslung von festländ. Schriften u. von Papyrustexten. Nicht ein einziges Ms. der vorsächs. Zeit hat auf den brit. Inseln weitergelebt. — Von den Evangeliiaren u. anderen bibl. Hss., die nicht eigentlich mit der Lit. verbunden sind, abgesehen, machen wir auf folgende Stücke aufmerksam: Nr. 123: Cambridge, Corp. Christ. Coll. 173 s. VIII Sedulius, *Carmen pasch.*, geschr. in England; Nr. 130: Cambridge, Cronville and Caius Coll. 820 (k) s. VIII m Sacramentarium Gall. (frgm.), geschr. in Frankreich; Nr. 151: Durham, Cathedr. Libr. A. IV. 19 s. VIII/IX Lectionarium (frgm.), wahrscheinl. geschr. in Northumbrien; Nr. 172: Brit. Mus. Addit. MS. 29 276 s. VIII Sacram. Gelas. (frgm.), unbek. Herkunft; Nr. 193: B. M. Cotton Vespasian A. I, s. VIII *Psalterium Roman. cum canticis* etc., wahrscheinl. in England (St. Augustin in Canterbury) geschr.; Nr. 199: B. M. Harley 2965 s. VIII/IX *Libellus precum* (Book of Nunaminster, gehörte im 10. Jh. der Benediktinerinnenabtei St. Maria in Winchester); Nr. 204: B. M. Harley 7653 s. VIII/IX *Libellus precum* (frgm.), geschr. wahrscheinl. in Mercia; Nr. 215: B. M. Royal MS. 2. A. XX, s. VIII *Libellus precum*, auch wahrscheinl. aus Mercia; Nr. 219: London, Wilfred Merton Collection 21, s. VIII Sacram. Gelas. (frgm.), geschr. in Frankreich; Nr. 232: Oxford, Bodl. Auct. F. III. 15 [3511] s. VIII *Liturgica*, geschr. in Irland; Nr. 239: Oxford, Bodl. Douce f. 1 [21 999] s. VIII Sacram. Gelas. (frgm.), geschr. in Ost- oder Nordost-frankreich; Nr. 241: Oxford, Bodl. Hatton 93 [4081] s. VIII/IX *De officio missae*, wahrsch. geschr. in Mercia; Nr. 266: Dublin, Roy. Ir. Acad. S. N. s. VI *Psalterium, 'Cathach of S. Columba'*, geschr. in Irland, vielleicht vom hl. Columba, Abt von St. Jonas († 597); Nr. 268: Dublin, R. I. Ac., D. II. 3 s. VIII/IX Sacrament., *Stowe Missal*, geschr. in Irland, wahrsch. in Tallaght. — Eine Einführung von 15 Seiten enthält viele instruktive Einzelheiten u. eigene Beobachtungen. Den Schluß der Sammlung bildet eine sorgfältig ausgewählte Bibliographie. L. G. [457]

E. de la Torre et P. Longás, *Catalogo de Codices Latinos de la Biblioteca nacional I. Biblicos* (Madrid 1935). 203 Hss. werden ins einzelne beschrieben u. in Gruppen eingeteilt: Texte, Glossare, Kommentare u. Abhandlungen. Sie stammen aus dem 8.—18. Jh. Abb. sind beigegeben. Sehr wichtig ist eine Gruppe von ital. Hss. (aus Messina kommend) in karoling. Schrift mit einem ungewöhnlich reichen Schmuck, der byzant. Einfluß verrät u. für die Untersuchung der benediktin. Schreibschulen in Italien u. bes. auf Sizilien von Bedeutung sein kann. J. V. [458]

V. Leroquais, *Un livre d'heures manuscrit à l'usage de Mâcon (Collection Siraudin (= Extr. des Ann. de l'Ac. de Mâcon t. 30 [1935]))*. Das heute (wie schon seit 1570) im Besitze der Familie Siraudin auf Schloß Blany befindl. Stundenbuch mit wertvollen u. originellen Miniaturen stammt wahrscheinlich aus der Zeit um 1480 u. wurde vermutungsweise von einem oder mehreren Malern der burgund. Schule unter dem Einfluß von Cluny für den Gebrauch in Mâcon u. Umgebung hergestellt. S. 5 ff. wird der Text genau untersucht, der sich in Anordnung u. Inhalt von dem der sonst gebräuchl. L. d'h. unterscheidet. Das beigegebene Kalendarium weist nach Lyon, noch deutlicher aber nach Mâcon. Eine bes. Stellung nimmt das Offizium der hl. Anna ein ('une insigne rareté' S. 17). S. 18 wird die Prosa auf die hl. Anna veröffentlicht, beginnend mit der Legende ihrer dreimaligen Verheiratung (also eine interessante Ergänzung zu der Jb. 5 Nr. 397 angezeigten Textsammlung). S. 19 ff. werden die im Text enthaltenen Gebete an Christus, die Jung-

frau u. die Heiligen besprochen ('les plus neuves et les plus savoureuses pages'). Unter den poet. Bitten erscheint S. 23 eine solche '*A l'honneur de la Vierge Marie estant emprès la croix*' mit dem Ausdruck *plasma nati*; vgl. Jb. 7 S. 75 u. sonst, zuletzt Hatzfeld Jb. 13 S. 72 u. Jb. 14 Nr. 433. Sehr anregend ist auch die Besprechung der Miniaturen S. 28 ff., vor allem durch die ikonograph. Details, die ihrerseits wieder kult- u. liturgiegeschichtl. bedingt sind, so allein schon die Untersuchung des Stifterbildes (Taf. I S. 32), wo die Stifter zu Maria flehen, diese dem Sohne die entblößte Mutterbrust, der Sohn („Schmerzensmann“) aber dem himmlischen Vater seine blutenden Wunden zeigt (ob der Vergleich mit der homer. Hekuba u. Hektor ganz angebracht ist?): eine echt got. Darstellung nach Form u. Haltung (L. meint S. 34, daß 'cette pathétique intercession de la Vierge et du Fils auprès du Père' in den Stundenbüchern selten sei; sie kommt aber wohl in anderen Darstellungen häufig vor). Bemerkenswert sind die Ausführungen S. 37 über Taf. III, wo die Empfängnis der hl. Jungfrau (Begegnung Joachims u. Annas vor der goldenen Pforte) als Beginn der Erlösung u. daher als Gegensatz zur Erbsünde (Adam u. Eva) aufgefaßt ist: der Einfluß des Anna-Kultes. — S. 45 zur sehr interessanten Darstellung der Vision eines Jerusalempilgers u. der Einführung des Allerseelenfestes durch Odilo v. Cluny (Taf. VII): das Spruchband lautet aber: '*Non valet iste lacus*'. S. 50: Im Gegensatz zu anderen Breviarien u. Missalien, wo die Darstellung der Geburt in Bethleem gewöhnlich die Prim zum Marienoffizium bzw. das Weihnachtsfest schmückt, tritt sie hier zu 'plusieurs dévotes oraisons à Nostre Sauveur Jhesu Crist'. Selten ist die S. 55 besprochene Darstellung, wie das Christkind auf dem Schoße der ihm die Brust bietenden Mutter einen Ring an die hl. Agnes gibt, während St. Katharina ihm ein Vögelchen schenkt. [459]

E. Wiegand, *Ein Kölner Evangeliarfragment des 11. Jahrhunderts* (Anzeiger d. germ. Nationalmus. 1934/5 [1935] 45—8). Das Frgm. wird genau beschrieben u. verglichen mit dem Abdinghofer Evangeliar des Berliner Kupferstichkabinetts (um 1060); eng verwandt ist auch das Freiburger Sakramentar (Univ.-Bibl. Ms. 360 a). Sie gehören zur Kölner Miniatureschule u. sind vielleicht von einem Meister. [460]

B. Opfermann, *Ein Perikopenfragment aus Abdinghof. Ein Beitrag zur Frage der Stationsfasttage* (Theol. u. Gl. 27 [1935] 474—9). Die Hs. 2. Mss. Theol. 60 der Kasseler Landesbibl. stammt aus s. XI, gehört bis 1773 nach Abdinghof und kommt aus der Schreibschule Conveys. Ihre Bilder haben dem Tragaltar Rogers aus Helmarshausen als Vorbild gedient. Bl. 152/59 ist der Rest eines unfertigen Perikopenbuches. Vf. gibt den Inhalt an und vergleicht ihn mit anderen Evangelienverzeichnissen. Das Verzeichnis kommt, wie O. feststellt, den von Pamelius, *Liturg. Lat.* (1609) benutzten Hss. am nächsten. Näherhin beschäftigt er sich dann (nach J. P. Kirsch, *Stationskirchen* [vgl. Jb. 5 Nr. 389] und A. Dold, Jb. 6 S. 16 ff.) mit den Stationsfasttagen, die den größten Teil des Lesungsbestandes in diesem Fragment ausmachen. Es reiht sich zwanglos in die Entwicklung ein. [461]

B. Opfermann, *Zum Hardehauser Evangeliar* (Cisterc.-Chron. 47 [1935] Nr. 559 S. 257—62). Das Evangeliar Kassel Landesbibl. 2 Mss. theol. 59 ist geschrieben 1160/75 in Helmarshausen für das Nonnenkloster zu Lippoldsberg a. d. Weser; wann es zu den Zist. nach Hardehausen kam, ist ungewiß. 1773 kam es als Geschenk des dortigen Abtes für den kath. gewordenen Landgrafen Friedrich II. nach Kassel. Das Verzeichnis der Perikopen ergibt, daß sich sämtl. Lesungen heute im Miss. Rom. finden, von einigen Verschreibungen in der Advent- und Nachpfingstzeit abgesehen. [462]

Charles Niver, *A twelfth-Century Sacramentary in the Walters Collection* (Speculum 10 [1935] 333—7). Das stark beschädigte Sacramentarium in der „Walters Art Gallery“ in Baltimore erweist sich durch Proprien von Diözesanfesten u. durch die Erwähnung des hl. Remigius innerhalb des *Nobis quoque* als Sakramentar der Kathedrale von Reims; die Miniaturen weisen auf das 3. Viertel des 12. Jh. H. H. [463]

D. D. Egbert, *The „Thewkesbury“ Psalter* (Speculum 10 [1935] 376—86; 3 Tafeln). Hs. aus der 2. Hälfte des 13. Jh., wichtig für die Geschichte des Klosters Thewkesbury. Genaue Beschreibung des Bandes, der Randnoten u. des Inhalts. Beschreibung des vollkommenen Kalenders mit Angaben über die Bedeutung eines jeden Festes, der Psalmen, Cantica, Litanei, Kollekten. J. V. [464]

H. Jerchel, *Der Cistercienserpsalter in Besançon, ein Werk der deutschen Schweiz aus der Mitte des 13. Jahrhunderts* (Anz. f. Schweiz. Altertumskde. 37 [1935] 104—12). Es handelt sich um den Psalter in der Bibl. Munic. Besançon Ms. 54, den schon Swarzenski in dem Jb. 11 Nr. 406 angezeigten Tafelwerk bekannt gemacht hat. Der Stil weist in die Mitte des 13. Jh.; die Lokalisierung geschieht am besten für die mittlere bzw. östl. Schweiz. Vf. möchte an das Zisterzienserkloster Wettingen im Kanton Aargau denken, eine Hypothese, für die manches spricht, wenn auch der genannte Abt Waltert schwer festzustellen ist. Geistesgeschichtl. gesehen sind die Bilder dieses Psalters ein ganz elementarer Losbruch aus der frühma. liturg. Gebundenheit. [465]

A. Kern, *Miszellen aus Grazer Handschriften* (Bl. f. Heimatkde. hg. v. Hist. Ver. f. Steiermark 14 [1936] 55—8). Die für uns bedeutsamste Miszelle ist die 2. aus Hs. 317 der Un.-Bibl. Graz s. XVI.: *Nota quod in vigilia s. Johannis Baptiste multa fiunt que in nullius Sanctorum vigilia consueverunt*. Die Notiz zeigt eine interessante Vermischung von liturg. Heiligenverehrung u. alten Volksbräuchen. [466]

Elenchus scriptorum Montacutii Rhodes James quae typis impressa usque ad annum MDCCCXXXV in lucem prodierunt (Cantabrigiae 1935), nur in 100 Exemplaren zu privater Weitergabe abgezogen. Es handelt sich um eine Bibliographie über die Werke des M. R. James, der eine große Anzahl von Hs.-Katalogen engl. Bibliotheken veröffentlicht hat; viele dieser Hss. sind naturgemäß lit. Bücher. [467]

III. Gottesdienste, Riten, Gebete.

Karl Corsten, *Der alte Dom und das römische Forum in Köln* (Annalen des Histor. Vereins für den Niederrhein. H. 126 [1935] 1—30). Dieser Aufsatz über den alten Kölner Dom (d. h. tatsächlich den 3., da ihm die Bischofskirche der ältesten Zeit sowie ein innerhalb der röm. Stadt gelegener Dom vorausgingen) bespricht naturgemäß eine Reihe von wichtigen liturg. Tatsachen. „Im selben Jahr wie das deutsche Reich entstanden (870), hat dieser alte Dom die wechselvolle Geschichte des deutschen Reichs, seinen glänzenden Aufstieg u. seinen Verfall, teilnehmend miterlebt. Alle Macht u. Pracht des Imperiums entfaltete sich in diesem Dom, so oft die deutschen Kaiser, Krone u. Szepter tragend, umgeben von den Großen des Reichs, hier die hohen kirchl. Feste begingen.“ Bes. hervorzuheben sind von diesen Tagen die Pfingstfeier Ottos d. Gr. 965 und das Petersfest 1049, das Kaiser Heinrich III. und der deutsche Papst Leo IX. im Petersdom zu Köln gemeinsam begingen. Von der Weihe berichten die *Annales Fuldenses* S. 72, daß man in der Nacht vorher Stimmen der bösen Geister gehört habe, die beklagten, daß sie ihren lange innegehabten Sitz verlassen mußten. Vf. schließt daraus wie auch aus anderen Gründen, daß ein alter röm. Bau für die Kirche benutzt wurde, wie ja auch in Rom und anderswo heidn. Tempel in christl. umgewandelt wurden, gemäß der Mahnung Gregors d. Gr., *ep.* XI 56. In der Tat stand auf dem Domhügel ein ausgedehnter Tempelbezirk, ferner aber auch das große Staatsforum, so daß eine der forens. Basiliken als Kirche verwendet werden konnte (vgl. die Basilika in Trier). Der Dom hatte 2 Chöre: den St. Petruschor (Hauptchor) im Westen u. den Marienchor im Osten. Die Ostung war im 9. Jh. noch nicht die allein berechnete Baurichtung. Nach dem Vorbild der angesehensten Kirchen der Christenheit, z. B. der Grabeskirche in Jerusalem, der Peterskirche u. der meisten alten Kirchen in Rom, verlegte man in Köln (wie auch in Fulda, Augsburg, Bamberg, Mainz) den Hauptchor nach

Westen, wobei vielleicht auch die Orientierung der antiken Anlage maßgebend war. Klar bezeugt wird die Lage des Petrusaltars im Westen in der *Vita Annonis* (1105) in der Beschreibung der Beisetzung des Erzbischofs Anno: „Als nun die Leichenträger im westlichen Chor vor dem Altar des Apostelfürsten haltgemacht hatten, wurden die Reliquien des hl. Severinus auf den Altar, die Reliquien der übrigen Heiligen rings um die Leiche herumgestellt“ (M. G. SS. XI 506). Vf. beschreibt weiter die Beleuchtung u. Bemalung der beiden Chöre, wie auch die Zahl, die Titel u. den Standort der anderen Altäre. Der Kreuzaltar (Volksaltar) in der Mitte des Doms war durch ein mächtiges Kruzifix ausgezeichnet, in dessen Haupt einige Hostien für die Krankenkommunion aufbewahrt wurden (diese Art der Aufbewahrung wird schon von der 2. Synode von Tours 576 erwähnt); dabei brannte ein ewiges Licht. Noch am Ende des 13. Jh. waren in der Kölner Erzdiözese die eucharist. Tauben in Gebrauch, die an silbernen Ketten über dem Altare hingen. — S. 25 f.: Die Kölner Provinzialsynode vom 1. IV. 887 bestimmte, daß gewisse Kirchenräuber am Feste Joh. Baptist auf dem *Forum Julii* nach den Statuten der alten Väter sich der öffentl. Buße unterziehen sollten. Die damals geltende Bußpraxis s. bei Regino v. Prüm, *Libri duo de synodalibus causis* ed. Wasserschleben (1840) 136 ff. Das *Forum Julii* kann hier nur der Vorplatz der Bischofskirche sein, wo der Bischof den Büßern das Zilizium überreichte u. ihnen die Buße anwies, wie er sie am Gründonnerstag auch dort wieder in die Kirche aufnahm. O. C. [468]

Th. P. Oakley, *Cultural affiliations of early Ireland in the Penitentials* (Speculum 8 [1933] 489—500). Die alten Bußbücher können zur Lösung einiger Fragen betr. der Entwicklung der Klosterschulen in Irland beitragen. Vf. gibt einige, u. E. ziemlich undeutliche Einzelheiten über die Beziehung solcher ir. Bücher zur Kultur Englands u. des Festlandes. Das Rundschreiben des hl. Patricius (vom Vf. gegen die Meinung von Haddan u. Stubbs ins 6. Jh. gesetzt) ist nach Vf. ziemlich unabhängig von den älteren Bußordnungen des Festlandes. Das Bußbuch des Vinnian dagegen soll nach ihm vor allem mit Cassian u. Caesarius von Arles u. einem Canon von Elvira in Verbindung stehen. Die *Canones Hibernenses* (7. Jh.) sollen 2 entgegengesetzte Richtungen enthalten: der Einfluß des Festlandes u. einiger ir. bürgerlicher Gesetze. Es wäre demnach das erste abendländ. Bußbuch u. hätte auf die ir. Bußbücher des Cummean u. des Columban Einfluß ausgeübt, ferner auch auf die engl. Handbücher Theodors, Bedas u. Egberts u. auf die fränk. Bußbücher von Merseburg, *Collectio XXXV Capitulum* u. *Capitula Theodori*. J. V. [469]

B. Opfermann, *Der Lyoner Meßritus* (Lit. Leben 2 [1935] 174—8). Der Ritus von Lyon gehört zu jenen, die auch nach der Lit.-Reform Pius' V. gestattet waren. Er weicht zwar nicht so stark vom röm. ab wie etwa der mozarab. oder mailänd. Ritus, bringt aber doch einzelne bemerkenswerte Unterschiede. Einige Texte reichen bis in die karol. Zeit zurück. — Vgl. *L'ancienne Lit. Romaine: Le Rite Lyonnais* ed. D. Buennier OSB (Paris u. Lyon 1934) [Jb. 14 Nr. 362]; ferner E. Goossens, *De Lit. van Lyon* (Tijdschr. v. Lit. 17 [1936] 147—53). [470]

J. Rivière, *Contribution à la théologie du sacrifice. A propos du martyre de saint Laurent* (Rev. des sc. rel. 15 [1935] 220—6). Für die Gleichsetzung von *martyrium* u. *sacrificium* geht der Vf. aus von einer Präfation des Leonianum auf das Fest des hl. Laurentius: . . . *hostiam tibi placitam casti corporis glorioso certamine suscepisti . . . nec tamen erat poena patientis, sed piae confessionis incensum*. Auch andere Lit. kennen diese Gleichsetzung, gerade bei Laurentius, z. B. die mozarab. (Sacr. ed. Férotin 393 f.): *novum sacrificium exhibuit, holocausti more decoctus*; ferner Miss. Goth., Sacr. Greg. (im Gelas. wird aus dem *incensum* ein *incessus*!). R. bringt dann in einer Untersuchung eine Geschichte dieses Gedankens bis herunter zu Bernhard u. Petrus Lombardus; der Ton liegt später auf der Freiwilligkeit, die den Opfercharakter bedingt. [471]

A. Ward, *Gloria Patri: Text and Interpretation* (The Journ. of Theol. Stud. 36 [1935] 73 f.). Die ursprüngl. griech. u. die lat. Form unterscheiden sich durch die Einschlebung von *sicut erat in principio*. Es wird an einer Reihe von Beispielen gezeigt, wie diese letztere Form sich im Abendlande (in der gall. Kirche s. VI) ausgebreitet u. zurückgewirkt hat. Der 2. Teil der kleinen Studie zeigt, wie die Worte von *sicut erat* an im Engl. verschieden übersetzt u. damit auch gedeutet wurden. [472]

B. Roth OSB, *Die Seckauer u. Vorauer Osterliturgie im Mittelalter* (= Seckauer geschichtl. Studien H. 4 [Seckau 1935]). Beschreibt zunächst die Hss. (Graz II, 756; I, 1549 = *Brev. monial. Secc.*; I, 864; II, 208 u. die Vorauer lit. Hs.) u. gibt dann (S. 22 ff.) die Texte heraus, wobei die erstgenannte Hs. die Grundlage ist. S. 50 ff. folgen die *Erläuterungen zu den Texten* u. die *Einreihung der Osterfeier*. Dies geschieht in der von C. Lange, *Die lat. Osterfeier* (1887) aufgestellten Einteilung, u. zw. lassen sich (S. 68) die Seckauer Osterfeiern der 2. Entwicklungsstufe zuteilen: Grabesszene mit Wettlauf der Apostel. Die Vorauer Osterfeier (S. 70) gehört durch Verwendung des 2. Teiles der Sequenz *Vict. pasch.* der 3. Gruppe der 2. Entwicklungsstufe an. Bei diesen Untersuchungen ergeben sich interessante Teilresultate, z. B. S. 74 über die Verwandtschaft von Tropus u. Sequenz. S. 80 ff. ein Schema der Seckauer (Vorauer) Osterfeiern. — Solche minutiöse Studien sind im Interesse einer Aufhellung des ganzen Bestandes u. des großen Problems der ma. lit. Feiern u. Spiele außerordentlich zu begrüßen. [473]

E. Druwé SJ, *De Opneming van Maria ten hemel* (Tijdschr. v. Lit. 16 [1935] 185—92) bringt einen gedrängten, aber klaren Überblick über die Zeugnisse der Lit. für dieses Fest, das in Rom (unter byzant. Einfluß) sicher vor 650 eingeführt wurde; von hier ging es (vgl. Capelle, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique* in: Eph. Theol. Lov. 3 [1936], dem D. weitgehend folgt) nach Spanien u. Mailand über. Eine bes. Geschichte hatte das Fest in Gallien. [474]

G. Weiher OCist, *O felicem virum* (Cisterz.-Chron. 47 [1935] Nr. 558 S. 243 f.). Die Antiphon stammt aus einer Homilie des hl. Bernhard v. Clairvaux, der Text ist nur wenig verändert, die Gedanken decken sich vollständig, nur im Satzgefüge ist eine kleine Verschiedenheit. [475]

C. Coebergh OSB, *Een merkwaardige Klooster-Ordo: het Breviarium ecclesiastici ordinis* (Tijdschr. v. Lit. 16 [1935] 89—94; 147—58) bespricht ausführlich das aus dem 8./9. Jh. stammende *Breviarium* (Andrieu, *Ordo XVII*), das nichts anderes ist als eine Verschmelzung des *Capitulare* u. der *Instructio eccles. ord.* (Andrieu, *Ordo XV* u. *XVI*), die Silva-Tarouca SJ (*Miscell. de Rossi I* [Roma 1923] 159—219) aus dem St. Galler Cod. 349 herausgegeben hat; vgl. K. Mohlberg Jb. 4 S. 178 u. A. Baumstark Jb. 5 S. 153. Mit Andrieu kommt diese Studie zu dem Resultat, daß das *Brev. eccl. ord.* uns unterrichtet über den Zustand der Lit. am Ende des 8. u. am Anfang des 9. Jh. in einigen Mittelpunkt des bened. Klosterlebens am Rhein u. in Alemannien. [476]

M. Andrieu, *L'Ordinaire de la Chapelle papale et le Cardinal Jacques Gaëtani Stefaneschi* (Eph. lit. 49 [1935] 230—60). Man hat bis jetzt dem Kard. Jakob Gaëtani Stefaneschi († 1343 zu Avignon) das *Caeremoniale* zugeschrieben, das von Mabillon als *Ordo Romanus XIV* hg. wurde. (Vgl. auch *Lex. f. Theol. u. Kirche IX* 785 f., wo die neueren Publikationen nicht verzeichnet sind.) In jüngster Zeit hat P. Col. Fischer, *Un Ordo de la Curie Romaine au XIV^e siècle* (Bull. de litt. ecclés. [Toulouse 1934] 104—24) diese Autorschaft bestritten u. dem Kard. dafür ein *Ordinarium Romanae Curiae* zuschreiben wollen, das im Par. 4162 A enthalten ist. (Vgl. Jb. 14 Nr. 402.) A. weist nun nach, daß dieses Ordin., aus dem schon das *Brev. S. Clarae* a. 1227 vieles entnommen hat, viele Jahre vor der Geburt G.s herausgeg. worden sei, u. ferner, daß es keine stichhaltigen Argumente gäbe, dem Kard. die Autorschaft des OR XIV abzusprechen. [477]

Autbert Stroick OFM, *Zum Zeremoniale Gregors X.* (Hist. Jb. d. Görresges. 55 [1935] 305—11). Das von Mabillon als *Ordo XIII* bezeichnete Zeremoniale zeigte bis jetzt 2 Teile, wovon der 2. Teil Anweisungen über die Abhaltung der Lit. des Kirchenjahres (*Propr. de temp.*) enthält. Die Pariser Hs. der Bibl. de l'Arsenal cod. 526 enthält eine Fortsetzung dieses Ordo mit dem *Propr. Sanct.*, außerdem einen Abschnitt über die *obsequia que circa Dominum papam fiunt*. Dieser ist das eigentl. Zeremoniale. Der Ordo stellt in manchen Punkten den Übergang zum vollausgebildeten päpstl. Zeremoniale dar. Die Hs. gehörte ehemals dem Kloster St. Viktor. [478]

E. Eichmann, *Das Verhältnis von Cencius I zu Cencius II* (Aus d. Geisteswelt des MA., Stud. u. Texte M. Grabmann z. Voll. d. 60. Lebensj. gew., hg. v. A. Lang-J. Lechner-M. Schmaus = Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. MA. Suppl. III [Münster i. W. 1935] 204—35). Cencius I ist ein Kaiserkrönungsordo, der zwar nach Cencius, dem Verf. des päpstl. *Liber censuum* (1192—98), benannt ist, in Wirklichkeit aber schon in Hss. des 10.—12. Jh. erscheint; Cencius II ist gleichfalls von C. überliefert; in ihm ist der knappe C I, der nur die wichtigsten Gebetstexte u. wenige Rubriken enthält, ganz aufgegangen. P. E. Schramm, *Die Ordines der ma. Kaiserkrönung* (Arch. f. Urkundenforsch. XI 285 ff.) glaubt nun, daß C I der offizielle Ordo gewesen u. geliebt sei, bis Cencius für eine nach Heinrichs VI. Tode bevorstehende Kaiserkrönung unter Benützung älterer Vorlagen, vor allem des C I, des Ordo Ratdolts († 986) u. von Ordines des 12. Jh. den C II gestaltet hat, in dem die päpstl. Ansprüche unter Innozenz III. ihren Niederschlag gefunden hätten. E. hat schon in früheren Schriften (z. B. Festschr. f. Kard. Ehrle II 322 ff.) mit einem älteren Bearbeiter (A. Diemand, *Das Ceremoniell d. Kaiserkrönungen von Otto I. bis Friedrich II.* [1894]) den Ordo viel früher angesetzt u. ihn schon für Otto I. (962), spätestens für die ältesten sal. Kaiser angenommen; gegen Schramms Ansicht vgl. auch Eichmann, *Zur Datierung des sog. O. C. II* im Hist. Jb. 52 (1932) 265—312. In der vorlieg. Arbeit prüft E. bes. auf Grund der hsl. Überlieferung des C I das Verhältnis beider Ordines zueinander u. untersucht ihren Quellenwert, ihre zeitliche Geltung u. die Abhängigkeitsverhältnisse. Es ist uns nicht möglich, den ganzen Gang dieser Untersuchung zu skizzieren. Daß hier in reichem Maße Mitteilungen über die Geschichte der Gebete, der Rubriken in den einzelnen Quellen u. in ihrem gegenseitigen Verhältnis erscheinen (so z. B. S. 241 ff. eine ausführl. Würdigung von Ratdolts westfränk. Königskrönungsordo), versteht sich von selbst. So werden zum Schluß auch die Laudes herangezogen: wenn Schramm, meint E., den C II von den päpstl. Ordines des 12. Jh. abhängig sein läßt, so wäre zu erwarten, daß er auch die röm. Form der Laudes, die Cencius selbst im *Liber censuum* mitteilt, verwendet hätte: es ist aber in C II eine Form verwendet, die der allfränkisch-deutschen Lit. entspricht. Es ist nicht einzusehen, warum die röm. Laudes (eigentl. nur für den Papst bestimmt) nicht auf den Kaiser hätten zugeschnitten werden können, wie es z. B. im Ordo von 1209 dann geschehen ist (S. 244). So ergibt sich für E., daß C II nur zu verstehen ist, wenn er entsprechend den kirchenpolit. u. lit.-geschichtl. Gegebenheiten u. den erhaltenen Krönungsnachrichten für die Zeit der Ottonen u. Salier angesetzt wird. „Am Ende des 12. Jh. ist er ein Fremdkörper in der Entwicklung des Zeremoniells, der Politik u. der Lit.“ [479]

J. Brinktrine, *Consuetudines liturgicae in functionibus anni ecclesiastici papalibus observandae. E sacramentario Cod. Vat. Ottob. 356 desumpsit atque edidit J. B. (Opusc. et text. hist. eccl. eiusque vitam atque doctr. illustr. Ser. liturg. Fasc. VI [Münster i. W. 1935])*. Aus dem genannten Cod. werden die Textworte getreu wiedergegeben. In der Einl. S. 6 ein wichtiger Stammbaum über das Ordinarium seu Ordo officii s. XIII, des Cod. Ottob. 356 (mit Cod. 100 der Bibl. v. Avignon s. XIII e) u. des Ordo Rom. XIV. Der hier wiedergegebene Text ist außer-

ordentlich wichtig für die gesch. Entwicklung des päpstl. Gottesdienstes, sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts gesehen. Eine bes. Beachtung verdient auch die Handhabung der lat. Sprache. [480]

P. Browe SJ, *Textus antiqui de festo Corporis Christi* (Opusc. et text. hist. eccl. eiusque vitam atque doctr. illustr. Ser. lit. fasc. IV. Münster i. W. 1935) bringt Zeugnisse über die Einführung u. das allmähliche Wachstum des Fronleichnamsfestes aus dessen frühester Geschichte. Es beginnt mit einem Ausschnitt aus der *Vita B. Julionae*; es folgen *Decreta pontificum et synodorum*, als erstes das Dekret des Bisch. Robert v. Lüttich von 1246, ferner *Decr. ord. regul.* (Dominikaner, Zisterzienser, Prämonstratenser, Grandmontenser), endlich andere Verordnungen lokaler Natur (Köln, Hildesheim, Speyer, Zürich, Quedlinburg, Jakob II. v. Majorka, St. Laur. in Trier). [481]

A. Wilmart OSB, *Un livret de prières provenant de la Chartreuse de Trisulti* (Eph. lit. 49 [1935] 28—48). Aus einer Hs. der Bibl. Vallicell. (B 82) bespricht W. einen *libellus precum* aus dem Karthäuserkloster Trisulti in der Campagna, der in der Hauptsache im 13. Jh. geschrieben ist u. im 14. ein Supplement erhalten hat („ganz im Geiste der Zeit“). Die einzelnen Gebete des Hauptteils aber haben vielfach höheres Alter (z. B. Alkuin), so daß der Hg. (S. 30) sagen kann, das (private) Gebetbuch repräsentiere die Hauptetappen des MA. „von der insularen Periode bis herab zu St. Anselm“, der sehr weitgehend benutzt ist, u. (im Suppl.) zur neuen Frömmigkeit der Gotik. Bisher unbekannte Texte werden wörtlich ediert. Die Publikation W.s legt die Frage nach dem generellen Verhältnis der privaten Frömmigkeit zur Lit. im frühen u. hohen MA nahe, zumal der Hg. (S. 29) selbst darauf hinweist: „Die Verknüpfung mit der Lit. ist manchmal verborgen . . . man merkt sie jedoch allenthalben“. [482]

C. R. Cheney, *The Diocese of Grenoble in the fourteenth Century* (Speculum 10 [1935] 162—77). Aus bischöfl. Visitationsberichten des 14. Jh. ergeben sich liturg. Mißstände: in 44 Fällen *sacri fontes non sunt sub clavi*, in 13 Fällen: Kelche oder Altartücher nicht in Ordnung, in 12 die Gewänder, in 24 die liturg. Bücher mangelhaft (es fehlt Antiphonar, Gradualbuch usw.), die aufbewahrten konsekrierten Hostien sind unehrerbietig behandelt, in 23 Kirchen nicht unter Verschuß, in einer Kapelle überhaupt nicht vorhanden. Vorräte der Bevölkerung (Schinken) in Kirchen aufbewahrt. H. H. [483]

J. Brauner, *Kirchliche Tiersegnungen aus elsässischen Ritualien* (Arch. f. els. Kirchengesch. 10 [1935] 404—8) hebt die Texte einiger Benediktionen aus u. zw. eine Salzsegnung aus den Straßb. Agenden von 1500 u. 1590, eine *Benedictio contra pestem animalium* a. d. Basler *Sacerdotale* von 1595, eine *Benedictio stabuli, equorum, boum, aliorumque jumentorum* a. d. Basler Ritualien von 1665, 1700, 1739, eine *Bened. anim. et jum.* aus den gleichen Basler Büchern u. dem Speyrer *Rituale* von 1748, eine *Benedictio salis pro pabulo animalium* a. d. Basler Rit. v. 1595 u. 1665 (zum Vergleich Speyer), eine *Benedictio animalium morbo contagioso laborantium* a. d. Straßb. Rit. v. 1742 u. 1824, a. d. gleichen Büchern eine *Benedictio comedendorum ab animalibus quae morbo contagioso laborant*, eine *Bened. pabuli anim.* aus Speyer 1748, ebenso eine *Benedictio aquae in Epiphania* a. d. gleichen, endlich *Benedictiones quae in partibus dioecesi nuper adjectis erant in usu* a. d. Rit. Argent. v. 1824. [484]

IV. Die Liturgie bei den Autoren und anderen Persönlichkeiten.

J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain* (Paris 1933). — **F. Homes Dudden**, *The Life and Times of St. Ambrose* (Oxford 1935). Auch die Erforschung der alten mailänd. Liturgie begrüßt dankbar diese beiden Werke, das des französ.

Gelehrten, weil es in 2 wertvollen Anhängen: *Recherches sur la genèse des œuvres de saint Ambroise* (S. 435—79) u.: *Essai de chronologie ambrosienne* (S. 480—556) sehr häufig liturg. Tageslesungen in den Werken des Mailänder Bischofs herausstellt u. von ihm erwähnter liturg. Feiern gedenkt. Zu S. 482 f. mit Anm. 11 u. zu Dudden, S. 3 u. 151 sei bemerkt, daß Ambrosius mit dem Ausdruck *salvatoris natalis* schwerlich jemals das von ihm *epifania* genannte (*Expos. ev. Luc.* IV 76) Fest des 6. I. bezeichnet hat, sondern mit ihm stets, auch schon in der frühen Schrift *De virginibus* III 1 das Fest des 25. XII. im Auge hatte, das er selbst klar bezeugt, vor allem mit seinem Hymnus *Intende qui regis Israel* (siehe meine Ausführungen im Jb. 12 S. 145 ff. u. Jb. 13 S. 1 ff.). Zu Palanque S. 163, 511, 514: Die arian. Krise hat nicht am Karfreitag des J. 386 ihr Ende gefunden, sondern am Gründonnerstag, den ich als den Tag der mailänd. Büsseraussöhnung in der Festschrift für Abt I. Herwegen: *Heilige Überlieferung* (1938) S. 136—73 endgültig, wie ich glaube, nachgewiesen habe. — Noch häufiger kommt die ausgezeichnete Ambrosius-Biographie Duddens auf die mailänd. Liturgie des 4. Jh. zu sprechen. Ich verweise auf den vorzüglich gearbeiteten Abschnitt *The Public Worship of the Church of Milan* (S. 442—454), der das Officium u. die Messe, leider nicht auch die Feste des Jahres behandelt. Dann hebe ich vor allem den ersten der beiden sehr genauen Indices hervor (S. 725 ff.), den man als wahre Fundgrube auch für liturg. Notizen in den Werken des hl. Ambr. schätzen lernt. Die zuerst von F. Probst ausgesprochene u. dann vor allem von G. Morin OSB begründete, sich heute wohl mehr u. mehr durchsetzende Ansicht, daß das Werk *De sacramentis* eine allerdings recht ungenaue und freie Nachschrift von mystagog. Katechesen des Ambr. sei, erklärt nach Dudden S. 707 nicht hinreichend die Eigentümlichkeiten, die *De sacr.* von sicher echten Schriften des A. unterscheiden. Deshalb hält D. es für richtiger (S. 706), in *De sacr.* eine von anderer Hand herrührende, erweiternde Bearbeitung eines echten Werkes des A. zu erblicken. Pal., der in seiner Monographie S. 461 u. 541 Ambrosius für den Vf. der in *De sacr.* vorliegenden Predigten hielt, hat dieses Urteil mittlerweile zugunsten der Ansicht Duddens geändert (Rev. d'hist. eccl. 32 [1936] 941 Anm. 2). Ob aber beide Gelehrte bei ihrer Ansicht beharren würden, wenn sie die ihnen unbekannt gebliebene Untersuchung von G. Morin, *Pour l'authenticité du De sacramentis et de l'Explanatio symboli de s. Ambroise* (Jb. 8 [1928] S. 86 ff.) lesen u. die hier zugunsten der Echtheit der beiden Schriften vorgebrachten Gründe prüfen würden? Es ist auf keinen Fall folgerichtig, wenn die *Explanatio symboli*, die in der ältesten hs. Überlieferung mit *De sacr.* ein Ganzes bildet u. gewiß den gleichen Verf. hat, von Dudden so beurteilt wird (S. 704), wie *De sacr.* von Probst, Faller u. Morin; als Nachschrift einer Predigt des Ambrosius. — Ein unter dem Namen des A. überlieferter Brief, *Epist.* 23 der Maurinerausgabe, der sich als an die Bischöfe der Aemilia gerichtet ausgibt u. das richtige Osterdatum des folg. Jahres (387) erörtert, wird von Pal. (S. 518) u. Dudden (S. 701) als echtes Schreiben des A. behandelt, ist in Wirklichkeit aber längst von Ed. Schwartz, *Christliche u. jüdische Ostertafeln* (1905) 54 f. als Fälschung frühestens des 6. Jh. nachgewiesen (vgl. auch meine Bemerkungen in der Festschrift für Abt Herwegen [1938] 162 mit Anm. 96).

H. Frank. [485]

Ph. Funk. *Der fragliche Anonymus von York* (Hist. Jahrb. d. Görz. 55 [1935] 251—76). Es kommt dem Vf. darauf an zu beweisen, daß die berühmte Hs. in der Bibl. des Corpus-Christi-College zu Cambridge Nr. 415, seit Böhmer (in den *MGH.*) unter dem Titel *Tractatus Eboracensis* bekannt (= Anon. v. York, nachdem B. selbst schon die Verf.-schaft eines Gerhard v. Y. hat fallen lassen), überhaupt kein einheitl. Werk darstellt, u. daß ihr Inhalt nicht der Kirchenpolitik dient, sondern nur für die Erforschung des Kirchenrechts, der Dogmatik u. der scholast. Methode wichtig sein kann. Zu diesem Zwecke werden die einzelnen Traktate analysiert; einiges aus dieser dankenswerten Analyse ist auch für die Lit.-geschichte von Belang. So in

Nr. 28 (S. 264), wo vom König gesagt wird, daß er die Investitur nicht als Laie, sondern als *Christus Domini* ausübe; oder in Nr. 18 (S. 268 f.), wo über das Wirkungs-moment des Sakramentes dialektisch abgehandelt wird (die später dem Stück gegebene Überschrift *de consecratione Corporis Christi* ist irreführend). Vor allem aber ist es der große Traktat Nr. 24: *De consecratione Pontificum et Regum* (S. 270 ff.), der für uns von Interesse sein muß, allein schon dadurch, daß in ihn der Krönungssordo Aethelreds II. (nach Schramm K. Edgars von 973) eingeschaltet ist. Sein Kern ist „die Tatsache der sakramentalen Königsweihe“ mit dem Gedanken der Verwandlung *in alterum hominem* (1. Kön. 10, 6) usw., eben mit dem ganzen Komplex, der für die wahre Sakralität des ma. Herrschertums, für die „Heiligkeit“ des Reiches, für das objektive Gottesgnadentum entscheidend ist. F. legt Wert darauf zu betonen, daß es dem Vf. bei seinen ganzen Deduktionen nur um die Investitur zu tun ist, u. weist mit Recht übertriebene Schlüsse auf Sakramenten-verwaltung seitens der Könige usw. zurück. Es gehört aber wohl nicht zu einer „überspannten Wertung“ dieses Traktates, wenn man ihn als einen der wichtigsten u. deutlichsten Niederschläge einer allgemeineren Auffassung vom geheiligten Herrschertum hinnimmt. Seine histor. Bedeutung kann von vornherein nicht darauf beruhen, ob er in York geschrieben ist oder nicht, ob er mehr publizist. oder mehr schul. Charakter trägt, ob er mit anderen Stücken eine Einheit bildet, — sondern darin, ob er, in welcher Form nur immer, etwas Historisches, in diesem Fall die vorkluniazens. Ansichten über die Sakramentalität der Königssalbung u. -krönung, verhältnismäßig treu u. wahrhaftig wiedergibt. [486]

A. Wilmart OSB, *Eadmeri Cantuariensis cantoris nova opuscula de sanctorum veneratione et obsecratione* (Rev. des sc. rel. 15 [1935] 184—219; 354—79) gibt die Traktate aus einer mit dem Vf. gleichzeitigen Hs. heraus (ca. 1130). Der 1. Traktat (*Sententia de memoria sanctorum quos veneraris*) ist in 3 Lektionen aufgeteilt, hängt also irgendwie mit dem lit. Offizium zusammen. Es handelt sich um das Fest eines Hl., dessen Reliquien Cant. besaß. Selbst wenn die Einteilung in Lektionen später geschehen ist u. Eadmer nur eine Abhandlung für seine Brüder geschrieben hat, so können diese fast gleichzeitig den Traktat für ihre lit. Zwecke eingerichtet haben. Der Gedankengang ist folgender (S. 188): 1. Die Heiligenverehrung verbürgt ihren Anhängern den Schutz der Hl. im Diesseits u. Jenseits; 2. die Hl., deren Reliquien man besitzt u. die man ohne Unterlaß verehrt, sind auch Fürbitter ohne Unterlaß; wenn auch der Erfolg auf sich warten läßt, so liegt der Grund im Willen Gottes (*vidit nos sua consolatione indigere, nec meritis nostris ad eam usquequaque pertinere posse*), die Hl. aber verdienen stets das größte Vertrauen; 3. die Liebe der Hl. ist in die übernatürl. Ordnung eingegliedert. Für die Frömmigkeitshaltung des Autors ist auch bezeichnend der 6. Traktat (S. 371 ff.): *Consideratio de beatissimo Gabriele archangelo*. Er wird angeredet: *angelorum fortissime* (S. 375, 181), *excellen-tissime* (377, 248), *misericordissime* (378, 290); Christus wird aber schon genannt: *o bone et dulcis Jesu* (376, 195)! S. 375, 160 muß es wohl heißen: *inde* statt *iude*. Zu S. 217: *quid laudum in voce corporis exprimit cum iubilo cordis* vgl. die Jb. 15 Nr. 536 angezeigten Bemerkungen S. 260. [487]

Gg. Ziegler, *Die Heiligenfeste bei Guillelmus Duranti* (Theol. u. Glaube 27 [1935] 209—12). Das 6. Buch (Kirchenjahr) des wichtigen *Rationale divinarum officiorum* des als große Autorität angesehenen Liturgikers hat Vf. in einer Diss. *Studien zum 6. Buch des Rat. des Gu. M. Dur.* behandelt; hier gibt er einen kurzen Bericht über das 7. Buch, die Darstellung der Heiligenfeste. Es wird zwar festgestellt, daß in erster Linie nicht historisch oder liturgisch sachl. Gesichtspunkte bei der Darstellung maßgebend waren, sondern die Allegorie, aber immerhin ist die Arbeit auch für die Lit.-gesch. bedeutsam. Denn „wohl bei keinem anderen ma. Schriftsteller ist das ganze Material so zusammengetragen u. geordnet wie bei D.“. Vf. gibt dann Bemerkungen zu einzelnen Abschnitten u. Fragen; lit. Natur sind

z. B. S. 211 die über die Konkurrenz zweier Feste, über die Heiligenfeste in der Fastenzeit, (S. 212) über die Oktaven. Es werden immer Vergleiche mit den heutigen Gepflogenheiten u. Theorien angestellt. Interessant ist auch, daß bei D. die Purificatio BMV zum erstenmal als Marienfest erscheint, während sie bei den früheren Autoren noch Herrenfest war. Als Hauptquellen nennt S. für dieses Buch (die auch für das 6.) Beleth v. Paris, Praepositinus, Honorius August. u. Sicard v. Cremona. [488

H. Dausend OFM, *Das Opusculum super Missam des Fr. Wilhelm von Melitona und die entsprechenden Stellen in der Summa theologica Alexanders von Hales* (Aus der Geisteswelt des MA. = Festschr. f. M. Grabmann = Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. MA. Suppl. III [Münster i. W. 1935] 554—77). Diese Unters. des 1929 von W. Lampen OFM hg. lit. Traktates (vgl. Jb. 9 Nr. 284) zeitigt (S. 576) folg. Ergebnis: „Das Opusc. hat Ausführungen der Summa über die Erklärung der hl. Messe einschließlich der Darlegung über das, was der eigentl. Meßfeier vorausgeht, ausgiebig benützt. Die Einteilung . . . hat das Op. übernommen, . . . aber mit Benutzung anderer Erklärungen, bes. der Meßerklärung des Papstes Innozenz III.“ [489

A. Grier, *Pràctiques litúrgiques dels rituals catalans* (Anal. sac. Tarrac. 11 [1935] 143—58). Einige interessante Formeln aus katal. Ritualien: 1. *Formula pronuntiandi psalmum maledictionis in ecclesia contra rebelles et contumaces*, in der Tat schreckenenerregend, in katal. Sprache; 2. *De absolutione ab excommunicatione in foro exteriori: ritus absolventi excommunicatum jam mortuum*; der Priester muß den Büßenden schlagen oder geißeln oder, wenn möglich, den Leichnam, andernfalls schlägt man das Grab und gibt dem Toten die Absolution; 3. *Litaniae pro defunctis*. J. V. [490

P. Schöffel, *Ein unbekannter Würzburger Weihbischof* (Arch. d. Hist. Ver. v. Unterfranken u. Aschaffenh. 70 [1935] 167—9). Die Stiftung eines Magisters Cunrat v. Veringen (1319) für einen neuen Altar in der Krypta von Neumünster in Würzburg, die einen bisher unbekannten Weihbischof nachweist (wohl Wolfram v. Fleckenstein OPr, zugleich Weihbisch. von Worms), bezieht sich auch auf lit. Bücher, einen *librum matutinalium in duobus voluminibus, in quorum quolibet psalterium et commune sanctorum continetur*, einen *librum missalem* und *unum antiphonarium musicale . . . quod cum temporis necessitas expostulat ante predicti altaris pro tempore vicarium et suos convicarios in utroque latere in choro predictae ecclesiae iacere debet*. [491

P. Lehmann, *Ein vergessener mittellateinischer Schriftsteller Johannes de Wetslaria* (Zschr. f. dtsch. Geistesgesch. 2 [1936] 1—43). Von diesem bisher fast nicht genannten Schriftsteller interessiert uns bes. der *Dialogus novus super Magnificat*, in der Hauptsache ein Dialog zwischen Maria u. dem Dichter; Gegenstand ist das Fest Mariä Heimsuchung u. seine relig. Bedeutung, Gelegenheit die Einführung des Festes durch Bisch. Friedrich v. Worms. Das Gedicht kommt ausführlich auch auf die Verblendung der Menschen im 14./5. Jh. zu sprechen (S. 17 ff.), z. B. das Schisma (V. 1317 wohl *respondens*), das Ende der Feinde des Papstes, Besetzung von Rom durch Ladislaus v. Neapel, Kämpfe der Ordensritter mit Polen u. Litauern, das Konstanzer Konzil, die Ketzerei des Hus (die nur durch die Beseitigung des Schismas beseitigt werden kann); bes. wird (S. 31) an das Altarssakrament gedacht u. seine Verunehrung gegeißelt. Zu den V. 2007 f. (= J. Werner, *Lat. Sprichwörter u. Sinnsprüche* S. 97) vgl. auch *Carmina Burana* LXIV, 2 f. (ed. Schmeller S. 36 f.) u. K. Vossler, *Peire Cardenal* (Sitz.-Ber. d. b. Ak. phil.-hist. Kl. 1916, 6) 70 u. 132, der überflüssigerweise waldens. Gedankengut vermutet. Einen bes. großen Raum nimmt die jüd. Hostienschändung in Prag (1389) mit ihren Folgen ein (S. 32 ff.); zur Liter. der wichtige Aufsatz von P. Browe, vgl. Jb. 7 Nr. 268. Aus dem sonstigen sehr breit angelegten Inhalt des Gedichtes geben wir zur Charakteristik der spätnua. populären Marienverehrung die Verse 2691 ff. wieder, wo Maria angerufen wird (S. 40):

*Unica spes nostra, nostra salus, o benedicta
curie regina celestis, flos sine spina,
tu Dei summi rosa redolens nimis et speciosa . . .*

[492]

Herma Piesch, Meister Eckharts Ethik. Mit einem Vorwort v. Otto Karrer (Luzern 1935). Der einleitende Teil gibt als Ziel der Ethik E.s die „Einheit mit dem Einen“ an. Der 2. Teil handelt von dem Wesen u. den Grundlagen der Vollkommenheit. Das Wesen besteht in der Gottebenbildlichkeit, die bei E. einen stark intellektuellen Charakter trägt. Jedoch ist „keine bloße Erkenntnisfähigkeit gemeint, sondern ein Erkennen“, das zugleich „ein begehrend-liebendes Erfassen beinhaltet“ (15). Auf der Liebe liegt in statu viae der Akzent, u. diese Liebe ist wesentlich Willenssache (17). — Die Grundlagen sind die natürliche Gottebenbildlichkeit u. die Gnade, die der Seele ein göttl. Sein verleiht. Die Gnade ist ein übernatürl. Sein u. Leben, das aus dem Wesen Gottes in der Seele Wesen fließt (24). — Aus dieser Gnadenlehre entspringt E.s Gottesgeburts- u. Sohnschaftslehre. Durch die Gnade ist die Seele „Sohn im Sohn“ (27). Die objektiv in der Seele begründete Sohnschaft muß subjektiv in sittlich relig. Streben zur Vollendung geführt werden. Diesen Weg beschreibt P. im 3. Teil. Der Grundbegriff der Ethik E.s ist die Abgeschiedenheit, die ein Leersein vom Geschöpflichen für Gott bedeutet. Sie ist Liebe, die mit ganzer Kraft zum höchsten Wert hinstrebt (35). Der erste Schritt auf dem Wege ist die Abkehr von der Sünde (40 ff.), es folgt die Übung positiver Tugenden. Grundbedingung allen Fortschritts ist rechtes Beten (47 ff.). Voraussetzung u. zugleich Frucht des wahren Gebetes ist die prakt. Tugendübung in der Nachfolge Christi (51 ff.). Ein weiteres Mittel zur Vollkommenheit sind die Sakramente, besonders Kommunion u. Beichte (59 f.). Zur Vollendung führt die via passiva (63—78). Hier geht die Seele „aus der früheren selbsttätigen in eine gottbestimmt empfangende Haltung über“. Der höchste Grad der Vollkommenheit ist der Stand des Sohnes (78—100). Der Mensch hat Anteil „am göttl. Einheitsintellekt“ u. ist einbezogen in die vollkommene Liebesunion mit Gott. — Die krit. Würdigung (100—5) führt zu dem Resultat, daß die Mystik E.s „gerade die lebendige, ganz echte, geprägte Form“ ist, „der deutschem Wesen adäquate Ausdruck, die der dtsh. Seele gemäße Verwirklichung der einen selbst, allen Menschen gemeinsam dargebotenen u. alle Menschen weltweit umspannenden christl. Wahrheit“. Der 4. Teil handelt von der Sozialethik E.s, u. zw. von der Nächstenliebe (111—22), vom Menschentum (122—32), von der Gemeinschaft (133—43). In einem letzten Abschnitt spricht Vf. von der Gegenwartsbedeutung dieser Ethik. — E. hat sich von der altchristl. Liturgie u. der altchristl. Mystik weit entfernt. Er kennt das Mysterium nicht. Die Sakramente sind für ihn nicht Gegenwärtigsetzung göttl. Heilstat, sondern lediglich Mittel zur Vollkommenheit, die dem Menschen, wenn er sie nicht recht gebraucht, ein Hindernis auf dem Wege zur unio mystica werden können (59 f.). Damit hängt eng zusammen, daß E. Christus, die Ekklesia, die Sakramente zum mindesten in seinen dtsh. Schriften kaum erwähnt. Die Ausführungen (59) sind nicht überzeugend. Wo Christus genannt wird, ist er nicht der durch seine Passion u. Auferstehung auch seiner Menschheit nach erhöhte u. zum Pneuma gewordene Herr, sondern Christus in seiner Niedrigkeit, dessen Leben „eine Schule sittl. Unterweisung“ ist (57). Ebenso ist E. liturg. Beten fremd (vgl. 46—53); er spricht überhaupt nicht davon. Seine ganze Frömmigkeithaltung ist spätm. Es genügt, dafür auf seine Erklärung des Evangelienabschnittes von Maria u. Martha hinzuweisen; nicht Maria, sondern Martha hat nach ihm den besten Teil erwählt. „Maria müßte erst noch Martha werden, . . . sie geht noch in die Schule u. lernt erst das Leben. Martha aber besitzt sich selbst in so hohem Grade, daß ihr äußeres Tun sie nicht hindert, alles Wirken u. Schaffen hin zum ewigen Ziel zu leiten“ (94). — Auch die altchristl. Idee von der Ekklesia als dem Corpus Christi ist bei E. abgeschwächt. P. will zwar dartun,

daß E. die Lehre der Väter bewahrt hat. Der Abschnitt (133—43) ist unklar u. irreführend. P. hat solche Sätze aus den Schriften E.s ausgewählt u. aus dem Zusammenhang herausgenommen, die Aussprüchen der Väter nahezu kommen scheinen. Zwar hält E. an der Einheit aller Getauften in Christus als ihrem Haupte fest; doch ist es bezeichnend, daß er in der *communio sanctorum* vor allem eine geistige „Gütergemeinschaft“ sieht, von der „die an ihr partizipierenden Glieder des myst. Christus subjektiv Besitz“ ergreifen „durch gegenseitige Liebe“ (135), m. a. W. nicht das Tun des Hauptes, sondern das subjektive Streben des einzelnen steht im Mittelpunkt. Darum gibt es auch keine gemeinsame kult. Handlung. — Es ist falsch, in der Mystik E.s die kath. Mystik (XII) u. die relig. Form zu sehen, die allein dtsch. Wesen entspricht (105). Th. S. [493]

J. Koch, *Liturgie u. Mystik. Die Liturgie bei Meister Eckhart* (Lit. Leben 2 [1935] 85—94) kommt zu dem Ergebnis, daß E. die Liturgie der Kirche mitlebte. Tatsächlich beweisen die angeführten Texte, z. B. die Ausführungen über die Eucharistie S. 86, daß E. die altchristl. Liturgie nicht mehr kannte, sondern höchstens ein Wort aus der Liturgie u. a. aus Epistel oder Evangelium zum Ausgangspunkt seiner Predigt machte. Th. S. [494]

Fr. Schulze-Maizier, *Der Kampf um Meister Eckhart* (Die Tat 27 [1935] 339—54) gibt einen Überblick über die verschiedenen E.-Interpretationen u. betont mit Recht, daß E. mit seinem dynam. Denken an der Schwelle der Reformation steht. Th. S. [495]

Friedr. Zoepfl, *Wolfgang Aytinger, ein Zeit- und Gesinnungsgenosse Savonarolas* [sic!] (Zschr. f. dtsch. Geistesgesch. 1 [1935] 177—87). Dieser Augsburger Kleriker aus dem ausgehenden 15. Jh. gibt in seinem *Tractatus super Methodium* die eschatolog. u. kirchenreformer. Stimmungen seiner Zeit wieder (letztere in Anlehnung an die *Reformatio Sigismundi*). In seiner Polemik gegen die damaligen Zustände kommt er auch (S. 187) auf die große *irreverentia sacramenti eucharistiae* zu sprechen, die beim Klerus u. bei den Laien herrsche. Diese alt. Haltung in der Kirche vor der Reformation ist sehr zu beachten. [496]

Hch. Rademacher MSC, *Mystik und Humanismus der devotio moderna in den Predigten und Traktaten des Johannes Veghe* (Diss. Münster i. W., gedr. Hiltrup 1935). Die gewissenhafte Diss. ist für uns bes. wertvoll u. instruktiv durch die generellen Ausführungen über die geistes- u. religionsgeschichtl. Probleme, die durch die Predigten u. Schriften des Fraterherren J. V. († 1504 in Münster) nahegelegt werden. Nach einer Begriffsbestimmung der Mystik (S. 11: „M. ist die durch eine spezielle Gnade erlangte diesseitige vertraute Vereinigung der Seele mit Gott in der vollkommenen, wonnevollen Liebe, die . . . in ihrem Wesen ein Vorgeschmack der *visio beatifica* im Jenseits ist“) wird (S. 14) die wichtige Frage gestellt: „Weist die dev. mod. die wesentlichen myst. Elemente auf oder steht sie als religionsgesch. Bewegung ganz außerhalb des Rahmens der eigentlichen Mystik?“ Die Antwort kommt zu einer weitgehenden Annäherung der beiden Begriffe (S. 22): „Die d. m. (um G. Groote u. Ruysbroek entstanden, auch Thomas v. K. zählt zu ihr) hat es sich zum Ziel gemacht, die Lehre der großen myst. Schriftsteller für weiteste Kreise nutzbar zu machen, indem sie ihre Anhänger den dogmatisch einwandfreien u. sicheren Weg der vollkommenen, ganz übernatürl., wonnevollen Liebesvereinigung mit Gott im Diesseits zu führen sucht“. Diese uns sehr ansprechende Kennzeichnung betont also, daß die d. m. im Grund eine Fortsetzung der got. Linie ist, zugleich aber auch eine Humanisierung der Mystik bedeutet. Diese letztere Seite wird durch die Ausführungen S. 76 ff. noch unterstrichen. Sehr wichtig ist die Aufstellung, daß nicht allein der niederdeutsche (also z. B. Veghe), sondern auch der böhm., süddeutsche u. in gewisser Hinsicht auch der ital. Humanismus zuerst in kirchl. Kreisen Wurzel geschlagen hat. Vor allem aber sind Erkenntnisse wichtig wie die

S. 78: „Man glaubt in den Kreisen der Devoten an den Menschen, an die Wirklichkeit u. Erreichbarkeit des menschl. Ideals“, also handelt es sich durchaus um die persönl. Frömmigkeit des einzelnen (wie schon in der Gotik, nur hier stärker noch an die Idealitätsmöglichkeit des Menschen gebunden) u. (S. 81) um das „humanist. Interesse für den Menschen“ (sehr bezeichnend auch das Zitat aus Thomas v. K. S. 80 Anm. 11), dem ethisch dann ein gewisser antiluther. Optimismus entspricht. Dabei versäumt es aber dieser (unzweifelhafte) Humanismus doch nicht, als Abschluß menschl. Vollkommenheit immer die relig. Vervollkommnung u. die übernatürl. Heiligkeit zu fordern (S. 92). Man muß dem Vf. recht dankbar sein, daß er auf diese deutsche, nördl. Entwicklung innerhalb des Renaissance-Problems so sorgfältig eingegangen ist. — S. 91 darf man vielleicht darauf hinweisen, daß die gerühmten menschl. Eigenschaften: *edel van gebhoorte, groit van state, rike van gude* eine Übernahme des ma. Güterternars sind (vgl. C. Weyman, Festschr. f. Knöpfler 1917 S. 384 ff., dazu Wochenschr. f. kl. Phil. 35 [1918] 393 ff.) u. die Überhöhung dieser Vorzüge durch *wijsheit und verstant* im stoischen Ideal einen Vorläufer hat.

[497]

V. Liturgische Heiligenverehrung.

Hs. Hansel, Maria Magdalena im Wandel der Zeiten (Forschg. u. Fortschr. 11 [1935] 157 ff.) gibt einen verhältnismäßig gedrängten Überblick über die Entwicklung der M.-M.-Verehrung in Kult u. Literatur. Die Ausführungen stellen im wesentl. das Ergebnis umfangreicher Forschungen dar, die erst später zur Veröff. gelangten (abgesehen von einer umfangreichen Bespr. der Arbeit von N. Hoffmann [Jb. 13 Nr. 377] u. F. O. Knoll [s. u.] in: Literaturbl. f. germ. u. rom. Philol. 56 [1935] 298—304). [498] Es empfiehlt sich daher, in diesem Fall ausnahmsweise über das Berichtsjahr hinauszugreifen u. die fernerer Publikationen gleich in diesem Zusammenhang zu nennen. Wir nennen zunächst: *Zur Geschichte der Magdalenenverehrung in Deutschland* (Volk u. Volkstum = Jb. f. Volkskde. 2 [1936] 269—77). Hier betont H. vor allem, daß in Deutschland die Verehrung der hl. M. nicht von Vézelay oder Südfrankreich abhängig gewesen, sondern schon vorher eine selbständige Vita vom Büberleben in Anlehnung an das Leben der Maria Aegyptiaca verbreitet gewesen sei. Die ältesten Hymnen u. Sequenzen stammen aus süddeutschen Klöstern seit s. X/XI. (Eine ganze Reihe wird namhaft gemacht.) Ältere deutsche Kalendarien haben sogar neben dem 22. VII. ein *festum conversionis b. M. M.* Die deutsche Bußdichtung berücksichtigt schon im „frühen Mittelalter“ (S. 273) (?) auch diese Büberin. Der von der Kirche sehr begünstigte „Orden der Büberinnen“ hat die volkstüml. Verehrung mächtig gefördert; S. 275 die Predigt der Dominikaner u. Franziskaner. M. M. wurde (S. 276) als Buhlerin Schutzheilige der Haarkünstler, Kammacher, Salbenmacher u. Puderfabrikanten, als Büberin (Tränen!) wurde sie zur Quellheiligen. [499] — Eine weitere Veröff.: *Magdalenenkult u. Magdalenenlegende* (Görresges. 2. Vereinsschr. 1936 S. 45—59) spannt den Rahmen wieder weiter. Betont wird auch hier wieder (S. 47), daß M. M. im ersten Jahrt. in Südfrankreich keine Kultstätte besitzt. Die kirchbl. Verehrung im Osten setzt 3 verschiedene Frauen voraus, im Westen drängt die Entwicklung sehr bald zur Einheit. S. 48 Martyrologien (Hrab. Maur.) u. lit. Dichtung. S. 49: Erste bedeutende Kultstätte in Vézelay (Autun), dort 1050 Patronin der Abtei, Entstehung der Leg. von einer Translation aus der Krypta von St. Maximin bei Aix, die als Grabstätte galt. S. 51 f.: Legende des hl. Lazarus u. der hl. Martha. S. 52 ff.: Entwicklung der lat. Magdalenenlegende (Reisebericht — „Episode“ — Büberleben), dabei S. 55 die Vorstufe in Deutschland. Das jüngere Büberleben lokalisiert sich seit s. XIII in Südfrankreich — Grotte von Sainte-Baume. S. 56 ff. Streit zwischen Vézelay u. Sainte-Baume um den Anspruch auf den Leib der hl. M.; nach anfänglichem Sieg von

V. allmähliches u. endgültiges Überwiegen von Ste.-Baume, von wo aus die Heilige zur Nationalpatronin (Paris) wurde. — Zum Kult gehört auch die Verwendung der Gestalt in den geistl. Spielen des MA; darüber die Jb. 13 Nr. 377 angezeigte Diss. (auch O. Thulin [vgl. Jb. 11 Nr. 422] 24, 95, 97); zum Motiv der bekehrten Sünderin in der Dichtung auch der Jb. 10 Nr. 410 angez. Aufs. S. 78 ff. [500] — Als nächste Schrift ist zu nennen: Zu „*Frammenti castigliani delle leggende di Ss. Marta e Maddalena*“ (Archiv. Rom. 20 [1936] 261—72). Ein kastil. Fragment der Legende des Schwesternpaares Maria u. Martha, das von früheren Gelehrten (Knust, Ruggieri) auf das *Speculum historiale* des Vinzenz v. Beauvais als Quelle zurückgeführt wurde, wird hier nach seinen Bestandteilen (1. Episode der Magdalenenlegende mit dem Erlebnis des Fürstenpaares von Marseille u. 2. Legende der hl. Martha) quellenmäßig neu untersucht u. Vinzenz als Quelle abgelehnt. Welche Vorlage freilich wirklich maßgebend ist (für 1. eine latein. Einzellegende oder eine französ. Prosa-legende als Zwischenstufe, für 2. noch fraglicher), kann erst eine genaue Durchprüfung des weitverbreiteten Hss.-materials feststellen. [501] — Die wichtigste dieser Arbeiten ist: *Die Maria-Magdalena-Legende. Eine Quellenuntersuchung*. I. Teil (= Greifswalder Beitr. z. Liter- u. Stilforschung. H. 16, 1 [Greifswald 1937]). Die ausgezeichnete u. musterhafte Studie — die S. 128 f. gegebene Zusammenfassung kann nach dem Gang der Untersuchung in allen ihren Punkten als durchaus überzeugend, ja als unumstößlich gelten — beschäftigt sich nur mit der ntl. Sünderin (über die Büsserin, namentlich im Zusammenhang mit ihrem Leben in Südfrankreich usw., sollen wohl weitere Studien folgen, auf die wir dringend warten) u. behandelt zunächst den vom Evangelium gegebenen Magdalenenstoff (die endgültig von Gregors d. Gr. Magdalenenhomilie in eine Person zusammengefaßt u. so zur Grundlage für Legende, Liturgie u. Dichtung wird), dann das Magdalenenmotiv — hier zeigt Vf. eine ganz erstaunl. Literaturkenntnis! — u. endlich die Magdalenenlegenden, wo deutlich die gegenseitige Abhängigkeit, aber auch Abgrenzung der einzelnen Legenden gezeigt wird. Ganz abgesehen von der allgemeinen geistes- u. kultgeschichtl. Bedeutung, die diese Studien auch für die Liturgiegesch. wichtig u. fruchtbar machen, können wir, da uns schon eine ausführl. Besprechung des Buches aus Raumgründen nicht gut möglich ist, wenigstens auf einige spezielle Punkte hinweisen, die mit der Lit. in näherer Berührung stehen, so etwa S. 42 Maria v. Magdala als Zeugin des Leidens des Herrn in den liturg. Gesängen (und ma. Osterspielen, *Visitatio sepulchri* usw.; vgl. dazu außer Jb. 13 Nr. 377 auch Fr. O. Knoll, *Die Rolle der M. M. im geistl. Spiel des MA* [Greifswald 1934] und die Bespr. von Hansel im Lit. Bl. f. germ. u. rom. Philol. 56 [1935] 298—304). S. 52: die liturg. Bereiche, in denen das Andenken der 3 Marien heute noch zu einer Klarheit geführt werden muß u. kann (letzteres ist auf literar. Gebiet nicht mehr möglich). S. 92: die Volksfrömmigkeit des westl. Abendlandes (die vor allem „das innere Erlebnis“ bearbeitet) und die Lit. in ihrem Verhältnis zu den evangel. Berichten; Festtage seit dem 9. Jh., lit. Hymnen, die ältesten aus süddeutschen Klöstern, Schöpfer der ältesten Sequenzen Hermann v. Reichenau u. Gottschalk v. Limburg. S. 126: In Deutschland wird M. M. vor allem als das Vorbild der bekehrten Sünderinnen verehrt: Zeugnis dafür alte Kalendarien (fest. conv. neben dem 22. VII. an verschiedenen Tagen). — Wir betonen nochmal, daß mit diesen knappen Angaben die Bedeutung der Studie auch für uns nicht erschöpft ist. [502] — Endlich noch: **Hs. Hansel**, *Die Quelle der bayerischen Magdalenenklage* (Wien, Nat. Bibl. Cod. 15 225) (Zschr. f. dtsch. Philol. 62 [1937] 363—88). Die von G. Eis (vgl. Jb. 15 Nr. 569) aus dem genannten Wiener Cod. veröffentlichte, aus der Gegend von Regensburg stammende Magdalenenklage s. XIII/XIV wird von H., entgegen der Auffassung von Eis, nicht auf einen Sermo Odos v. Cluny, sondern auf eine im MA weitverbreitete lit. Homilie über Joh. 20, 11 ff. (Ps.-Origenes) zurückgeführt, die außerdem auch auf Heinrichs v. Neustadt

Gotteszukunft (österr.) und auf den *Saeldenhort* (alem.) gewirkt hat, die vom bayer. Dichter fast wortgetreu in deutsche Verse übertragen wurde. Was das Verhältnis zu den verschiedenen Fassungen der Homilie anlangt, so kann H. beweisen, daß (S. 371) dem bayer. Dichter eine solche Fassung vorgelegen haben muß, die für sämtl. in den verschiedenen Texten oft fehlenden Stellen die Vorlage geboten hat. Für das vom bayer. Dichter V. 701—12 eingeschobene zweistroph. Lied stellt H. als Quelle 2 Strophen des Magdalenenhymnus *An. hymn.* 50 S. 533, Nr. 364 Str. 3 u. 5 fest; der Hymnus ist von Philipp de Grève. Der Dichter der bayr. Klage kennt die Strophen sicher aus Brevierhymnen zum Magdalenenag. Als solche werden sie auch aus Regensburg-St. Emmeram (S. 386) gemeldet. Der Vf. der Klage war also wohl (gegen Eis) doch ein Geistlicher. [503] [498—503]

C. Grant Loomis, *King Arthur and the Saints* (Speculum 8 [1933] 478—82). Die Hagiologie kennt 2 Überlieferungen, die mit dem König Arthur verknüpft sind. Die eine stellt ihn als einen derben Ritter mit rohen Sitten dar. Die andere, nach der er mit feinerem Benehmen auftritt, hat Geoffroy de Monmouth zur Quelle. Vf. gibt einen Überblick über alle Heiligenlegenden, die zu dem obengenannten König in Beziehung stehen. Dies sind die Legenden von den hl. Cadocus, Paternus (5.—7. Jh.), Carentocus oder Cernathus (5. Jh.), Euflamus (6. Jh.), Tryphina u. Malar. Goesnovius, Ikutus, Dubricius, Colledoc u. Kinedus. J. V. [504]

M. Schlauch, SS. *Tryphina and Hirlanda* (Speculum 10 [1935] 161 f.). Einige Berichtigungen zu den Angaben von Grant Loomis über die hl. Tryphina (s. ob.). Aus dieser Heiligengestalt, wie sie uns im breton. Mysterienspiel u. Folklore entgegentritt, ist die hl. Hirlanda entstanden. Der Name erscheint zum erstenmal 1640 in einem Buch des Jesuiten Cerisiers: *Les trois états de l'Innocence*. Der Name wurde der hl. Tryphina deswegen gegeben, weil sie nach einem breton. Mysterienspiel eine ir. Prinzessin war. In einigen deutschen Fassungen der Legende von der hl. Hirlanda wird durch eine weitere Verwechslung der König Arthur als Bretone eingeführt. J. V. [505]

Heiliges Reich. Die deutschen Heiligen in Geschichte, Legende, Liturgie und Kunst. Eine Schriftenreihe hg. von der Abtei Maria Laach (Paderborn 1935). Von dieser Schriftenreihe liegen uns bis jetzt 4 Bändchen vor: a) *Im Hirtenamt Christi*. Heilige Bischöfe und Kanzler des deutschen Mittelalters von Urbanus Bomm OSB; b) *Geistliche Vaterschaft*. Die hl. deutschen Äbte von Stephan Hilpisch OSB; c) *Geistliche Mutterschaft*. Die hl. deutschen Äbtissinnen von Theodor Bogler OSB; d) *Rittertum und Frauenehre* von E. v. Severus OSB u. Th. Bogler OSB. Was alle diese Bändchen auszeichnet u. von der übrigen hagiograph. Literatur deutlich abhebt, ist das sichtbare u. im Rahmen des Möglichen erfolgreiche Bestreben, die Heiligengestalten aus ihrer individuellen u. individualist. Vereinzelung herauszuheben u. in die Gemeinschaft des christl. Abendlandes, in die Kirche Gottes u. ihre ma. Konkretisierung, das „Reich“, hineinzustellen. Das Heiligenleben, umrahmt von der geschichtl. Einordnung in die Welt u. vom Gebet der Kirche nach dem verklärten Heimgang, ist nicht ein Gegenstand romant. Betrachtung, sondern der Hl. ist ein lebendiges Glied der *ecclesia* u. der *civitas sancta Dei*. Das Bändchen a macht uns das bes. deutlich: Es beginnt mit dem liturg. Festbild des heiligen Bischofs, also mit der Lit. eines solchen Festes: „Es hat einen richtigen u. tiefen Sinn, wenn die Kirche am Festtag eines Bischofs nicht so sehr sein persönl. Verdienst hervorhebt, als vielmehr das heilige Amt . . .“ Von der Lit. her gesehen ist aber auch das Verhältnis der hl. Bischöfe des MA zu ihrer weltl. Stellung (S. 13 ff.): „Das Ideal, das jener Zeit vorschwebte, war die Heiligung alles Irdischen durch den Geist des Gottesreiches“. König und Bischof — „beide waren Amtswalter Christi; vereint stellten sie seine königl. u. priesterl. Vollgewalt auf Erden dar. Der König war in hl. Weihe gesalbt u. war der Kirche Schirmherr. Die Kirche war aber des Königs Stütze u. die Ver-

künderin seines gottgegebenen Herrschertums.“ Aus diesen Gedanken heraus ist in dem Bändchen nach einigen Bischofsgestalten (Kunibert v. Köln, Hubert v. Tongern-Maastricht, Burkhard v. Würzburg, Willibald v. Eichstatt, Lul v. Mainz, Anskar v. Hamburg-Bremen, Ulrich v. Augsburg, Konrad v. Konstanz, Pilgrim v. Passau, Wolfgang v. Regensburg, Meinwerk v. Paderborn, Gotthard v. Hildesheim, Benno v. Meißen, Otto v. Bamberg, Adolf v. Osnabrück) den großen hl. Kanzlergestalten ein bes. Teil gewidmet: Bruno v. Köln, Willigis v. Mainz, Heribert, Anno u. Engelbert v. Köln. Auch b hebt mit der „Weihe zum Abt“ u. dem „lit. Festbild der hl. Äbte“ an u. behandelt dann die weltl. Stellung der Äbte im MA, wobei der Unterschied zwischen den alten Reichsklöstern u. denen der klun. Reform deutlich herausgehoben wird (S. 23). Es folgen dann die kurzen Viten (mit Ausschnitten aus alten Quellen) des Wigbert v. Fritzlar, Otmar v. St. Gallen, Sturm v. Fulda, Benedikt v. Aniane, Eigil v. Fulda, Adalhard v. Corbie, Wolfhelm v. Brauweiler, Wilhelm v. Hirsau, Theoger v. St. Georgen, Egino v. St. Ulrich, Erminold v. Prüfening, Adam v. Ebrach OCist, Gerhoh v. Reichersberg, Volkuin v. Sittichenbach, Karl v. Villers u. aus allerneuester Zeit Maurus Xav. Herbst v. Plankstetten. Wo es möglich war, ist die Textgruppe der einzelnen Heiligengestalten abgeschlossen durch das lit. Gebet, das meist der bened. Lit. entstammt, vielfach aber auch in die Lit. der allgemeinen Kirche eingereiht ist. Ganz analog, nur vielleicht noch stärker die alten Quellen herausgreifend u. auszugsweise übersetzend, bietet sich e dar mit den Gestalten der hl. Gertrud v. Nivelles, Adelgunde v. Maubeuge, Odilia v. Hohenburg, Irmina u. Adele zu Trier u. Pfalz, Lioba, Walburg, Thiathild v. Freckenhorst, Irmengard v. Chiemsee, Hathumot v. Gandersheim, Adelheid v. Vilich, Hildegard v. Bingen, Gertrud v. Altenberg u. endlich Charitas Pirckheimer. Die vorausgeschickte *Geschichtl. Einleitung* (nach der *Weihe zur Äbtissin*) unterscheidet die Kanonissenstifte, die Töchter St. Benedikts, die Zisterzienserinnen, Prämonstratenserinnen u. Augustinerinnen, die Klarissen. Den Beschluß des ganzen trefflich ausgewählten Bändchens macht der Hymnus zu Ehren des Hl. Geistes von Hildegard v. Bingen. Aufgelockerter, vielgestaltiger, stärker in die Buntheit des geschichtl. Tages eingetaucht u. daher — vielleicht ganz unbewußt — etwas zu „bunt“ geraten, ist d; aber auch hier, ziemlich weit am Anfang, „die Segnung eines Ritters“ nach *Pont. Rom.*, auch hier ist die Idee der militia Christi (S. 24), also die kirchl. Einordnung des Rittertums bei den Deutschen, stark u. deutlich herausgearbeitet, auch hier das kirchl. Werk der Erziehung am Ritter (S. 27) stark betont durch den Hinweis auf die „rituelle Ausgestaltung der feierl. Handlung, die den Abschluß der Erziehung eines ritterlichen jungen Mannes bildet“. Ob freilich nicht schon in der „Blütezeit“ des Rittertums die Ursache seiner Entkirchlichung lag? Ausgewählt sind unter den Männern der Hausmeier Karlmann, Widukind von Sachsen, Wigbert, Gottschalk, Hermann u. Bernhard v. Baden, Gottfried v. Kappenberg, Leopold v. Österreich, der Ritter u. Einsiedler Gerlach († ca. 1170 bei Valkenburg), unter den Frauen Chlothilde v. Franken, Radegunde v. Thüringen, Bathilde, Gisela v. Ungarn, Hedwig v. Schlesien, Elisabeth v. Thüringen u. noch aus der neueren Zeit Renate v. Lothringen, Herzogin von Bayern († 1602). Stärker als bei den früheren Bändchen kommt hier neben den Kirchengebeten auch die relig. Poesie (Hymnus, Antiphon) zu Wort. — Bei der Durchsicht dieses *Heil. Reichs* erhebt sich die Frage, ob nicht auf d i e s e r Basis (unter Änderung gewisser Einzelheiten) — also der liturg.-kirchl. — einmal eine „Legende“ für das Kirchenjahr entstehen könnte, die instande wäre, die bisherigen oft recht ungeschichtl., oft auf Mißverständnissen beruhenden hagiogr. Handpostillen abzulösen; auch neuere, sehr gut gemeinte Versuche (z. B. Hümmer) versäumen es, die Heiligen gewissermaßen in die Kirche hineinzustellen, u. bleiben im Subjektiven haften. [506/9]

G. St. Ankenbrand, *Wie nenne ich mein Kind?* (München o. J.). Der Untertitel des populär gehaltenen Heftchens stellt die histor. u. kulthistor. Verbindung her:

Ein Namensverzeichnis der Heiligen und Seligen, sowie auch solcher Männer und Frauen der katholischen Kirche, die auf deutsches Land und Volk, deutsche Kultur und deutsche Namengebung Einfluß gewonnen haben. Die zu den einzelnen Namen gegebenen Notizen sind nicht gleichwertig, insbes. bedürfte die Etymologie der Namen, die in vielen Fällen an Volksetymologie erinnert, sehr häufig der Revision. Im allg. ist das Büchlein anregend. Von dem gleichen Bearbeiter ist erschienen: *Volkstümliche Schutzheilige* (München o. J.). Hier werden bes. die Patronate der einzelnen Heiligen herausgehoben, die ja der lit. Verehrung oft sehr nahe stehen. [510]

J. B. Aufhauser, *Schutzpatrone gegen See- und Kriegsnot. Eine religionsgeschichtliche u. volkskundliche Studie* (Theol.-prakt. Quartalschr. 88 [1935] 769—99). Nach der Erwähnung verschiedener Schutzgötter in den antiken Religionen u. Mythologien — zu Isis (S. 770) u. den Schiffssymbolen vgl. jetzt den Tacituskommentar von R. Much (Heidelb. 1937) 125 f. — kommt A. zu den christl. Schutzpatronen; hier werden zunächst St. Nikolaus (776) u. St. Erasmus (Elmo) (778) herausgehoben. In der großen Zahl der übrigen tritt noch bes. St. Christophorus (780 ff.) heraus. Doch ist es merkwürdig, daß hier nur ein einziges Riesenbild (Passau, 782) erwähnt wird, während es doch gerade auch an Brücken sehr häufig angebracht wurde. Vgl. den Aufsatz von Danzer (unten Nr. 524) und jetzt vor allem H. Fr. Rosenfeld (1937). Zum hl. Godehard (785) vgl. jetzt E. Gruber in: *Der Geschichtsfreund. Mitt. d. Hist. Ver. d. 5 Orte* 92 [1937] 278—306. Merkwürdig knapp wird St. Johann Nepomuk behandelt, der speziell auch bei den Flößern in Bayern als Schutzpatron verehrt wurde; zum ganzen Kult vgl. Jb. 11 Nr. 383. S. 791: „In jüngerer Zeit überstrahlte . . . Maria, der Meeresstern, alle Schutzpatrone in Wasser-, See- u. Kriegsnot“. Sie ist aber (793) schon im MA vielfach als Retterin aus Seenot bezeugt. Vielleicht hätte auch auf die Hymnik hingewiesen werden können, die solche Andeutungen bringt; z. B. Dreves-Blume, *Ein Jahrtausend lat. Hymnendichtung* II S. 269: *In maris fundo Pharaon / Dum mergitur periculo, | Christe, matris ob gratiam | Fer ultra nos ad patriam* das ist ein Ansatz. — Der Aufsatz schließt mit Beispielen aus anderen Weltreligionen. [511]

J. Clauß, *Das Proprium Sanctorum Friburgense vom Standpunkt der geschichtlichen Kritik* (Freib. Diözesanarch. N. F. 36 [1935] 193—206). Da das heutige Erzbistum Freiburg historisch kein einheitl. Gebilde ist, bestanden bei Herstellung des P. S. bes. Schwierigkeiten. Ziemlich spät (1853) ist ein solches (erst nach dem Direktorium von 1829!) entstanden, zumal die Geistlichen von den Zeiten Wessenbergs her an das Brevierbeten nicht gewöhnt waren, auch die tägl. Zelebration nicht pflegten. (Man soll freilich nicht sagen, daß zur Zeit der kath. Aufklärung die „geschichtl. u. lit. Kenntnisse tief darniederlagen“, wenigstens nicht so allgemein!) Nach einem Überblick über die gesch. Entwicklung des P. S. werden die Feste nach der heutigen Form aufgezählt (S. 197) u. S. 198 die Frage aufgeworfen, ob darin Heilige mit Unrecht aufgeführt sind oder mit Unrecht solche fehlen. Von den ersteren nennt C. nur 2: die hl. Kunigunde u. den hl. Johannes Nepomuk, dagegen von der 2. Kategorie eine ganze Reihe: Thekla v. Tauberbischofsheim, Haimerad v. Meßkirch, Adalbert v. Hohenzollern-Haigerloch, die ersten 7 Äbte von Honau, St. Richardis (Gemahlin Karls III. d. Dicken), die Kaiserin Adelheid (Gemahlin Ottos I.), die 3 hl. Jungfrauen von Eichsel u. St. Christina (auf St. Crischona), Adalrich, Mönch u. Custos von Einsiedeln, Adelhelm v. St. Blasien, Pelagius (ehem. 2. Bistumspatron von Konstanz), Arbogast u. Florentin (Bischöfe v. Straßburg), Ulrich v. Augsburg (Freund u. Förderer des hl. Konrad; es wird bedauert, daß er noch keinen Platz im Brev. Rom. hat gegenüber viel unbekannteren u. unbedeutenderen Heiligen!), Papst Leo IX. Neben diesen „von der Kirche gutgeheißenen oder wirklich verehrten“ Heiligen weist das Erzbistum noch eine ganze Reihe von im Ruf der Heiligkeit gestorbenen oder zeitweilig

verehrten Persönlichkeiten auf, die durch eine Wiederaufnahme der Verehrung eine *Beatificatio aequipollens* erreichen könnten u. deren Namen angeführt werden. Am Schluß eine kurze krit. Bemerkung u. Richtigstellung über die Kirchweihe der Kathedrale von Fr. — Ein großer positiver Wert dieser Kritik liegt darin, daß bei allen aufgeführten Heiligen auf frühere, auch lit. Kulte hingewiesen wird, wo es nur möglich ist. — Es sei uns gestattet, hier auch auf die anderen Aufsätze des reichhaltigen, wissenschaftlich ganz auf der Höhe stehenden Heftes hinzuweisen, soweit sie einigermaßen mit der Geschichte der Lit. in Verbindung gebracht werden können. [512] In das eben berührte Gebiet der lit. Heiligenverehrung schlägt z. B. ein H. D. Siebert, *Altäre u. Pfründen der Domkirche zu Konstanz um 1500* (S. 210—5) mit der vollständigen Reihe der Patrozinien; interessant ist das Auftauchen einer *praebenda trium lectionum*. [513] Auch W. Strohmeier, *Die Äbte des Klosters St. Trudpert* (S. 65—120) bringt z. B. S. 73 das Verzeichnis der dortigen Heiligenreliquien, S. 90 Zeremonien beim Einzug in das neue Kloster 1739; Abt Augustin Sengler († 1731) erhält im Totenbuch (S. 82) das Prädikat: *in divino cultu zelotus*. [514] Mehrere Aufsätze beschäftigen sich mit der Zeit der Aufklärung u. ihrer Nachwirkungen, so gleich der erste von Ad. Williard, *Beiträge z. Gründungsgesch. d. oberrhein. Kirchenprovinz* (S. 1—64). [515] Der Geist der Aufklärung, der ja auch für die Geschichte der Lit. bedeutsam werden sollte, kommt hier stark zur Geltung, ebenso in dem Beitrag von M. Miller, *Die württemberg. Bischofswahl i. J. 1822* (S. 121—51), bei der z. B. Männer wie Wessenberg u. Werkmeister — aus den lit. Reformen jener Zeit wohlbekannt — eine Rolle spielen. [516] Eine bezeichnende Bemerkung liefert hierzu auch die Miscelle von H. Baier, *Der St. Galler Bibliothekar Hauntinger und der Salemer Exabt Kaspar Öxle* (S. 184—93), wenn am Schluß ein Angriff des Benediktiners auf Zschokkes vielgelesene *Stunden der Andacht* angeführt wird, die vielfach die Christen von ihrer Sonntagspflicht abhielten, so daß gelegentlich Warnungen (wenn auch, wie in Konstanz, sehr milde) davor erfolgten. [517] [512—7]

E. Winheller, *Die Lebensbeschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier* (= Rhein. Arch. H. 27. Bonn 1935). Diese durch die finanzielle Hilfe des Bischofs u. Ordinariates von Trier im Druck ermöglichte Arbeit eines ev. Theologen untersucht in ebenso scharfsinniger wie gewissenhafter Weise die Lebensbeschreibungen der Trierer Bischöfe vom 3.—8. Jh. Da sich die Abfassungszeiten dieser Viten über ein Jahrht. erstrecken, ist der Quellenwert sehr problematisch: wirklich unterrichtet über ihren Heiligen ist nur die älteste, die des Nicetius, die ihren Ursprung Gregor v. Tours verdankt. Dagegen sind die allermeisten dieser Biographien wichtige Zeugnisse für die Zeit ihrer Entstehung, bes. für die Kultur-, aber namentlich für die Kultgesch., die uns hier bes. interessieren mag. Es handelt sich um die Viten des Nicetius, Maximin, Eucharius, Valerius, Maternus, dann eine Sonderbiographie von Maternus, Paulinus, Felix, Liutwin, Magnerich, Agritius, Modoald, Auctor u. Basin (letztere erst im 16. Jh. verfaßt). Der Vf. versäumt nicht, bei den einzelnen Bischöfen ihre lit. Verehrung zu erwähnen, vor allem die Kalendarien u. Martyrologien (so S. 6, 14, 34, 159, 168); S. 82 in der *Vita Felicis II.* c. 3 eine Antiphon vom Fest des hl. Martin als Quelle an 2 Stellen benützt; S. 149 in der Lebensbeschreibung Modoalds Gebete um Fürbitte des Hl. u. Doxologie. — Bedeutsam ist S. 60 in der Vita des Paulinus der Bericht, daß sein Sarkophag an Ketten in der Gruft der Marienkirche aufgehängt wird; warum geschieht dies? (Verhütung eines Erdzaubers?); S. 124: ein Wunder macht die Enthüllung eines Reliquiengeheimnisses unmöglich; verbotene Schau! (Vgl. Jb. 11 Nr. 121.) — Zu S. 73 (Inc. der *Vita Fel. I.*): *non hoc solum nomine, sed et vitae merito* vgl. zuletzt Hist. Vjschr. 28 (1933) 405. — Das *idem velle et nolle* (S. 173) braucht nicht unmittelbar aus Sallust genommen zu sein, sondern stammt eher

aus einem Florilegium (vgl. Ant. Mayer, *Quellen zum Fabularius des Konrad v. Mure* [1916] 131). [518]

G. Morin OSB, *Le saint Candide d'Innichen et son homonyme du „coemeterium Pamphili“* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 53 [1935] 205—11). Identifiziert den zu Innichen im Pustertal (769 von Tassilo III. für Atto v. Scharnitz gegründet, später Eigenkloster von Freising) verehrten hl. Candidus mit einem sonst nicht genannten Martyrer in der Katakomba des Pamphilus an der via Salaria. Lit. Nachrichten werden, freilich mehr zur negativen Begründung, S. 206 f. herangezogen. [519]

W. Hotzelt, *Translationen von Martyrerreliquien von Rom nach Bayern im 8. Jahrhundert* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 53 [1935] 286—343). Behandelt folgende Translationen: Quirinus v. Tegernsee, Arsacius v. Ilmmünster, Agapitus v. Kremsmünster (Fälschung), Gordian u. Epimach v. Kempten, Tertullinus v. Schlehdorf, Castulus v. Moosburg, Juliana v. Isen, Sulpizius u. Servilianus, Quartus u. Quintus v. Ellwangen, Alexander v. Ottobeuren, Candidus v. Innichen (zu letzterem Morin Nr. 519). Das Ergebnis ist die Anerkennung von 4 echten hl. Leibern, die Feststellung von 3 Fälschungen, die Beziehung auf kleinere Reliquienteile oder Berührungsreliquien in 4 Fällen. Bei den Untersuchungen spielen auch liturg. Quellen die gebührende Rolle (z. B. S. 340 Freisinger Breviarien u. Sakramentarien). — Vom gl. Vf. auch eine bündige Spezialuntersuchung: *Felicissimus und Agapitus* (Zschr. f. bayr. Kirchengesch. 10 [1935] 34—90). [520/1]

J. Hopfner SJ, *St. Ingenuin unter frankobajuwarischer Regierung* (Schlern 16 [1935] 366—9). Sucht — auch mit Heranziehung des Brixener Eigenbreviers — die Verbindung St. Ingenuins mit den bajuwar. Einwanderern im Eisacktal (Garibald) u. seine Abstammung aus Regensburg zu beweisen. Mit Recht wendet sich R. Heuberger, *Zur Lebensgeschichte St. Ingenuins* (ebd. 406—9) gegen die H.sche Beweisführung, auch gegen die Angabe des Eigenbreviers (S. 409). Nachtrag von Hopfner: Schlern 16 (1935) 452. [522]

Joh. Hau OSB, *Sankt Maximinus* (Saarbrücken 1935). Das Schriftchen befaßt sich in populärer Form, aber auf gut bewahrter quellenmäßiger Grundlage zunächst mit der Stadt Trier zur Zeit des hl. M., dann mit dem Leben des HL. (bes. in seinem Verhältnis zu Athanasius u. in seiner Gegnerschaft zum Arianismus), mit seinen Schülern (Quiriacus, Castor, Lubentius), mit der Geschichte seiner Reliquien u. endlich — für uns bes. in Betracht kommend — mit seiner Verehrung in Trier u. außerhalb Triers, bes. der Gemarer Max.-Wallfahrt. — S. 18 fehlt eine Fußnote; zu den beiden Bärenlegenden des HL. (S. 25 u. 49) vgl. Arbeos *Vita S. Corbiniani*. Die Deutung des Portals von Pachten (S. 47 f.) kann wohl erst mit Sicherheit erfolgen, wenn die Symbole (z. B. der pfeilschießende Zentaur) in einen größeren ikonograph. Zusammenhang eingebettet werden. [523]

Beda Danzer OSB, *Christophorus in der Legende* (Theol.-prakt. Quartalschr. 88 [1935] 317—22). Vor allem wird die Legende des HL. besprochen, ohne daß freilich die einzelnen Zweige der Überlieferung voneinander abgegrenzt u. in ihrem verschiedenen Werte beurteilt werden. Auch die Verehrung wird kurz behandelt, wobei auch die Lit. zu Worte kommt, so S. 319 das dem hl. Isidor v. Sevilla zugeschriebene mozarab. Brevier u. Missale, das ein eigenes Offizium u. eine eigene Messe für den hl. Christophorus habe. Desgleichen werden die Martyrologien erwähnt; doch vermißt man auch hier genauere Angaben! Nebenbei: Das Werk des Bernhard Pez heißt: *Thesaurus anecdotorum novissimus*, was ein sorgsamer Forscher schon wissen dürfte! — Im übrigen sind alle Chr.-Forschungen jetzt überholt durch H. Fr. Rosenfeld, *Der Hl. Christophorus, seine Verehrung u. seine Legende* (1937), dessen wertvolle Ergebnisse wir später anzeigen werden. Durch diese neue Untersuchung wird auch der Ursprung des Schauens auf das Chr.-Bild erklärt, den D. noch auf einen alten Legendenzug zurückführen möchte

Zu diesem Schauen vgl. auch A. Mayer, *Die heilbringende Schau in Sitte u. Kult*, in: *Heil. Überlieferung*, Festschr. f. Ild. Herwegen (1938) 252 ff. [524/5]

Beda, Danzer OSB, *St. Leonhard, der Eisenheilige* (Ben. Mon.-schr. 17 [1935] 398—401) betont mit Recht: „Von Haus ist Leonhard der Befreier der Gefangenen“. Leider läßt D. jeglichen Beleg für seine Aufstellungen vermissen, so daß nicht ermittelt werden kann, wie weit sie originell, wie weit sie aus den Forschungen anderer gezogen sind, z. B. daß der Leonhardsaltar in Freising das älteste Zeugnis für Bayern ist (Jb. 11 Nr. 376), daß die Leonhardskirchen vielfach bei Richtstätten stehen (Jb. 10 Nr. 443), daß die Viehketten sich aus den Sklavenketten ableiten; hier hat u. a. schon früh Jos. Blau, *Der Typus einer Bauernkirche; St. Leonhard bei Neuern i. Böhmerwald* (Zschr. f. öst. Volkskde. 5 [1899] 70 ff.). Wichtiges gesagt: „Der hl. Einsiedler L. ist eigentlich der Patron der Gefangenen. Die Kette, mit der er abgebildet wird, ähnelt aber auch einer Viehkette u. so ist er ein Viehpatron geworden, der als solcher in bajuvar. Landen mehr gilt als St. Isidor u. St. Wendelin, die doch echte Bauernheilige sind.“ — Mit bes. Recht wird von D. die Theorie vom Ersatzheiligen für einen german. Gott abgelehnt; doch gibt es auch hierfür Vorgänger D.s. — Vgl. auch unten Nr. 581. — D. behandelt das L.-Thema auch unter dem Titel: *Leonhard, „der himmlische Bantlöser“* (Theol.-prakt. Quartalschr. 88 [1935] 742—50). Wesentlich Neues bringt auch dieser Aufsatz nicht; mit Recht betont aber auch er S. 746 die Tatsache, daß das Viehpatronat das jüngste ist u. nicht vor dem 16. Jh. in Süddeutschland entstand. Unverständlich ist dann freilich wieder die Behauptung S. 747, daß erst mit dem Vieh- u. Rossepatronat der hl. Leonhard zum Kettenheiligen geworden sei. Man sollte denken, daß die Kette schon durch das Gefangenpatronat gegeben war, daß also von hier aus sich vielleicht das Viehpatronat ergab, wie das Blau ja annimmt. Leider gibt D. auch hier keinerlei Belege oder Quellen an, die offenbar nicht alle gleichwertig sind. [526/7]

Ans. Manser OSB, *Von Bedas früher Verehrung auf deutschem Boden* (Zschr. f. dtsh. Geistesgesch. 1 [1935] 298—303). B. hat in Deutschland auf 2 Arten lit. weitergelebt: 1. als Heiliger: dichterische Litanei des Hartmann von St. Gallen um 900 (S. 301) mit Anrufung B.s, die auch in andere Gegenden des Deutschen Reiches u. darüber hinaus wanderte; Altar in Fulda (S. 300); Martyrologium in St. Gallen (S. 306); 2. als Vf. lit. Bücher: Homiliar Paul Warnefrieds, der die Homilien B.s römisch einordnete u. dadurch zur allgemeinen Verwendung brachte; Martyrologium, bes. bedeutsam als Urbild für Hrabanus u. Notker; Hymnendichtung (S. 303); auch hier spielt St. Gallen eine mächtige Rolle. — Das Ganze eine inhaltsreiche Zusammenfassung! [528]

L. Pfleger, *Der Kult St. Leos IX. im Elsaß* (Arch. f. els. Kirchengesch. 10 [1935] 79—105). Der 1. Teil der kult- u. patroziniumsgeschichtl. sehr beachtenswerten Arbeit beschäftigt sich mit der Tätigkeit, die Leo IX. im Elsaß ausgeübt hat (Gründungen, Kirchweihen, Reliquienbeschaffung). S. 89 ff. die Anfänge seines Kultes im E. Sie zeigen sich, leider nicht überall, vor allem in den Klöstern, die er besucht u. mit Gnaden bedacht hatte, so Heiligkreuz, das schon sehr früh eine Reliquie des Papstes hatte, Alspach, Marbach, Ottmarsheim, Murbach (Name in einer Allerheiligenlitanei s. XII), St. Stephan zu Straßburg, Jung St. Peter; Kirchengründungen zu seinen Ehren in Grendelbruch, Scharbach bei Bitsch. S. 94 wird gefragt: „Genoß der Papst während des MA in den Bistümern Basel oder Straßburg einen allgemeinen liturg. Kult?“ Die Frage wird mit Nein beantwortet; der Name fehlt in den ältesten els. Kalendarien (nur gelegentlich in Klöstern!). Keine der bekannten Gottesdienstordnungen (S. 95) erwähnt ihn. Dagegen gedenken die els. Geschichtsschreiber seiner. Das Baseler Bistum bekam im 17. Jh. einen allg. Kult, eingeführt durch den Abt Bernhard Buchinger v. Lützelburg (S. 96 ff.); in der Straßburger Diözese wurde das Fest L.s erst 1806 eingereiht (S. 100); eine bes. Verehrung erhielt er in Egisheim, dem Stammort seines Geschlechtes. Bedeutend älter aber ist die Verehrung (unter Taulers Einfluß) im Dagsburger Land (S. 104), zum mindesten seit s. XVIII. [529]

H. Dausend OFM, *S. Francisci Assisiensts et S. Antonii Patavini officia rhythmica auctore fratre Juliano a Spira* (Opusc. et Text. hist. eccl. eiusque vitam atque doctr. illustr. Ser. lit. fasc. V. Münster i. W. 1935). Die beiden Reimoffizien, die bekanntlich in der Geschichte dieser literar. Form eine höchst wichtige Stelle einnehmen, werden hier hg., mit krit. Noten (aus den späteren Fassungen usw.) u. mit Testimonia versehen. S. 49 Appendix: *Ex missa in hon. S. Francisci*. Hätte es sich nicht empfohlen, S. 15 bei der Ant. ad Magn. *O stupor et gaudium* nur 2 Strophen zu bilden? — Der Text der beiden ersten Strophen des Antonius-Offiziums (*Si quaeris miracula . . .*) ist Unterlage für die barocken Deckenfresken J. E. Holzers in der Votivkirche St. Anton b. Partenkirchen geworden; vgl. jetzt C. B. Lievert in: Schlern 18 (1937) 14. — Die Übertragung der Form des *Si quaeris* auf andere Responsorien s. bei A. Rücker in: Volk u. Volkstum 3 (1938) 251 ff. [530/2]

VI. Sprache und Poesie.

A. D. McDonald, *The iconographic tradition of Sedulius* (Speculum 8 [1933] 150—6; 3 Tafeln). Um das Vaterland des Sedulius festzustellen, kann man einige ikonograph. Beschreibungen seiner Werke benutzen. Eine Eigenheit Südfrankreichs u. der benachbarten Gegenden Nordspaniens u. Norditaliens ist die Darstellung der Ermordung der unschuldigen Kinder in der plast. Kunst. Die Kinder werden von den Soldaten nicht wie anderswo mit dem Schwert getötet, sondern zerschmettert. Ein Beispiel in Elfenbein findet sich im Kaiser-Friedrich-Museum. Eine Bestätigung gibt die Feier der *allisio infantum* in der mozarab. Liturgie, die man sonst nirgendwo findet. Schon Prudentius kennt diese Tradition: *O barbarum spectaculum | illisa cervix . . .* Diese Beschreibung gibt auch Sedulius: *sternere conlissas paruorum strage catervas* und: *Herodes . . . parvulorum catervas elidere . . . non destitit*. Eine ähnl. Beweisführung ergibt sich aus der Darstellung der hl. Frauen am Grabe: 3 hl. Frauen finden sich in der Kunst der genannten Gegenden u. bei Sedulius. Vf. fügt in einer langen Anm. die Liste der künstler. Darstellungen dieser Szene gemäß den beiden Traditionen an: die geläufige, die von Matth. herkommt, u. die südfranzösische, bei der Matth. u. Mark. miteinander vermischt werden. J. V. [533]

A. Hodüm, *De historia hymnorum* (Collat. Brug. 35 [1935] 224—8) gibt eine ganz knappe, aber im allgemeinen richtige Übersicht über die Geschichte der Hymnenpoesie, ohne freilich — außer am Schluß — die Entwicklung geistesgeschichtlich zu werten. Im Anschluß hieran handelt H. (ebd. 307—10) *De speciali indole hymnorum*. Über die am Schluß angemerkte Hymnenreform unter Leo X. jetzt auch Pinkman Jb. 14 Nr. 419. — Weiterhin bringt H. S. 387—92 u. 36 (1936) 48—51 eine freilich sehr kurze u. dürftige Erklärung der *hymni feriales ad vespertas*. Bes. tadelnswert erscheint uns hierbei, daß er zwar an einigen Stellen den ursprünglichen Text angibt (z. B. *lucem fides inveniat* statt *adaugeat*), es aber versäumt, die richtige Lesung zu interpretieren. Falsch erklärt sind auch die Beziehungen von *haec* — *hanc* im Hymn. *ad vesp. in jer.* II Str. 4, 3/4. Es hätte sich wohl verlohnt, die Bem. von Walpole (Jb. 5 Nr. 418) oder Cl. Blume (Jb. 11 Nr. 384) heranzuziehen. Dann wäre wohl auch die Interpretation des Hymnus *Coelestis urbs Jerusalem* (Collat. Brug. 36 [1936] 387—93) mehr im Sinne des alten Gedankens ausgefallen, z. B. an der Stelle: *Quae construitur in caelis*. Der Urtext hat auch Str. 3: *pro Chr. nomen*, in 4: *per manum*. — Collat. Brug. 36 (1936) 295—9 bringt H. eine Erklärung des *Splendor pat. gloriae*. Str. 1, 4 würde der ursprünglichere u. bessere Text lauten: *Dies dierum illuminans*. [534]

Dydimus OSB, *La festa della Natività di Maria SS. nell'innologia del Medioevo* (Riv. lit. 22 [1935] 257—61) bringt eine Reihe von (fast immer ins Italien. übersetzten) Hymnen aus dem MA, die sich auf das Fest beziehen. Leider ist nirgends die Quelle angegeben. [535]

Ant. Mayer, *Lexikographische und stilistische Notizen zur lateinischen Literatur der späten Antike und des Mittelalters* (Bayer. Bl. f. d. Gymn. 71 [1935] 259—65). Die Sprache der Liturgie wird berührt in 1. *consolo(r)*; 2. *corde* — *corpore* (Verzicht des strengeren Lit.-Stils auf dieses Wortspiel!); 5. *sive* = *et* (zu Tellenbach, vgl. Jb. 14 Nr. 400); *viscera* (zum Kreuzhymnus des Venantius Fortunatus: *tensa laxa viscera*; vgl. Ravaglia u. Marsili Jb. 14 Nr. 418); 7. Zur Antiphrasis u. Identifikation: Ergänzungen zu dem erstmals Jb. 7 S. 60 ff. erörterten Stilproblem u. den späteren Erwähnungen (vgl. S. 264 Anm. 4; ferner Leroquais Jb. 15 Nr. 459). Zur Figur *cor-corporis* wäre etwa nachzutragen: *Purificans corpus cor pariterque pius* aus St. Gallen (*Mon. Germ. hist. Poët.* VII 322); vgl. außerdem die pelag. *Ep. ad Demetriadem* 5, 20 A (J. Kirmer OSB, *Das Eigentum des Fastidius am pelag. Schrifttum* [1938] 57): *et corpore sanctus et corde*. Zu S. 261 *pulsare* mit Akkus. vgl. die bezeichnende Stelle im *Lib. moz. sacr.* ed. Férotin (1912) 255: *ut digneris nobis oratus adistere, adesse quesitus, aperire pulsatus* (vgl. Mt. 7, 7). Die Andeutung einer Entwicklung bei A. H. Salonijs, *Vitae patrum* (1920) 104 f. befriedigt nicht. Vgl. ferner *Vita Math. reg.* (MGh. Ss. IV 285, 6 = MGh. Ss. X 576, 7): *Dominus lacrimis . . . pulsatus*; *Vita Norb.* (MGh. Ss. XII 695, 15): *cum perseveraret pulsare* u. Ott. Fris. *Chron.* (ed. Hofmeister² p. 217, 23): *qui pulsatis per legatos Romanis*. [536]

Joh. Pinsk, *Der Hymnus zur Weihe der hl. Öle in deutscher Übertragung* (Lit. Leben 2 [1935] 95 f.) bringt eine gute Übers. des im Pont. Rom. stehenden Hymnus zur Ölweihe am Gründonnerstag: *O redemptor, sume carmen* (von H. Voß-Berlin) u. weist darauf hin, daß im MA der Donnerstag gerade wegen der Ölweihe zu den „Friedenstag“ gezählt wurde, wie der *Sachsenspiegel* des Eike von Regow (Landrecht II 56) zeigt. [537]

P. Battle i Huguet, *Miniatures i fragments liturgics de l'arxiu capitular de Tarracona* (Anal. sac. Tarrac. 11 [1935] 273—8). Als Illustration zu einem im Kapitelsarchiv aufbewahrten Missale des 15. Jh. hat man ein Blatt aus einem Cod. s. XII eingeschaltet. Es zeigt zwei sehr schöne Miniaturen sowie den Text einer rhyth. Prosa u. einer Sequenz: *Salve rex Sabahot victor per secula salve* = *An. Hymn.* 11 S. 20, jedoch mit bemerkenswerten Varianten, die vielleicht nicht bekannt sind: *Kirie chere, Deus noster reparatio vite* usw. J. V. [538]

Paul Lehmann, *Eine Sammlung mittellateinischer Gedichte aus dem Ende des 12. Jahrhunderts* (Hist. Vierteljahrschr. 30 [1935] 20—58). Aus dem Cod. Kopenhagen Univ.-Bibl. Ms. Fabr. 81 in 8^o gibt L. eine ma. Gedichtsammlung an die Öffentlichkeit, indem er die schon bekannten Stücke bibliographisch nachweist, die bis jetzt unbekannten im Wortlaut abdruckt. Es kommen auch liturg. u. halblit. Stücke zur Sprache, so S. 37 ein *Mariale*, das aus 9 rhyth. Gedichten gebildet ist, meist schon publiziert, jedoch (S. 38) auch ein Gedicht enthält, beginnend: *Maris stella Dei cella Virtutisque speculum*, ferner (ebd. Nr. 9): *Stella maris pietatis Fons et mater gratie*. — S. 26: *De mysterio missae*, im Inhaltsverzeichnis genannt: *Versus de missa Mauricii Senonensis*, sonst Hildebert von Le Mans zugeschrieben (PL 171, 1172 ff.), ebenso das folgende: *De novo sacrificio vetus abrogante* (1193—6). — S. 43: *De tribus missis in Nat. Dom.* (PL 171, 1198); *Est ratio cur altaris* (ebd. 1194); *De Corp. Dom. inc. Carnem quam gustas* (unediert). Zu den Versen S. 34 ff. vgl. A. Mayer, *Quellen zum Fabularius des Konrad v. Mure* (1916) 132; S. 36 lies: Hervieux; S. 49 Vs. 57 od. 58 (Zählung?) Komma nach *molles* zu tilgen; S. 50 Vs. 91 *puerile decus* vgl. Palmsonnt.-Hymn. d. Theodulph v. O. — Die ganze Veröff. gibt viele Aufschlüsse u. regt zu neuen Gedankengängen an, vgl. z. B. Bayer. Bl. f. d. Gymn. 71 (1935) 263 u. 265. [539]

Willibr. Lampen OFM, *Losse Aren X* (Tijdschr. v. Lit. 16 [1935] 263—8) möchte gegen Inguanez (*Misc. Cassin.* 9 [1931] 5—11) durch eine genaue paläogr. Prüfung einer Neapler Hs. (Cod. VII D 36), in der das *Dies irae* vorkommt, es

doch noch für möglich ('toch nog mogelijk' S. 268) halten, daß Thomas v. Celano der „Dichter“ dieser Sequenz ist (wenn auch einzelne Stücke früher vorkommen können). Vgl. Jb. 10 Nr. 457. — Über das umgebogene *d* als paläogr. Kriterium (S. 267) vgl. Jb. 11 S. 336. — *Losse Aren XI* (ebd. 17 [1936] 129—33) bringt L. hierzu einen Nachtrag unter Nennung anderer Literatur: P. Staquet, in: *Musica sacra* 39 (1932) 137—43; 199—207; 40 (1934) 71—9; B. Llor in: *Vida Crist.* 19 (1932) 323—7; *Collect. Franc.* 5 (1935) 494. — S. 130 ff. bringt L., angeregt durch das in unserm Jb. 13 Nr. 363 angezeigte Werk von Rheinfelder, einige Beispiele zu den zwischen der Profan- u. der liturg. Sprache bestehenden Beziehungen in den Niederlanden.

[540]

VII. Liturgie und Kunst.

K. Busch, *Raum- und Zeitgesetze deutscher Kunst. Eine allgemeine Einführung* (Berlin 1935). Wir können aus diesem geistvollen, ebenso aus einer mächtigen Kenntnis der künstler. Leistungen des Abendlandes wie aus einer eigenpersönl. myst. Tiefe schöpfenden Buch, das in einer immer sich neu gestaltenden, wenn auch eng gedrängten Fülle stets neue Gedanken, Anregungen u. Betrachtungen vermittelt oder zum mindesten zu geistigen u. geistesgeschichtl. Problemen hinführt — wir können leider nur solche Stellen berücksichtigen u. herausgreifen, die in näherer oder weiterer Beziehung zur geistesgeschichtl. Unterlage der Lit. stehen, sofern nicht das ganze Buch selbst eine einzige solche Grundlage darstellt: diesen Einbau in das hier gegebene kunstwissenschaftl. Substrat verbietet leider unser Raum. Wichtig ist aber schon der auf der 1. Seite gegebene Überblick: „Noch gestaltlos, doch voll von Entfaltungskräften ist das Keimen und Werden: Abstrakten Raum formt die Zahlensymbolik, abstrakte Zeitfolge wird durch Gegensatz u. Welle ausgelöst (1. u. 2. Teil). Von starkem, einheitl. Gestalten durchdrungen ist die 2. Entfaltungsstufe des 'Seins', die Blüte: In räuml. u. flächiger Aufteilung wie im zeitl. Ablauf verfestigen sich die Formprobleme u. Werdegänge während der altfränk. (3.) u. roman. (4.) Periode zu großgeformten Gesetzen. Bereits als 'Frucht', als erstes 'Vergehen' erscheinen Gotik u. Barock, deren objektive Einheit der Subjektivismus zunehmend zerstört . . .“ Das sind fürwahr Gedanken von fundamentaler Kraft, die in Zukunft auch in jede Betrachtung des Parallelismus Kunst — Geist — Liturgie hereinspielen müssen! Ohne Zweifel ist aber stets auch das S. 17 Gesagte zu berücksichtigen, die „paarige Ergänzung der Länder“. S. 21 das Problem der Ostung (S. 22 Achsenknick = geringe Abweichung von der Ostrichtung infolge einer „Verschiebung des Frühlingspunktes“; gilt dies auch von Altentstadt, Gernrode, Heiligenstadt im Eichsfeld, Amelungsborn?). S. 24: Ausgleichende Abweichungen an griech. Tempeln u. in der Romanik, „erst an got. Bauten erscheinen sie mehrfach bewußt überspitzt“. S. 28 f. die Gründe für das allmähliche Höherwerden der Münster: die Einbauung des Irrationalen in die Pläne. — S. 38: „Die zeitverbundene Musikalität der Romanik verrät die entwickelte Rhythmik der Wandgliederung ebenso sehr wie das Zurücktreten lokaler Sondergestaltungen vor der gemeinsamen verobjektivierten Form“. — S. 41: „Entwicklungsüberlagerung: Gotik als reife Manneszeit (Bühler!), Gotik als Altersstufe (Huizinga), Gotik als Jugendzeit“. „Wenn auch wesentlich wie kulturell vom neuen Sein erfüllt, zeigt die Romanik doch kunstgeschichtlich noch die seit der Spätantike herrschende verobjektivierte Form in reifster Entfaltung . . . Die Gotik aber setzt an einer ganz neuen Stelle an u. folgt wieder den im Norden vor jenem spätantiken Einbruch vorhandenen Formen u. Gestaltungstendenzen. Freilich tritt dadurch eine verhängnisvolle Spaltung des Abendlandes ein; denn der Süden beginnt nun um so eindeutiger seine antike Tradition zu pflegen.“ Diese Erkenntnis ist sehr wichtig auch für das Verhältnis der Lit.-Gesch. zur Geistesgesch. (vgl. z. B. Jb. 14 S. 119 f.). — S. 51:

„Auf dem Gebiete der Malerei erwuchs aus der gleichen Einstellung (Innenleben!) statt der feierl. Ausstattung lit. Bücher u. der unpersönl. hierat. Wandmalerei das private Andachtsbild u. -buch sowie die intimere Pracht der Altartafeln“. — Wir sehen schon aus diesen Beispielen, verglichen etwa mit unseren früheren Ausführungen im Jb., wie weit die Gedanken des B.schen Werkes für die uns beschäftigenden Fragen von Wert sind; die Zusammenhänge sind in der Tat sehr eng. — Vielleicht noch 2 Bemerkungen: S. 7 wird die Zahl 8 als „Gotteszahl“ erwähnt; sie hat wohl diesen Namen wegen des Begriffs des in sich vollendeten Seins (2³ = Kubus); bei Ambrosius ist die Achtzahl der Inbegriff der Tugenden (Lukaskomm. V 50), auch der Auferstehung (ebd. VII 6); aus diesem Grund bestehen die ambrosian. Hymnen wohl auch aus je 8 Strophen; vgl. jetzt auch den (sonst ganz grotesken) Aufsatz von B. Hantmann, *Die Entstehungszeit der Rundkirche auf dem Marienberg ob Würzburg* (Arch. des Hist. Ver. f. Ufr. u. Aschaff. 70 [1936]) 347. — S. 39 spricht B. von der Angst der Epoche ums Weltende und „als das Jahr 1000 nahte, erzitterten Kaiser u. Völker unter dieser Idee“. Die neuere Auffassung geht dahin, daß diese „Angst“ nicht so allgemein, nicht einer ganzen Epoche zu eigen war. „Man darf die Wirkungen solcher chiliastischer Vorstellungen nicht übertreiben, ebensowenig sie aber ganz ausschalten“, sagt A. Hessel, *Odo v. Cluni u. das französ. Kulturproblem im früh. MA* (Hist. Zschr. 128 S. 16 f.; hier gute Literaturang.); Odo hat daran geglaubt. G. Schnürer, *Kirche u. Kultur im Abendland* II 168: „Eine allgemeine Furcht vor dem Weltuntergang im Jahr 1000 hat gar nicht existiert“. P. E. Schramm, *Kaiser, Rom u. Renovatio* II 15 lehnt die Annahme der Weltendfurcht als Erklärung der Pläne Ottos III. ab (hier auch weitere Literatur); gelegnet wird die Panikstimmung ferner von J. Bühler, *Die sächsischen u. salischen Kaiser* (1924) 418; einen vermittelnden Standpunkt nimmt ein Gg. Pfeilschifter, *Hochl. XIX 2* (1922) 616. [541]

Rich. Haupt, *Die älteste kirchliche Baukunst der Dänen und Knuts des Großen Anteil daran* (Zschr. für Kirchengesch. 54 [1935] 582—6). Bemerkenswert für uns ist vor allem der enge Zusammenhang der Taufe und des Taufrechtes mit der Errichtung von Kirchen, der auch beim Kirchenbau Nordelbingens eine entscheidende Rolle spielt. Bes. Gewicht legt Vf. auf die Feststellung, daß Kirchen aus Holz die Ausnahme bildeten u. in den Quellen nur als etwas Seltenes erwähnt werden, daß also die beliebte Annahme einer Holzkirchenperiode, die in der germ. Kunstgeschichtschreibung eine solche Rolle spielt, Phantasie ist. „Daß man eine ordentl. Kirche aus Stein errichtet, war ebensowenig als heute relig. Vorschrift, war aber ebensowohl als heute selbstverständlicher Gebrauch . . .“ H. spricht dann auch noch ausführlicher über die Erbauung des Doms zu Schleswig, der nach ihm 1018 durch Knut d. Gr. errichtet wurde, u. der „in seiner einfachen, aber würdigen Gestaltung charaktervoll die Frühzeit des roman. Stils vertritt“. Vgl. dazu des Vf. *Geschichte der Baukunst im Herzogtum Schleswig* (= 5. Bd. d. Bau- u. Kunstdenkmale Schleswig-Holsteins 1924). Gegen die Holzbauperiode auch Vf. über *Die erste kirchliche Baukunst in der Wetterau* (Zschr. f. Kirchengesch. 1933 S. 319 ff.). [542]

W. Theobald, *Technik des Kunsthandwerks im 10. Jahrh. Des Theophilus Presbyter Diversarum artium schedula*. In Auswahl neu hg., übers. u. erläutert. Mit 152 Textbildern u. vier Tafeln (Berlin 1933). Das von Herausgeber, Verlag u. Reichsdruckerei in vorzügl. Ausstattung dargebotene Werk erweckt über den Kreis des deutschen Kunsthandwerks hinaus das Interesse des Historikers, des Liturgiegeschichtlers u. des Philologen wie des Kulturwissenschaftlers überhaupt. Es gilt dies von den Fragen äußerer Art, die das Werk des Th. hinsichtlich des Alters, der Herkunft u. der Überlieferung stellt, sowie vom Inhalt: Über die vor allem den Kunsthandwerker u. Kunsthistoriker berührenden technolog. Fragen hinaus

findet der Hss.-forscher Einblick in die ma. Schreib- u. Maltechnik (Buch I c. 35—37), der Philologe einen erwünschten Beitrag zur Kenntnis ma. techn. Sprache, der Liturgiehistoriker Aufschlüsse über mancherlei liturg. Geräte u. ihre Herstellung. Nicht einmal Orgel, Glocken u. Musikinstrumente (Zimbeln) sind vergessen. Die Bedeutung der Neuherausgabe für die Gegenwart, vor allem für das christl. Kunstwollen u. Kunstschaffen, liegt im Bilde des ganz aus der relig. Gemeinschaft des Klosters sowohl als auch der ma. Kultur überhaupt schaffenden Mönches, das hier plastisch vor unseren Augen ersteht. Die Prologe zu den 3 Büchern der *Sch.* zeigen, was es um die relig. Inbrunst ist, von der Hg. in seinem Vorwort spricht (XXIX). Dem Worte des hl. Benedikt, mit dem Hg. die monast. Kunst der Zeit charakterisiert (*Regula* c. 57), tritt jenes andere der gleichen Regel zur Seite: *Christo omnino nihil praeponere* (c. 4). — In einem Vorwort u. einer Einleitung (XI—XXXI) würdigt Hg. zunächst die seit der Entdeckung der *Sch.* durch Lessing in der Wolfenbütteler Bibl. um diese geleistete Arbeit u. begründet seine Neuherausgabe mit der Tatsache, daß alle seine Vorgänger wichtigen Problemen, vor allem techn. Art, ausgewichen sind. Keiner von ihnen wagte es auch nur, die Verfahren u. Geräte des Mönches selbst zu erproben, den Glasfachmann Bontemps ausgenommen (XIV). Hg. hat sich hier in mühevoller Arbeit durch Rekonstruktion von Maschinen, Geräten usw. die für das Verständnis u. die richtige Wiedergabe des Textes notwendige sichere Grundlage verschafft. Er war sich der Verantwortung stets bewußt u. läßt überall eine vorbildl. Ehrfurcht gegenüber der Persönlichkeit u. dem Werke des Th. erkennen. S. XVII—XXXI beschäftigen sich mit den Fragen der Textüberlieferung des Verfassers, der Auswahl, die der Hg. traf. Um mit dieser zu beginnen, so erscheint es dem Wissenschaftler, also dem Leser, den Hg. nicht in erster Linie berücksichtigte, bedauerlich, daß nicht der ganze Text geboten wird. Hg. bringt nämlich die der Malerei gewidmeten Kp. aus Buch I nicht, konnte dies aber damit begründen, daß sie nicht, so wie alle Kp. von B. II u. III, im engeren Sinne technolog. sind. Den Text seiner ausgewählten Kp. legte Hg. nach 3 verschiedenen Hss. bzw. Ausgaben fest, wozu er durch die Unvollständigkeit der einzelnen Textzeugen genötigt wurde. Bisher galt als der älteste Textzeuge der Cod. Guelferhytanus, der nächste sollte Vindob. 2527, noch jünger aber Harleianus 2915 sein. Über ihre Rangordnung hat Degering wertvolle Aufschlüsse gegeben. Danach ist der Urtext des Vindob. 2527 (letzterer dürfte nach dem kleinen Format u. den langgestreckten Formen der Schrift dem 11. Jh. angehören), ebenso wie der Harl. in das 10. Jh. zu verlegen u. ist beider Entstehung in St. Pantaleon zu Köln wahrscheinlich. Die seit 11g, *Theoph. presb., Sched. div. art.* (Wien 1874) anerkannte Gleichung Th. = Roger v. Helmarshausen wäre damit ungültig. Die vom Hg. beigegebenen Faksimile des Guelf. sind als Proben der Hs. gedacht, nicht aber als Grundlagen für die Feststellung der Entstehungszeit. In der Frage, ob Th. als Fachmann oder als Literat seine *Sch.* geschrieben habe, schließt Hg. mit Recht u. trotz der abergläubischen, unwirklichen Elemente, die sich hier u. da finden, die zweite Möglichkeit aus. — S. 1—175 bringen den eigentl. Text der *Sch.*, wobei Hg. in 2 Spalten den lat. Text u. die deutsche Übers. einander gegenüberstellt. Der lat. Textspalte folgen durch Hss.-vergleich oder aus Gründen der techn. Richtigkeit oder Verständlichkeit gewonnene Verbesserungen, die Hg. in maßvoller, vorsichtig prüfender Art anbringt bzw. vorschlägt. Die Übers. darf gerade angesichts der oft nicht geringen Schwierigkeiten des mit Fachwörtern durchsetzten, teilweise sogar nur aus solchen bestehenden Textes als ausgezeichnet betrachtet werden. Ein ausführl. Fachwörterlexikon zur *Sch.* S. 514—28 bietet die Möglichkeit der Nachprüfung u. zugleich eine willkommene Ergänzung mittelalt. Glossare. Dem Text folgen S. 179—491 Erläuterungen, die auf umfangreichem Fachwissen, sicherem techn. Fühlen u. gediegener Literaturkenntnis (vgl. das Verzeichnis des benutzten Schrifttums S. 493—519) beruhen. Uns interessieren aus dem Text besonders die Liturgica. Da ist zunächst für die

abendl.-oriental. Austauschbeziehungen die Annahme des Hg. wichtig, daß Th. von der Hagia Sophia nicht im Bilde spreche, sondern sie mit eigenen Augen gesehen habe. Buch III c. 26 handelt von der Anfertigung des „kleinen Kelches“ (S. 75), den Hg. S. 295 richtig als Meßkelch kennzeichnet. Dort auch Bemerkungen über im Abendlande erhaltene Henkelkelche. Als Verzierung tritt das Agnus Dei u. die Segensrechte des Vaters auf, die Hg. im Anschluß an Braun, *Altargerät* 235 erläutert. C. 27 ff. behandeln den großen „Speisekelch“ (der für das hl. Blut zur Ausspendung an die Gläubigen dient), der mit Niello (über dessen Bereitung c. 28 ff. handeln) geschmückt u. gleichfalls mit Henkeln versehen ist. Nach längeren Ausführungen über die verschiedenen Arten der Goldbearbeitung (für goldene bzw. vergoldete Kelche) spricht c. 42 f. von der Verzierung der Kelche, c. 45 von Kelchröhrchen zum Genuß des eucharist. Blutes. S. 319 kommentiert Hg. dieses Kp. mit Nachrichten von noch erhaltenen Röhrchen in Göttweig u. Wilten, über ihre Darstellung auf Miniaturen (Perikopenbuch aus Altomünster) u. versucht schließlich die Sitte der *fistula* bis auf eine altbabyl. Biertrinksitte, die mit dem Bier ins Mittelmeerbecken u. von da zu den Germanen kam, zurückzuführen. Für den christl. Brauch konnte er dabei auf Vogt, *Historia fistulae eucharisticae* (Bremen 1740) zurückgreifen. C. 46—55 sprechen wieder von verschiedenen Techniken der Goldbearbeitung für Kelche. C. 55 enthält die Mahnung, Kreuze, Missalien u. Reliquiare in gleicher Weise mit Steinen, Perlen u. Schmelz zu schmücken. *Plenaria* S. 109 hätte Hg. besser mit „Missalien“ statt dem unschönen u. nicht ganz richtigen, aber auch von Duden angegebenen „Missales“ übersetzt. C. 56 bespricht die Anfertigung, der mit dem HochMA außer Übung kommenden Seihe für Opferwein u. Wasser. Die Übers. von *sacramentum Domini sanguinis conficitur* mit „... begangen wird“ ist mißverständlich. *Per quae*, das den Satz einleitet, bezieht sich nicht auf *calicem* des vorausgeh. Satzes, sondern auf *vinum et aqua*. Am einfachsten würde man übersetzen „aus denen das Sakrament des Herrenblutes bereitet wird“. C. 57 schildert die Anfertigung der Meßkännchen, über die Hg. sich im Anschluß an Braun, *Altargerät* 415 äußert, Freilich war u. ist ihr Inhalt in erster Linie der zur Opferfeier benötigte Wein bzw. Wasser u. erst in zweiter Linie Wein u. Wasser zum „Ausspülen des Kelches“, das Hg. allein hervorhebt. Auch c. 58 fügt Bemerkungen über die Meßkännchen unter Berücksichtigung der Tenax-Masse hinzu u. erwähnt hier *pixides ad oblatas hostias*, das mit „Büchsen zur Aufbewahrung der Hostien“ nicht deutlich genug gekennzeichnet ist, obwohl Hg. es richtig im Sinne unserer heutigen Pyxis oder des Ciboriums verstanden hat (S. 336). Also richtiger „Büchsen zur Aufbewahrung konsekrierter Hostien“. C. 59 f. behandeln das getriebene u. gegossene Rauchfaß mit dem ganzen Reichtum des uns aus der Kunstgeschichte für dieses Gerät während des MA bekannten Schmuckes. Th. bringt auf den Rauchfaßteilen Darstellungen des Paradieses u. der *urbs Ierusalem caelestis* an. C. 80 ff. behandeln die Orgel, 84 ff. die Glocken, 85 die Zimbeln, worunter manchmal, wie die Miniatur S. 435 zeigt, gleichfalls glockenartige Instrumente zu verstehen sind. Der Kommentar des Hg. ist hier das Ergebnis bes. eingehender u. schwieriger Versuche u. Arbeiten gewesen. Jedoch müßte hier der Musikfachmann ein Wort zu Th. u. seinem Hg. sprechen. C. 87 spricht noch einmal von dem Meßkännchen aus Zinn, das eine eigene Technik erfordert u. zur Zeit Th.s noch sehr selten war. — Das Erwähnte ist nur einiges aus dem Reichtum, dessen Erschließung ein Sach- (S. 529—51) u. Bildverzeichnis (S. 552 f.) dienen. Unsere kleinen Ausstellungen sollen das Lob, das dem Hg. gespendet werden muß, in keiner Weise mindern, wenn wir hier freilich auch der Seite des Werkes, der Hg. sein besonderes Augenmerk zuwandte, der kunsthandwerkli., nicht die verdiente Würdigung widmen konnten. Darin hat allein der Fachmann u. das wissenschaftl. Fachorgan das Wort.

M. Gomez Moreno, *El arte románico español* (Madrid 1934). Die ausgezeichneten Bilder auf den zahlreich beigegebenen Tafeln bieten reichen Stoff zur Erfassung lit. Kunst (hss., Elfenbeinarbeiten, Skulptur, Architektur). In der knappen Einführung finden wir nützl. u. originelle Betrachtungen über die Entwicklung der lit. Kunst in Beziehung zum christl. Denken jener Jh. J. V. [544]

Rich. Wiebel, *Der Bildinhalt der Domplastik in Chur* (S.-A. aus Anz. f. Schweiz. Altertumskd. 1934/5). W., der uns vor Jahren eine sehr ansprechende u. überzeugende Deutung der Skulpturen am Regensburger Schottenportal gegeben hat, sucht nunmehr auch die plast. Bildwerke des Doms v. Chur aus dem Geist der roman. Zeit u. Kunst heraus zu erklären, auch hier mit großem Geschick u. Glück arbeitend. Uns muß es hier versagt sein, seine ganze Beweisführung, die auf einen zusammenhängenden, einheitl. Sinn des Ganzen hinausgeht, wiederzugeben, vor allem deshalb, weil eigentlich die ganze Arbeit eine Illustration der auch für die Liturgiegesch. wichtigen Geistigkeit in der roman. Epoche ist. (Prächtig ist z. B. eine Bemerkung S. 7: „Die Wandlung der Gesinnung bringt mit der Gotik eine der roman. Bedächtigkeit fremde Zierlust u. Leichtfertigkeit mit sich“, eine These, die mit unseren Ausführungen über *Lit. u. Geist der Gotik* [Jb. 6] zu vergleichen ist; ferner S. 14 der Unterschied zwischen roman. u. got. Darstellung des Todes!) Wir können nur auf einige Stellen hinweisen, die bes. Beziehungen zur Lit. zeigen (auch wenn das Werk im wesentl. von Ambrosius beherrscht ist), so S. 4 das Sinnbild des Löwen u. der Bildinhalt der Totenmesse; vgl. auch S. 16 (23): *lacus leonum*. S. 11 f. die Liliensymbolik (Lebensbaum, Lebenszeichen, Dreiflamme, Herrschaftszeichen) u. das Verkündigungsbild (vgl. Jb. 11 Nr. 406, auch das Jb. 9 Nr. 24 angezeigte Buch S. 230, jetzt aber bes. R. Bauerreiß, *Arbor vitae* [1938]); S. 20 wichtig für die Auffassung der Kirche in der altchristl. u. roman. Zeit. S. 30 die Beziehungen des sog. „Taufkapitals“ (Südseite des Chors gegenüber dem „Teufelskapittel“ auf der Nordseite) zum Taufritus (wer ist mit dem 'Herausgeber des Ambrosius' gemeint?); im Chor ist also ursprünglich getauft worden. — Nur noch eine Bemerkung zu S. 4 u. der dort gebrachten Baumsymbolik: „... daß das, was als Säulenträger oder an der Basis angebracht ist, dem Boden oder der Unterwelt angehört, denn es ist am Wurzelstock des Baumes. Dafür fehlen allerdings die hochgeschätzten literar. Belege.“ Vielleicht darf man aber unmaßgeblich erinnern an Verg. *Aen.* IV 446: *tantum radice in tartara tendit* u. an die dazugehörige Erklärung des Servius: *secundum physicos, qui dicunt parem esse altitudinem radicem et arborum*. — Wie stichhaltig u. beweiskräftig das gerade hier wie beim Schottentor angewandte Deutungsprinzip ist, zeigt auch seine jüngste Anwendung von H. Hoffmann, *Großmünster in Zürich* (Mitt. d. ant. Ges. in Zürich 32, 2 [1938]), wo die Skulpturen des dortigen Kreuzgangs in dieser Weise behandelt werden. An vielen Stellen beruft sich H. mit Recht auf W., sowohl auf seine veröff. Arbeiten als auf spezielle persönl. Mitteilungen. Aber auch die Symbolik der Freisinger Domkrypta mit der Bestiensäule (vgl. die letzte Zusammenfassung von Ant. Mayer im *Reallex. zur dtsh. Kunstgesch.* II Sp. 366—71) wird sich am ehesten auf dem von W. eingeschlagenen Wege aufklären lassen. Von den früheren Erklärungen, der allgemein-allegor., der german.-mytholog., der bibl., kommt die letztere, wie sie bes. A. Goldschmidt, *Der Albanipsalter in Hildesheim u. seine Beziehungen zur symbolischen Kirchenskulptur des 12. Jh.* (Berlin 1895) 69 ff. vertrat, der bibl.-kosm., wie wir die W.sche Methode nennen können, am nächsten. Vor allem ist es notwendig, auch die übrigen Skulpturen der Domkrypta zur Erklärung heranzuziehen (über das zykl. Streben der rom. Kunst vgl. Hoffmann a. a. O. 116), wobei in Freising freilich die verschiedene Entstehungszeit der Plastiken u. spätere Überarbeitungen u. Verwischungen einzelner Stücke die Herstellung eines einheitl. Zusammenhangs erschweren. Einige Kapitelle und Sockel jedoch (Vogelkapittel, doppelbärtiger Mann, Mann mit Schlangenring, säulen-

tragende Männchen; vgl. ähnl. Symbole in Regensburg, Zürich, Chur und deren Deutungen sowie einzelne Portalkapitelle in Biburg, Moosburg, Isen u. anderswo) fügen sich noch auffallend gut in eine Gesamtdeutung; wir können sie als Repräsentanten der verschiedenen Sünden u. Sünder werten, so die an einer Traube (Baumkroße) pickenden Vögel für die Begierlichkeit (vgl. Westportal von Biburg), den doppelbärt. Mann für den Meineid (Wiebel, *Schottentor* 48; vgl. auch Isen), den Mann mit dem Schlangenring für die Ränkeschmiede (od. Amulettenverkäufer? Vgl. *Schottentor* 48 f.), die säulenbedrückten Männchen für die in der Tiefe (Vorhölle?) Gefangenen überhaupt (Wiebel, *Chur* 6). Die Gesamtdeutung kann dann ausgehen von den Adlern im Kapitell der Bestiensäule, wenn der Adler als Vogel der Auferstehung oder des Gerichtes (vgl. H. Kallenbach in Art. *Adler* [*Reallex. d. dtsh. Kunstgesch.* I 176]; Wiebel, *Chur* 15, 36; Hoffmann a. a. O. 125; auch der Adler, der auf dem sog. „Kaiserrelief“ in Großmünster [Hoffm. Taf. XIV] über der r. Schulter des „Kaisers“ erscheint, kann wohl nur die Gerichtshoheit bedeuten) betrachtet wird. (Das Tau um das Kapitell wäre dann Symbol des Gerichtsbannes; vgl. Grimm, *RA.* II 434; Wiebel, *Schottentor* 19.) Die wilden Kämpfe der Menschen gegen die teufl. Drachen der Tiefe, die Rettung vor den Ungeheuern (Gestalt mit der entfalteten Lebensblume im Osten; die Symbolik der Himmelsrichtung, die Goldschmidt a. a. O. 69 f. in unserem Falle auch berührt, indem er den Osten mit der Altarseite identifiziert, kann ohne Zweifel eine bedeutsame Rolle spielen) sind dann eine Symbolik der letzten Katastrophe, die ohne Scheu auch vorhandene germanisch-sagenhafte Motive in ihren christlich-apokalyptischen Bereich ziehen konnte (vgl. z. B. die Zusammenhänge romanischer Drachenkampfdarstellungen mit der Dietrichsage bei R. Wiebel, *Dtsch. Gaue* 25 [1924] 28 ff. oder den in den Fuß gebissenen Mann mit den Brakteaten bei K. Bornhausen, *Volks glauben*, in W. Peßlers *Hdb. d. dtsh. Volkskde.* I 224 Abb. 180 oder mit einer Figur am Portal von Heiligenstadt, Prov. Sachsen, bei Bauerreiß a. a. O. 35 = Inv. d. Prov. Sachsen 19, 248). So würden durch eine solche Anwendung (die Freisinger Symbolik soll später einmal ausführlich behandelt werden) auch die Ergebnisse W.s für Chur gestützt werden, u. damit wäre ein mächtiger Fortschritt in der Deutung roman. Symbolik gemacht. Vor allem wäre es von Bedeutung, daß diese Symbolik wirklich etwas, u. zw. in ihren Einzelheiten etwas, sagen will u. sich nicht nur in vagen Ornamenten ergehen möchte. Dies ist dann Sache u. Kennzeichen der späteren Zeit, die sich vom immerhin noch realen Symbol der roman. Zeit entfernte.

[545]

S. H. Steinberg, *Das Tympanon von Elstertrebnitz* (Die christl. Kunst 31 [1935] 257—64) erklärt die Symbolik des jetzt im Museum des Dresdener Altertumsvereins befindl. Tympanons (thronender Christus mit röm. Segensgeste u. Buch, Paradiesesbaum u. Kreuz, Rad u. Adler) in ihrem Parallelaufbau zwischen AT u. NT (vgl. das Portal zu Gögging, B.-A. Kelheim, Niedb.) aus den Schriften des Benediktiners Rupert v. Deutz, dessen Einfluß im benachbarten Kloster Pegau wirksam gewesen sein kann. Die beiden menschl. Figuren (Heiliger mit „Lilie“ u. betender Mann) sind der nicht mehr zu ermittelnde himml. Patron u. der weltl. Stifter, der sich allerdings auch nicht mehr genau festlegen läßt (vielleicht ein Ministeriale). Zum Attribut des Hl. S. 261: „Palme oder Lilie können jedem Heiligen beigegeben werden u. zeigen nur an, daß ein Heiliger gemeint ist“. Wie kommt die „Lilie“ aber zu dieser Bedeutung? Doch nur auf dem Wege, der uns von Jb. 11 S. 382 (Nr. 406) über die „Dreiflamme“ gezeigt wurde. Daher ist jetzt zu vergleichen R. Bauerreiß OSB, *Arbor vitae* (München 1938), wo auch dieses Tympanon in dem wohl einzig mögl. Zusammenhang behandelt wird.

[546]

H. Lübbling, *Das Rastede „Buch des Lebens“. Ein Beitrag zur nordwestdeutschen Kulturgeschichte des 12. Jahrhunderts* (Niedersächs. Jb. f. Landesgesch. 12 [1935] 49—79). Die im Landesarchiv Oldenburg liegende Hs. ist ein Kunsterzeugnis des Klosters Rastede OSB bei Oldenburg aus dem 12. Jh.; in diesem *Liber vitae*

(dem noch andere Abschnitte beigelegt sind, vgl. S. 55) wurden die Namen aller eingetragen, die durch fromme Stiftungen an das Kloster in die Fürbitte des Priesters bei der Messe eingeschlossen wurden. Das Buch wurde während der Messe auf den Altar gelegt, damit das Meßopfer den Verzeichneten zum Heile gereiche. L. untersucht die mit hochinteressanten Miniaturen versehene Hs. kunstgeschichtlich (S. 60 Beziehungen zum Sakramentar des Ratmann v. Hildesheim von 1159 u. zum Evangeliar in Malvern; S. 61 lockere Verknüpfung mit der niedersächs. Buchmalerei um 1150, aber Sonderstellung in der Komposition u. Farbgebung) u. kulturgeschichtl. (vgl. S. 75 ff.), leider aber nicht auf ihre Ikonographie u. Symbolik, die gerade bei der Baumsymbolik von fol. 26 (Abb. 2) sehr naheliegend u. weiterführend gewesen wäre; vgl. Wiebel oben Nr. 545 (4, 6) u. A. Mayer, *Erdmutter u. Hexe* (1936) 22. [547]

A. Fuchs, *Die Ausgrabungen an der Busdorfkirche* (Die Warte 3 [1935] 201—3). Kurzer Bericht mit 2 Rekonstruktionsversuchen über die Ausgrabungen bei der Busdorfk. zu Paderborn, durch die die 1036 eingeweihte, nach dem Vorbilde der Grabesk. zu Jerusalem von B. Meinwerk errichtete Kirche in den Fundamenten wiedergefunden wurde, u. zw. ein 8eckiger Zentralbau von 13,40 m Durchmesser mit 4 rechteckigen Kreuzarmen, ohne Apsis; im W Turmfront mit Eingangsnische. Die meiste Ähnlichkeit hat die K. mit der auf der Kruckenburg zu Helmarshausen a. d. Diemel, die 1127 geweiht wurde u. z. Zt. auch ganz freigelegt wird. Vgl. auch den Bericht über die *Hierusalem-Kirche* Meinwerks von A. Fuchs in der *Festschrift zum 900. Jahrestag der Errichtung des Busdorfstiftes, der Weihe der Busdorfkirche, der Gründung der Busdorfpfarre zu Paderborn* (Paderb. 1936) 80—4. In dem Aufsatz *Geschichte des Busdorfstiftes bis zur Aufhebung 1810* von Kl. Honselmann (ebd. 3—48) wird auch die Feier des Gottesdienstes der Kanoniker S. 25—37 beschrieben. — **A. Fuchs**, *Die ursprüngliche Busdorfkirche in Paderborn auf Grund der Grabung 1935* (Westfalen 20 [1935] 359—76). O. C. [548/51]

Nik. Rodenkirchen, *Die Krypta in der Kirche zu Helden* (Westfalen 20 [1935] 352—6). Die Kirche zu H. im Sauerland hat eine durch einen größeren Kultraum erweiterte Ringkrypta mit Steinbänken an den Wänden, mit Fenestella über der Confessio und Wandmalereien. Die Krypta stammt von dem 1. Bau aus dem letzten Drittel des 11. Jh. (Gründung Annos II. v. Köln 1055—75). Auf der Rückwand der Sepulcurnische sind die hl. Embede u. Nadburg, Begleiterinnen der hl. Ursula, dargestellt. O. C. [552]

Jos. Humpert, *Instandsetzungen in der Drüggelter Kapelle* (ebd. 356—9). Regelmäßiges 12eck, durch 2 konzentrische Säulenkränze aufgeteilt, aus der letzten Hälfte des 12. Jh.; war wohl Heiliggrabkapelle; dient heute noch bes. an Kreuzfesten dem Gottesdienst. Eine Eichenholztruhe stand wohl ursprünglich als Sinnbild des hl. Grabes (Baumsarg) im Mittelloval der inneren Stützen. O. C. [553]

Werner Schubart, *Die Ornamente und Bildwerke der Hecklinger Klosterkirche aus dem Mittelalter* (Bernburg 1935) bespricht u. a. die am südöstl. Vierungspfeiler der aus dem 12. Jh. stammenden Kirche von H. am Harz angebrachten Kämpferreliefs, die er als Taufgruppe deutet. Auf der N-seite des Pfeilers über dem Platz des Taufsteins steht ein härtiger Mann in eng anliegendem Untergewand mit gefalteten Händen auf einem Fisch, nach Vf. ein Täufling. Die 3 andern deutet er als Bischof mit 2 Diakonen, u. zw. als St. Bonifatius, der dort getauft haben soll. Das nahe Thüringen war ein Hauptwirkungsfeld des Bonifatius. Ihm geweihte Kirchen sind in der Nähe von H.: Groß-Wirschleben, Vatterode, Quenstedt, Friedeburg, Volkmaritz. — S. 11 ff.: Die 14 Engel (Stuck) im Langhaus über den Pfeilern (um 1225) deutet er als die 4 Posaunenengel u. weitere 10 apokalypt. Gerichtengel, die auf ihren Schriftbändern die Werke der leibl. u. geistl. Barmherzigkeit trugen, die nach dem Malerbuch vom Berge Athos auf Bildern des Jüngsten Gerichts angebracht wurden. Vielleicht war auf der alten Empore, ähnlich wie in dem nahen Kloster Gröningen (1170), Christus mit Aposteln als Richter dargestellt. Die Engel

sind zugleich als Schutzengel zu deuten (vgl. die Antiphon zum Magnificat am Schutzengelfest: *Sancti angeli custodes nostri, defendite nos in proelio, ut non pereamus in tremendo iudicio*). Das Werk gehört zu den im 13. Jh. sehr zahlreich werdenden Gerichtsbildern, deren Geburtsstätte die Reichenau ist. Zur Placierung vgl. den Engelchor von St. Michael in Hildesheim. Das maßgebende Vorbild glaubt Vf. in der Geburtskirche zu Bethlehem zu finden, wo die Räume zwischen den Fenstern der Nordwand mit großen dem Chor zuschreitenden Engelfiguren ausgefüllt sind. — S. 21 f.: Löwe mit Menschenkopf als Illustration zu Ps. 21. *Salva me ex ore leonis*. Vgl. A. Goldschmidt, *Der Albani-Psalter in Hildesheim* (Berlin 1895) 77. O. C. [554

E. Junyent, *El cicle concepcionista de la Seu de Barcelona* (Anal. sac. Tarrac. 11 [1935] 169—78). An den Pfeilerkämpfern im Kathedraalkloster zu Barcelona ist eine lange Reihe von bibl. Szenen dargestellt, wie sie im 15. Jh. ziemlich geläufig sind. Man findet hier aber auch — und das ist völlig neu — einen besonderen Zyklus, den der Vf. für eine symbol. Darstellung der Unbefleckten Empfängnis hält, die sonst um diese Zeit unbekannt ist. Die geistvolle u. gut entwickelte Beweisführung hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, wenn sie auch nicht unbedingte Sicherheit bietet. J. V. [555]

VIII. Liturgie und nationale Literaturen.

Marlies Dittrich, *Der Dichter des Memento mori* (Zschr. f. d. Altert. u. d. Liter. 72 [1935] 57—80). Das ahd., alem. gefärbte *Memento mori*, hg. v. Barack, *Ahd. Funde in einer ehem. Ochsenhausener Hs.* (Zschr. f. d. Alt. usw. 23, 209 ff. u. W. Braune, *Ahd. Leseb.* 7 S. 156) mit dem Schlußvers: *daz machot all ein noker* wurde (wegen der Mischprosa?) an die Heimat der Sequenz, St. Gallen, angeknüpft, also mit den Sequ. in Verbindung gebracht. Auch nach Muri wurde die Dichtung verlegt. D. findet den 1. Abt von Zwiefalten, Nogger (Noker), der von Abt Wilhelm 1090 in die neue Abtei gesandt wurde († 1095), vorher Weltpriester u. Mönch in Einsiedeln. „Das Gedicht schlägt (S. 72) mitten hinein in die kluniazens. Geisteshaltung u. Lebensform“. Diesem Gedanken gelten die weiteren Ausführungen; die Belege reichen hier dann freilich nicht mehr aus. Wenn übrigens die Schlußstrophe beginnt: *Trohtin. chanic hêre, nobis miserere!* so erinnert das an den Schluß der Lesungen: *Tu autem . . .* Das Gedicht ist sonst aus der lit. Gebundenheit herausgetreten, so sehr es durch den Parallelismus seiner Gedanken auch noch am Formelgut der alten Sequenz hängt. — Der Aufsatz ist ein Teil der größeren *Studien über das dichterische Weltbild der Hochromanik*. [556]

Alwin Kuhn, *Über Ursprung und Charakter des westromanischen Heldenepos* (Germ.-rom. Monatsschr. 23 [1935] 283—98). Bei der Herkunft der ältesten kastil. Epen (*Infantes de Lara* u. a.) wird der Zusammenhang mit „dem psalmodierenden, pseudolitur. Sängerstil“ der arab. Chroniken abgelehnt (297). Das Rolandslied (289) hat dazu beigetragen, daß Kirchen u. Kultstätten sich Namen zulegten, die durch dieses Lied berühmt geworden waren (z. B. Capella Caroli M., Hospitale Rotolandi, Vallis Caroli); zum Teil entwickelt sich auch eine Art Reliquienkult (z. B. mit Durandal u. Olifant in Saint-Seurin zu Bordeaux u. in Blaye). Es ist nicht umgekehrt, daß das Lied diesen Heiligtümern seine Entstehung zu verdanken hätte, wie angenommen wurde. Aber interessant ist ein solcher Kult auf jeden Fall. [557]

Phil. Aug. Becker, *Von den Erzählern neben und nach Chrestien de Troyes* (Zschr. für Roman. Phil. 55 [1935] 257—92). Anlässlich der Besprechung von Robert de Borrons Legendenroman *Joseph von Arimathia* vertieft B. in ungewöhnlicher Weise die liturg. Bedeutung der Gralsage. Er gesteht Borrons Verslegende die Priorität gegenüber allen Graldichtungen (auch Chrétien's Parzival) zu u. unterstreicht ihre Wichtigkeit: Borrons Gralgedicht sei 1. eine Poetisierung der Messe nach der symbol. Deutung des Honorius Augustodunensis (266), 2. eine Vertiefung

der eucharist. Koinonia-Idee (der Gral ist nicht nur Ciborium oder gar eine „Heilblutreliquie“, sondern „ein Symbol für die Geschichte der christlichen Gemeinschaft in ihrer Ausbreitung über die Erde unter Wahrung ihrer einheitlichen Zusammengehörigkeit“ [267]), 3. „eine myst. Schau der Kirche als Sakramentsverwalterin mit ihren Geschicken“ (269). Die Frage nach liturg. Quellen bei altfranzös. Romanlegenden erweist sich immer fruchtbarer. Was im Schlußteil des Eracle-Romans von Gautier d'Arras so „byzantin.“ aussieht, ist nichts anderes als eine Ausschachtung der Lektionen des Festes Kreuzauffindung u. der Homilien des Festes Kreuzerhöhung, wie E. Faral, *D'un Passionnaire latin à un roman français* (Romania 46, 512—36) nachgewiesen hat. B. glaubt nun die scheinbar byzant. Atmosphäre noch plausibler machen zu können, indem er die entscheidende Homilie des Hrabanus Maurus (PL 110, 131) auf die verlorene Vita S. Anastasii, die Beda Venerabilis aus dem Griech. übersetzt hatte, zurückführt (291).

H. H. [558]

Gottfried Weber, *Der Gottesbegriff des Parzival. Studien zum 2. Band des 'Wolfram von Eschenbach'* (Frankfurt a. M. 1935). In der vorlieg. kleinen Studie (52 S.), die nur das Bruchstück eines viel größeren Werkes darstellen soll (davon der 1. Bd. schon früher erschien), möchte Vf. aufzeigen „die Basis des Gottesbegriffs in der Dichtung, ihre totale Erschütterung u. das neue Gottesbild in der 2. Hälfte des Parzival“. Es geht also um einen, wie W. ausführt, grundlegenden Wandel der Religiosität von der Romanik (bzw. der 'höf.' Weltanschauung) zur Gotik, speziell zur Hochgotik hin, u. der typ. Repräsentant für diesen Wandel ist der Dichter des Parzival. Bes. deutlich wird uns dieses Ziel S. 27 ff. Trevrizent, heißt es hier, „löst den christl. Gottesbegriff aus den noch zum Teil außerchristl. (?) Strukturbindungen der Romanik“. Neu wird „das durch keine erdhaften Hemmungen mehr behinderte irrationale innere Erfahren des Gottgeheimnisses“. Die „Sphäre der natura“ (29) wird gegenüber dem augustin. Welt- u. Lebensbild neu entdeckt. Es entsteht also auch ein „neues Strukturverhältnis von transzendenter Begnadung u. freiem menschl. Streben“ (S. 32) u. die neue 'diemüete' „ist nicht mehr identisch mit der Anerkennung der augustin. unauflöslichen Antithese von Gott u. Welt“. (Hat aber das 'augustin.' Zeitalter gar keine Überbrückung dieser Antithese gekannt?) Dieses Neue aber ist von eminenter Bedeutung: „Es ist (S. 33) der erste geschlossene Durchbruch des Jahrhundertwillens, eben der weltanschaul. Grundhaltung, die auf der Höhe des Säkulum durch Albertus Magnus ihre Durchsetzung u. durch Thomas von Aquin ihre umfassende Darstellung erfuhr, der wortkünstlerische Ausdruck der seel. Grundhaltung der Hochgotik“. Wolfram ist also der Repräsentant des großen Umschwungs von der Romanik (oder eigentlich 'höf. Kultur') zur Hochgotik, ein dichterischer Vorläufer des Thomismus (nach W. freilich stärker in der deutschen Art des Albertus M.), der die restlose Sonderung zwischen *theologia naturalis* u. *th. revelata* bringt bzw. aufzeigt, der an die Stelle des anselmian. *credo ut intelligam* ein *intelligo ut credam* setzt, der die Bedeutung u. Selbständigkeit des Willens (S. 38) herauskehrt, im wesentl. also die 'Denkweise' gegenüber dem früheren MA grundlegend verändert. „Die relative Verselbständigung u. gleichzeitig die Grenzklärung der nur menschl. Natur ist vollzogen“ (S. 39). Dabei bleibt, wie W. sehr betont, die Einstellung Wolframs zu den Dogmen u. zur Kirche im wesentl. unverändert. Wenn er auch (S. 44) die 'lit. Formen' nicht als das Höchste wertet (wohl auch nicht mehr als das, was sie eigentlich sind u. bedeuten!), für 'kult. Prunk' hat der Dichter aber doch ein Organ. „Im Vordergrund stehen die Karfreitagszeremonien, nicht die der normalen Messe.“ (Ob aber dies schon als ein Argument des Verhältnisses zur Lit. gewertet werden kann? Der Karfreitag ist durch den Stoff bedingt!) Grundsätzlich wichtig, auch für uns, ist der Satz S. 49: „Die Wandlung des menschl. Denkens von augustin. zu thomist. Anschauungsweise stellt sich als das Fortschreiten von einer Betrachtung des Zieles zu einer Betrachtung der natürl. Entwicklung des vernunftbegabten Menschen zu diesem

Ziele hin dar“. Diese Erkenntnis fügt sich bis zu einem gewissen Grade durchaus in den geistesgeschichtl. Rahmen ein, den wir in unserm Aufsatz *Lit. u. Geist der Gotik* (Jb. 6) herzustellen versuchten; was hier von W. bei Wolfram als „das Neue“ bewiesen wird, ist, wie es scheint, im wesentl. auch nur ein Stück jener Entwicklung zum Individualismus, der damals seine Herrschaft durchzusetzen begann, freilich schon früher (im 11. Jh.) mit der langsamen Diastase alter Zusammenhänge begonnen hat. So bringt uns W. außerordentlich wertvolle u. tiefe Gedanken zur Entwicklung der ma. Lit.- u. Frömmigkeitsgesch., auch wenn wir gerade von diesem Standpunkt aus einige Sätze nicht übernehmen könnten, etwa den von der „egozent. Einstellung der *vita contemplativa*“ in der Romanik (S. 42) oder die Ansicht, daß erst die neue thomistisch-got. Weltanschauung die „Legalisierung des Irdischen innerhalb der durch den ethisch-metaphys. Codex gezogenen Grenzen“ (39) ermöglicht habe; wir meinen vielmehr, daß es eine sakrale oder sakramentale Legalisierung des Irdischen in viel stärkerem Maße schon in der Romanik gab (mochte das nun zum ‚Augustinismus‘ sich verhalten wie nur immer!). — Kann man (S. 35) Augustinus einen „Patristiker“ nennen? [559]

Gustave Cohen, *Le Roman en Prose au XIII^e siècle* (Paris 1935). In dieser aus Analysen u. Würdigungen bestehenden Vorlesung nimmt der ma. Literaturhistoriker der Sorbonne Stellung zu der Frage, welche Bewandnis es mit dem „eucharist. Roman“ (141) der *Quête du Saint Graal* (13. Jh.) hat, der neben der *Estoire del Saint Graal* in den Monstre-Prosaroman eingeschachtelt ist, den man gemeinhin den *Lancelot-Graal* nennt. Ich würde diese an Chrétien u. Borron anschließende Geschichte nicht einen eucharist., sondern einen pseudomyst. Roman nennen, der sich zur Erzeugung seiner fragwürdigen frommen Stimmung konstruierter Visionen bedient, denen eine disziplinlos vom Mysterium gelöste Kommunionverehrung zugrunde liegt. Denn die Tendenz ist stets, in der Gralsburg von Corbéné das Mysterium zu entschleiern, „découvrir“ (18), „voir apertement“ (123) u. gröbstenz zu materialisieren. Das apokalypt. „Lamm“ (Symbol Christi) erscheint hier als „weißer Hirsch“ (24), der den Altar besteigt, um sich zur Speise zu geben (131), oder als Kind, das sich vom Himmel in die Hostie stürzt (136), oder als Mann, der mit den Stigmata aus dem Kelch steigt (137). Wichtig ist die ständige Unterstreichung, daß das Anschauen des Grals (= Ciborium 87, 92) beglückt u. heilt (25, 127), auch der Hinweis auf die Prostration vor dem Gral (87), auf Bestrafung wegen Unterlassung äußerer Anbetungshaltung (128). Vor allem aber spielt die damals in Frankreich u. durch Frankreich (Statuten des Pariser Bischofs Odo von Sully 1196–1208; vgl. dazu P. Browe im Jb. 9 S. 22) eingeführte Elevation eine Rolle (129, 133, 143), ja man kann wohl sagen, daß die oben erwähnten unliturg. Transsubstantiationsdeutungen durch die neu eingeführte Elevation hervorgerufen sind. Der relig. Hedonismus, der dahinter steckt, wird durch die pseudoetymologische Deutung erhärtet, die *gral* mit *gratum* zusammenbrachte (137), u. durch die Betonung Galahads, der Gral entrücke in „douceur“ u. „joie“ (138). Wenn Galahad während der Sekret der Messe das letzte Geheimnis des Grals schaut u. stirbt, so steht *Secreta* hier für Meßkanon; vgl. Jb. 11 S. 205. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß manches im Prosa-Graal einen heterodoxen (124, 152), katharischen u. albigens. (77) Eindruck macht. Der typisch zisterziensisch-asket. Gedanke der Gralsuche (124) (der Sünder Lancelot, der nicht ganz reine Perceval, der reine Galahad) ist anderseits glücklich verbunden mit der Idee der Abstufung der Mysten (136). Der Liturgiehistoriker wird wohl geneigt sein, den Prosa-Graal ähnlich zu beurteilen wie der Romanist Pauphilet als „mélange d'ascétisme, d'ignorance et d'orgueil mystique“ (150), u. er wird sich vor allem stoßen an dem „matérialisme des apparences eucharistiques“ (151). Daß der Vf. der *Quête du Saint Graal* etwas zu tun hat mit den dogmat. Transsubstantiationsstreitigkeiten seiner Zeitgenossen Petrus Cantor, Petrus de Bruys u.

Heinrich v. Lausanne (151) scheint mir ebensowenig wahrscheinlich wie der Zusammenhang mit der byzant. Messe (153). Vgl. Jb. 13 Nr. 378. H. H. [560]

Jean Gray Wright, *A Study of the Themes of the Resurrection in the Mediaeval French Drama* (Diss. Bryn Mawr [Pennsylvania] 1935). Die Vf. untersucht auf Grund eindringlicher Motivstudien (Durchbohrung der Seite Christi, Kreuzabnahme, Grablegung, Grabbewachung, Descensus, die drei Marien, Erscheinungen Christi) die liturg. und die legendären Elemente des ma. relig. Dramas in Frankreich. Sie wirft die bisherige Auffassung ziemlich um, indem sie an die Stelle des vereinfachten Bildes einer Entwicklung vom kirchlich disziplinierten zum volkstümlich entarteten Passionsdrama ein sehr komplexes setzt, das erkennen läßt, wie diese beiden Einflüsse von Anfang an durcheinander gehen. Die Seitendurchbohrung ist von der Liturgie her (*Liber Antiphonarius* Gregors: *exivit sanguis et aqua in redemptionem salutis nostrae*) nie dramatisch erfaßt worden (2). Die *Passion des Jongleurs* (12. Jh.) greift deshalb auf das Evangelium Nicodemi zurück u. entfesselt die Legende vom „chevalier“ Longinus (dem Lanzenmann, *λόγχη*, dem „langen“ [longus] Centurio), dem Blinden, dem die anderen die Lanze in die Hand drücken, weil keiner zuzustoßen wagt, u. der dann durch Christi Blut sehend wird. Hinsichtlich der Seite wählt die dramatische und bildende Kunst (mit Ausnahme Deutschlands) zuerst die linke Seite (frühe volkstümliche Herz-Jesu-Spekulation?) trotz der gegenteiligen Hinweise der Väter und des liturg. *egredientem a latere dextro* (vgl. 16). Anders steht es mit der Kreuzabnahme u. Grablegung. Hier ist vom 12.—15. Jh. noch liturgisch durchsichtig, daß Joseph von Arimathäa, der Vornehmere, die Rolle des Diakons spielt, Nikodemus dagegen die Rolle des Subdiakons wie bei der kultischen *Deposito Crucis* des Karfreitags, die auch mit einer von Jean d'Avanches, Erzb. von Rouen (1067—79) erwähnten Waschung des Crucifixus verbunden war. Nikodemus besteigt die Leiter u. entfernt die Nägel, Joseph nimmt den Leichnam des Herrn in Empfang. Diese Szene ist bereits auf einer Miniatur eines Evangeliars von Angers aus dem 9. Jh. zu sehen (39). Erst vom 15. Jh. ab treten andere Personen, einschließl. der Mutter Gottes, als Gruppe am Kreuz auf. Die frühen Dramen verwenden farbige Leichentücher, während erst Greban (15. Jh.) zu dem durch Altartuch u. Corporale vorgebildeten, von Walafrid Strabo mit Bezug auf Mt. 27,59 hervorgehobenen *sindone munda, non in panno tincto, sed puro lineo* (35) zurückkehrt. Die Gleichsetzung der Akolythen mit Joseph u. Nicodemus ist nicht nur Honorius Augustodunensis in seiner Meßerklärung (*De acolytho qui patenam tenet, quod Nicodemum figuret*), sondern auch noch Benediktinerinnen des 15. Jh. laut dem vom Tolhurst 1927 hg. *Barking Ordinale* geläufig (38). Wenn die Aufstellung der Wächter am hl. Grab schon in den frühen Auferstehungsspielen des 12. u. 13. Jh. genrehaft ausgebaut ist, so sind dafür die 5., 6. u. 9. Lesung des Karsamstags verantwortlich zu machen (62). Liturg. Disziplin wird am längsten bei der Auferstehung selbst gewahrt, sie wird nur teichoskopisch durch Wächter oder Engel vorgeführt, oder es wird noch im 15. Jh. die alte dramat. Ostersequenz Wipos mit verteilten Rollen beibehalten (123). Modernere Wege geht das engl. Auferstehungsspiel aus Coventry, wo der Heiland selbst erscheint u. auf seinen verklärten Leib als das Brot des Lebens hinweist (74). Die Descensusszenen wahren vor ihrer Entartung zu „Diableries“ den Kontakt mit dem alten *Attollite portas*-Ritus (84). Die Klagen der Seelen im Limbus sollen mit der Antiphon des österl. *Canticum triumphale* zusammenhängen (90), Christi Geleit zum Limbus durch Michael u. Raphael unter Absingung des *Vexilla Regis* (97) dürfte ebenfalls noch bei späten Spielen ein allgemeiner Reflex kultischer Levitierung sein. Die liturg. Personenökonomie hat sich wohl frühe für den einen Engel am Grabe nach Mt. 28,1—10 und Mk. 16,1—8 entschieden. An einer so würdigen u. gewaltigen, aber undramatischen Szene, wie der Begegnung auf dem Wege nach Emmaus, die 8 liturg. Dramen de facto verewigt haben, zeigt umgekehrt die

volkstümliche Darstellung kein besonderes Interesse. Von den ausführlichen Genre-Szenen, in deren Ausbau die französ. Passionsspiele das Unglaublichste leisten, ist im echt liturg. Spiel nur der bekannte Kauf der Aromata am Ostermorgen durch die drei Marien belegt.

H. H. [561]

R. Palgen, *Das mittelalterliche Gesicht der Göttlichen Komödie* (Heidelberg 1935). Diese Studie, welche den myst. u. pneumat. Charakter der Divina Commedia nahezu ignoriert, um aus dem reichen Mosaik der Dichtung die volksmyth. und legendären Quellenkerne herauszuschälen, wirft etwas Material für die liturg. Stellen ab. Das Geschehen auf dem ersten Girone des *Purgatorio* wird über die Brandansage auf Philostrats *Vita Apollonii* III 16 f. zurückgeführt: Jarchas „und seine Genossen stellen sich in der Form eines Chores auf u. singen Hymnen, wobei die Ankömmlinge den Zeremonien zusehen“ (26). Nach dem Siegesgesang beim Erdbeben ebd. III 17 soll Dante sein *Gloria in excelsis* (*Purg.* 20) gestaltet haben (28). Das als Paradies konzipierte Kloster in der Brandansage verrät sich noch in der Danteschen Sprache: „andare al chiostro Nel quale è Cristo abate del collegio“ (*Purg.* 26, 128 f.) u. „la famiglia del cielo“ (*Purg.* 15, 29). Durch den Psalm *Deus, venerunt gentes* (*Purg.* 33, 1 ff.), der sich auf die Zerstörung des Tempels bezieht, wird ein sinnvoller Zusammenhang zum verdorrten Paradiesesbaum u. Kreuzholz Christi angedeutet. Diese Interpretation ergibt sich aus der legendären Beziehung des Baumes zum Tempel Salomons (70). Das merkwürdige „te mitrio“ in Vergils Abschiedsrede (*Purg.* 27, 142) erklärt sich aus Caesarius von Heisterbach (VIII 45), wo der hl. Michael der ins Paradies geleiteten Seele eine Mitra aufs Haupt setzt (81), und Vergil nehme ja die Stelle des hl. Michael als Seelenführer ein. H. H. [562]

Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Commentata da Carlo Steiner⁵ (Torino 1935). Über diesen, zum ersten Male 1921 u. nun in 5. Aufl. erschienenen bewährten italien. Schulkommentar sind schon so viele lobende Gesamturteile abgegeben u. es sind dazu schon so viele krit. Einzelkorrekturen beige-steuert worden, daß hier höchstens noch einige Zurechtrückungen für die liturg. Bemerkungen am Platze sind. *Purg.* 8, 14: Dante gerät nicht in Ekstase, weil der Hymnus *Te lucis ante terminum* mit „spontaneità e fervore“ u. mit vibrierenden Melismen („vaghezza di fiori“) gesungen wird, sondern weil er mit liturg. Andacht u. Schönheit (Text: „devotamente... e con sì dolci note“) im Sinne der Kirche vorgetragen wird. 11, 1—36 wird das Entscheidende nicht gesagt, warum gerade die Stolzen das Pater noster beten, nämlich als das Gebet der Demut par excellence. 13, 50: Die Neidischen beten nicht die Allerheiligenlitanei, weil die Heiligen verkörpern „quella carità che essi hanno col loro peccato offesa“, sondern, weil ihre Läuterung sie lehrt, neidlos die Verdienste der anderen anzuerkennen (E. Krebs). *Par.* 14, 93: Wenn Dante in der feierlichsten Weise more mystico im Marshimmel das hl. Opfer innerlich nachvollzieht: „a Dio feci olocausto etc...“, ch'io conobbi Esso litare stato accetto e fausto“, so ist das Arcanum des ἀπαξ λεγόμενον litare nicht erklärt mit „litari, latino: sacrificare“, sondern mit dem Hinweis auf eine liturg. Stelle, wo „litare“ genau den Charakter hat, den ihm Dante geben will, offenbar: *Sacrificium quod in hac nocte litatum est* (Benedictio ignis des Karsamstags). 22, 41 f.: „Colui che in terra addusse la verità che tanto ci sublima“ vgl. *Ille qui regressus ab inferis humano generi serenus illuxit* (Benedictio cerei). Grundsätzlich müßten die Dantekommentare die sehr einleuchtende These von R. Malaspina, *Il bello liturgico nel Poema di Dante* (Firenze 1921) berücksichtigen, daß Dante, dessen Komödie in der Karwoche 1300 spielt, auch deren Liturgie für seine himml. Liturgie bewußt ausgeschöpft hat. Diese Berücksichtigung wäre geeignet, den Text religiös wie ästhetisch zu vertiefen. H. H. [563]

Studi Danteschi. Diretti da Michele Barbi. Volume 19 e 20 (Firenze 1935 u. 37). M. Barbi, *Per un nuovo Commento della „Divina Commedia“* (5—55) ruft alle einschlägige Teilwissenschaft auf, also auch die Liturgiewissenschaft, zur Erforschung „alles dessen, was dazu dient, die Göttl. Komödie uns, den späten

Lesern, lichtvoller zu machen“ (5), was vor allem für das *Paradiso* gilt (19). Die Danteforschung selbst muß aber auch ihre Augen offen halten: Denn „schließlich erhalten die Ergebnisse, die hauptsächlich von kirchl. Instituten erreicht werden, unter uns nicht die Verbreitung, die sie verdienten“ (51). Bruno Nardi in seinem Aufsatz *Tutto il Frutto raccolto del girar di Queste spere* (*Par.* 23, 19—20), der den Dantevers kommentiert, nach dem die auserwählten Menschenseelen die leeren Himmelssitze der gefallenen Engel einnehmen, vermutet, daß Dantes Engellehre, abweichend von derjenigen seiner Zeit, auf die frühchristl. Gnosis (65) zurückweist. Auffüllung dieser Sitze ist identisch mit dem Ende dieses Aion (80). — Francesco Maggini beweist, daß der Ausdruck „Là dove Gabriello aperse l'ali“ (*Par.* IX 138) nicht bedeutet: „Gabriel öffnete seine Flügel, um nach Nazareth zu fliegen“, sondern „er öffnete seine Flügel als kultische Geste der Verehrung vor Maria“ in deren Kämmerlein. Durch Parallelstellen *Par.* XXXII 94—96, *Par.* XXXI 130—32, *Purg.* XII 91 u. die Darstellungen der bildenden Kunst ist erwiesen, daß für das MA grundsätzlich das Flügelöffnen nichts anderes ist als „un atteggiamento prolungato di reverenza“, „di omaggio e di adorazione“ (127) innerhalb der himml. Liturgie. — In den Rezensionen wird die entlegene Studie besprochen: Ezio Levi, *Il giubileo del 1300 nel più antico romanzo spagnolo* (Archivio della Società romana di storia patria LVI): In dem Einleitungskapitel zu dem span. *Libro del caballero Cifar* befindet sich eine detaillierte Beschreibung des anno Santo 1300 u. der Romfahrt span. Prälaten (173). — Von den sehr wertvollen Beiträgen des 20. Bdes interessieren hier bes.: Bruno Nardi, *I Bambini nella Candida Rosa dei Beati* (41—58): Trotzdem Dante verschiedentlich darauf hinweist (*Par.* 22, 58—63; 30, 44 f.), daß seine Vision der himml. Rose eine Vorwegnahme des neuen Aions nach der Auferstehung sei, wo alle Seligen *occurrerint in mensuram aetatis plenitudinis Christi* (Eph. 4, 13), braucht er die Kinder zur himml. Liturgie: „così la soavità di bianche voci puerili mista ai robusti e gravi toni della voce virile e ai gorgheggi del canto muliebre, serve a rendere più completo il coro de 'la melode che là sù si canta', cui rispondono i cori degli angeli“ (43). Das theolog.-spekulative Prinzip wird dabei gewahrt, indem die Kinder potenziell „Vollmenschen“ sind u. durch die Verteilung auf Stufen u. Seligkeitsgrade den „valore spirituale della personalità“ wahren. — Pierro Fossi hebt in einer Besprechung von Salvatore Breglia, *Poesia e struttura nella Divina Commedia* (Genova 1934) den christl. Katharsischarakter der Danteschen Dichtung hervor, die bes. im *Purgatorio*-Teil in einer „atmosfera di convento e di religiosi, fra salmodie di penitenza“ (79) verlaufe. — In einer Rez. von J. S. P. Tatlock, *The last cantos of the „Purgatorio“* (Modern Philology 32 [1934]) wird Zurückhaltung geübt gegenüber der Gleichsetzung der prozessionalen Vorgänge mit dem „valore simbolico di una Messa“ u. der Gleichsetzung von Beatrice mit „alleghoria dell'Ostia consacrata“ (117), wenn auch Anlehnung an Honorius v. Autun u. Wilhelm Durandus sowie eine „processione . . . tutta soffusa di tono eucaristico“ zugegeben ist.

H. H. [564/5]

Fr. Schneider, *Der Deutsche Weg zu Dante* (Weimar 1936). 4 Tafelbeilagen. Der Jenenser Historiker sucht in dieser Einführung in Dante dem Deutschen den Dichter u. a. auch näherzubringen als „höchste Geheimnisse offenbarend, in jenseitige Gebiete hinübergreifend u. zu Gott führend“ (4) und als den „größten Madonnenverehrer aller Zeiten“ (14).

H. H. [566]

M. Barbi, *Dante, Vita, Opere e Fortuna con due Saggi su Francesca e Farinata* (Firenze 1933). Dieser verspätet bei der Schriftleitung eingetroffene meisterl. Überblick über Dantes Leben u. Werk ist implizite vor allem ein Bericht über den heutigen Stand der Danteforschung. Er berührt auch Fragen, welche dieses Jahrb. angehen. Die ungewöhnlichen religiös-kult. Kenntnisse Dantes brauchen nicht mit des Dichters angeblichem Novizentum bei den Franziskanern in Santa Croce (8) oder mit einem unverbürgten Studienaufenthalt in Paris (30) erklärt zu werden. Es

genügt zur Erklärung die Teilnahme des erwachsenen D. (117) an Vorlesungen der „scuole de li religiosi“ (*Convivio* II 12, 7) d. h. wohl im Dominikanerkonvent von S. Maria Novella, vielleicht auch bei den Augustinern von S. Spirito (12). Die biblisch-liturg. innere Formung D.s u. seine profunde Kenntnis der hl. Schrift (53) verraten sich im Numerus (31, 61) und Ductus seiner feierl. Episteln, deren eine an das florentin. Volk gerichtete begann: *Popule mee, quid feci tibi?* (25). Seine Stimme wird zu einer echten Prophetenstimme (63) eines Kämpfers „pro Sponsa Christi“ (64) u. eines Bewunderers u. Kenners der Psalmen (119). Gotisch-zeitbedingt hingegen ist seine Auffassung, daß die Aufgabe der Kirche eine spezielle Führung der Christenheit zum ewigen Heile sei, von der sich eine kaiserl. Führung zum ird. Wohle sauber abtrennen lasse (28), daß Verstand, Philosophie u. Weisheit den Menschen Gott nähern (54 f.) u. daß eine besondere persönl. Verbundenheit mit Maria (79) u. auch mit einem Patron im Jenseits — übrigens eine ebenso nüchterne als richtige Deutung des Beatrice-Problems — beste Hilfe für die „dura milizia terrena“ (29) bedeute. Das sakramentale Ernstnehmen der röm. Kaiserkrönung u. des röm. Kaisertums (32), das aber dem Sacerdotium paradoxerweise aus Rom selbst zu weichen hat (67), wird für Dante zur versponnenen Tragik (69), zu einer „utopia generosa“ (73). Wo die Kirche Christi u. das auserwählte Herrschervolk der Römer ihren Sitz haben, sind die Steine der Mauern verehrungswürdig (*Convivio* IV 5, 20). Die „Offerta a San Giovanni“, eine Bußzeremonie, der sich D. bei einer allenfallsigen Rückkehr aus der Verbannung hätte unterwerfen müssen, verpflichtete in ihrer extremsten Form die Büsser zu einer entehrenden Prozession zur Kirche des Stadtpatrons mit einer Schandmitra auf dem Kopfe (34). Die D.sche Auffassung, daß die Dämonen die providentielle Aufgabe hätten, die Verdammten zu foltern, wird als „pensiero cattolico“ (?) bezeichnet (82). Das „Fegfeuer“ ist ganz wie das *Dies irae* der gleichen Zeit auf den Ton der „Pietas“ und der Melancholie gestimmt (87). Beim „Paradies“ wird die eschatolog. Haltung der Seligen unterstrichen „in attesa che torni il corpo vero“ (90), ebenso ihr Interesse an der „Chiesa militante“ (91) u. ihr „esempio di una vera vita religiosa (che) invita e conforta al vero culto che si deve a Dio“ (93). Dadurch daß D. die echte Haltung des demütigen Sünders (bei dem die Kommentatoren vergeblich eine konkrete Einzelschuld gesucht haben) besitzt, ist seine Komödie nicht egozentrisch, sondern theozentrisch: „Gott wird im ganzen Gedicht gespürt als Anfang u. Ende aller Dinge, als allgegenwärtiges Wesen u. als höchstes Gut, das die meisten verloren haben, nach dem viele sich sehnen u. das die Auserwählten genießen“ (110).

H. H. [567]

Theophora Schneider OSB, *Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts. Beiträge zur Geschichte des deutschen Sprachinhalts* (= Neue deutsche Forsch. 14 Abt. Deutsche Philol. Bd. 1 [Berlin 1935]). Indem diese Arbeit nicht nur in intensivster u. mustergültiger Weise den Gebrauch der in der Sphäre des Intellektuellen von E. verwandten Wörter u. der dahinter stehenden Begriffe untersucht, sondern auch die sich auf diesem Felde bei E. findenden Erscheinungen in die große geistesgeschichtl. Bewegung einordnet, ist sie für unsere Zwecke, namentlich für die Frage der Entwicklung des MA vom Objektivismus zum Subjektivismus von großem Belang u. liefert für unsere schon immer aufgestellten Thesen neue wichtige u. erlesene Belege. Wir verweisen auf S. 82: „Dem Wandel der aristokrat. Sprache in die mehr demokratisch bestimmte Sprache E.s entspricht geistesgeschichtlich allgemein die mit dem Ende der Stauferzeit einsetzende Akzentverlagerung von einer hieratisch bestimmten Lebenshaltung in eine mehr subjektiv ausgerichtete Lebensführung auf allen Gebieten menschl. Lebens, im Religiösen u. Soziologischen, im Politischen u. Wirtschaftlichen. Es ist ein gegenseitiges Sichbedingen von allgemeiner Kulturlage u. Sprachkultur.“ „Die Subjektivierungstendenz, die die E.sche Sprache zum Unterschied von der höf. kennzeichnet, wird, wenn sie im Wollen der Sprachgemeinschaft mitbedingt ist, die Sprache jener Epoche ganz allgemein bedingen.“ Oder S. 86:

„Zum mindesten ist die gesellschaftl. Seite der Bildung nicht mehr von der theozentr. Einheitsbeziehung erfaßt.“ Oder S. 88: „Eckehart, Seuse, Tauler u. Hugo von Trimberg haben Gemeinsames u. Unterschiedliches. Gemeinsam ist allen die Grundtendenz, die Richtung auf eine Individualisierung u. Verselbständigung der Einzelbereiche. Die Akzentverlagerung vom Aristokratischen ins Bürgerlich-Demokratische hat sich in der Sprache verfestigt, vielleicht am tiefsten verankert bei Eckehart.“ Von bes. Interesse, insofern diese Erscheinungen auch noch auf anderen Gebieten untersucht, nachgewiesen u. beleuchtet werden müssen u. wohl auch sicher können, ist die Bemerkung S. 89: „Das Wiederaufnehmen vorstaufr. Bauarbeiten ist nichts anderes als ein Hineinbinden der allgemeinen Kulturlage um 1300 in die Sprache“. Es wird also (wie bei Günther Müller) ein vorstaufr., ein staufr. u. ein nachstaufr. Raum unterschieden. So ergibt sich auch von diesem Standpunkt aus die Kennzeichnung des MA durch 3 Phasen, die die geistesgeschichtl. Entwicklung am besten erklärt. Vgl. dazu jetzt A. Mayer-Pfannholz, *Phasen des Mittelalters* (Hochland 36, 1 [1938] 180 ff.).

[568]

G. Eis, *Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik* (German. Stud. hg. v. E. Ebering H. 161. Berlin 1935). Das Buch vereinigt mehrere u. zum Teil verschiedenartige Arbeiten: zunächst eine Untersuchung über Heimat, Quellen u. Entstehung von Lutwits *Adam u. Eva*. Diese Dichtung, die nur in einer einzigen Hs. (Wien, Nat.-Bibl. 2980) den religiös-nationalist. Fanatismus der Hussitenstürme überdauert hat, stammt nach S. 99 nicht, wie bisher angenommen, aus Österreich, sondern aus dem sudetendeutschen Böhmen und ist zw. 1303 u. 1306 entstanden. S. 97 die Quellen: Hauptteil aus dem (für die ma. Legendenüberlieferung noch nicht genug untersuchten u. gewürdigten) *Magnum Legendarium Austriacum* (vgl. z. B. Jb. 4 Nr. 344 S. 314), die 3. Klasse der verbreiteten *Vita Adae et Evae* (vgl. Jb. 9 Nr. 301, von E. nicht herangezogen), Wirnts *Wigalois*, Konrads v. Meimesfurth *Himmelfahrt Mariae* u. a.; die am Schluß befindliche „Kreuzholzlegende“ (vgl. Walpole, *Early Latin Hymns* zum *Pange lingua gloriosi* des Venantius Fortunatus!), bei der L. durch Heinrichs v. Freiberg Gedicht vom hl. Kreuz beeinflußt worden ist. „Die Legendendichtung scheint in Böhmen um 1300 bes. stark gewesen zu sein“ (S. 106). — Die Verehrung des hl. Alexius, mit dessen Legende im Mhd. sich die 2. Abhandl. (S. 107 ff.) befaßt, blüht in Rom am Ende des 10. Jh. u. wurde in Deutschland durch Bisch. Meinwerk eingeführt. Die älteste deutsche A.-Dichtung ist im 12. Jh. entstanden. Die von E. behandelte Legende A gehört zur sog. „bräutl. Gruppe“ (d. h. das Schreiben kann dem toten A. nur durch die Braut abgenommen werden; in der „päpstl. Gruppe“ nur durch den Papst!) u. ist vertreten durch Graz Un.-Bibl. Perg. 39/59 s. XIV und Prag Un.-Bibl. Pap. XVI G. 19 s. XV; Maßmann hat sie als die schönste der A.-Legenden bezeichnet. E. verweist ihren Ursprung nach Böhmen u. schreibt sie einer Dichterin aus den höchsten Kreisen des Landes (S. 155), vielleicht am Hofe Wenzels II., zu. — Die Magdalenenklage des Cod. 15 225 der Wiener Nat.-Bibl. (S. 156 ff.) ist auf nordwestbayr. Boden (in oder bei Regensburg) s. XII verfaßt worden; als Vorlage diente eine Fassung des Sermo über M. M. von Odo v. Cluny. S. 234: „Der Dichter der Magdalenenklage steht mit seinen Gedanken u. Anschauungen mitten in der myst. Welt des MA“. Daher ist auch dieses Buch ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der ma. Frömmigkeit, u. dieser Erkenntnis dienen auch die äußerst dankenswerten Texte, die S. 241 ff. ediert werden: 1. die Adamslegende des *MLA* (wichtig auch für das ma. Latein!), 2. die Alexiuslegende A (S. 256 ff.), 3. die des *MLA* (S. 303 ff.), 4. die obengenannte Dichtung von Maria Magd. (S. 319 ff.) u. 5. Maria Magd. im Bamberger Legendar Clm 22 242 s. XII (S. 350 ff.). — Gegen die Ergebnisse von Eis in bezug auf die bayr. Magdalenenklage vgl. jetzt H. Hansel oben Nr. 503.

[569]

A. Blaschka, *Ackermann-Epilog* (Mitt. d. Ver. f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen 73 [1935] 73—87). Uns interessiert bes. II. Das Egerer St. Hieronymus-

Offizium (S. 77 ff.), da der Dichter des „Ackermann“ (bisher Joh. v. Saaz, jetzt besser Joh. v. Tepl) zu einem neuerrichteten Hier.-Altar in Eger (Niklaskirche) ein Hier.-Offizium gestiftet (wohl nicht selbst kalligraphisch geschrieben) hat, im Kat. der Hss. des Prager Nationalmuseums Nr. 3157 (Sign. XII A 18). Es ist ein Reimoffizium (vgl. *An hymn.* 26) inc.: *Sancti Jeronimi Clara preconia Adnisi animi Promat ecclesia*. Die 6 Prosa-Lesungen weichen von der gewöhnlichen Fassung ab. „Es ist (S. 81) denkbar, daß die Prosalegende ob ihrer Einmaligkeit der individuellen Auswahl u. Aneinanderreihung unterschiedlicher Stellen aus der St. Hier.-Literatur durch den Saazer Rektor ihre Entstehung verdankt.“ Zum Schluß (S. 85) werden innere u. äußere Beziehungen zwischen dem Hier.-Off. u. dem „Ackermann“ nicht ohne Glück herzustellen versucht. Vgl. Ed. Winter. *Die europ. Bedeutung d. Frühhumanismus in Böhmen* (Zschr. f. d. Geistesgesch. I [1935] 237). [570]

B. Nagel, *Der frühe Meistersang und das Christentum* (Germ.-rom. Monatsschr. 23 [1935] 348—60). Nach einer Charakterisierung des christl. Wesens im frühen Meistersang (Frauenlob, Regenbogen, Kolmarer Sänger usw.), das freilich zu wenig in die ganze Frömmigkeit des SpätMA eingebettet erscheint (aus der heraus sich z. B. die durchgängig u. grundsätzlich pessimist. Weltschau S. 352 der Lieder ganz anders hätte beurteilen lassen), wird S. 354 das Hauptgewicht auf die kirchlich-kulturelle Herkunft der Meistersinger gelegt. „Die meisterl. Singerbruderschaften sind ihrer inneren Struktur nach aus geistl. Bruderschaften erwachsen.“ Das hymnische Element, freilich in bereits a-liturg. Sinn u. in subjektiver Form, ist das Entscheidende. S. 356 einige Themata, die an die Lit. gemahnen: *Von dem heiligen lichenam Cristi*; von der Passion u. der hl. Wandlung; Marienhymnen. Es ist schade, daß die Entwicklungsgeschichte der ma. Frömmigkeit so gar nicht zu Worte kommt. [571]

IX. Liturgie und Volkstum.

Joach. v. Trauwitz-Hellwig, *Totenverehrung, Totenabwehr und Vorgeschichte* (München o. J.). In dieser Forts. eines früheren Buches *Urmensch u. Totenglaube* ist für die allgemeine Religionsgesch., für den Totenkult u. daher auch für die Totenlit. der vorgeschichtl. Völker insgesamt u. ihrer Nachfahren wichtig die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Totenverehrungs- u. Totenabwehrkulturen. Aus der Lage der Leichen, den Beigaben, der Blickrichtung, der Grabart usw. werden die Kriterien gewonnen. Auf die sonstigen Einzelheiten können wir hier nicht eingehen, möchten aber auf diese elementar wichtigen Beobachtungen hingewiesen haben. [572]

W. Hartmann, *Die germanische Gottheit des Jahres und des Lebens* (Halle [1935]). Diese inhaltsreiche, der Form nach aber sehr unübersichtl. u. schwer zu lesende Arbeit versucht für die einzelnen Monate des Jahres bestimmte Götter der german. Religion als Patrone, Schützer usw. festzustellen u. damit der gesamten Religionsgeschichte, die in bezug auf die german. Götterverehrung so unsicher sei, zu Hilfe zu kommen. Bei dieser Untersuchung kommt H. auf die verschiedensten Namen, Gebiete u. Zusammenhänge zu sprechen, die wir hier nicht wiederholen u. kritisieren können. Wir glauben freilich, daß die neuere u. gerade die neueste Beschäftigung mit der germ. Religion vieles von dem hier Gebotenen wird ablehnen müssen. Uns interessiert im wesentl. der Zusammenhang mit dem Kult u. daher der Zusammenhang mit der christl. Lit., die ja das kult. Element der german. Götterverehrung sozusagen abzulösen u. zu verchristlichen hatte. Und in dieser Beziehung scheint die Gesamthaltung der Schrift H.s tatsächlich z. T. wertvolles Material zu liefern, wenn er es selbst auch in dieser Hinsicht nicht ausgewertet hat. Jedenfalls ist der Gedanke einer kult. Aufteilung des Jahres selbst schon von

ungemeiner Wichtigkeit u. legt den Gedanken des kult. Charakters der germ. Religion (der so oft geleugnet wird) sehr nahe; dafür muß man dem Vf. äußerst dankbar sein. — Dazu noch verbessernde Einzelbemerkungen: Die etymolog. Äußerungen H.s überzeugen leider nicht. Unmöglich ist S. 20 die Gleichsetzung *mas* (junger Mann) = *Mars*; die beiden Worte haben ganz verschiedene Ursprünge: *Mart* (*Mamart*) gehört zum gr. *μάρναμαι* usw., während *mas* (männlich) mit dem ai. *pu-máns* (Mann, männlich) zusammenhängt, allerdings noch nicht eindeutig erklärt ist (ai. *mánu* = Tier, Mensch; oder *μαίνομαι* streben, trachten; got. *mops*). Auch läßt sich S. 16 *Aschersleben* sicher nicht direkt von *Ask* ableiten, da es sicher mit *leiba* (= Erbe) u. einem alten PN. zusammengesetzt ist. Dieser PN. ist entweder *Asger* oder ein mit dem got. *Agaharjis* gleichzusetzender Name, der sich im bayr. *Agahering* < Achering oder im Pyrenäen-ON. *Garenz* > *Agerencum* > *Agaharingös* wiederfindet (vgl. Gamillscheg, *Rom. Germ. I* [1934] 305). — Unklar ist die Bedeutung des Georgsrittes in Bayern (der eben nicht nur am Georgstag stattfindet!) herausgestellt; die Arbeit von Hindringer (Jb. 12 Nr. 516) wäre dazu unbedingt heranzuziehen gewesen. — Abzulehnen ist die Gleichung *maris stella* (Maria) = *Mardöll*, „meerfroh“, Beiname für Freya. Der Ausdruck *m. st.* ist aus ganz anderen Schichten gekommen u. die späte Mariensequenz von Muri (26) kann in keiner Weise als Beleg dienen. — 29 u. 34 erscheint der Baumkult, der zum Erdkult in Verbindung zu setzen ist. — 38 wird der „kalte Johannes“ u. die Johannesminne auf den 27. I. (Chrysostomus) gesetzt, statt auf das Fest des hl. Joh. Ev. (27. XII.). — Von Bedeutung scheint es, daß H. grundsätzlich eine germ. Erdgöttin annimmt (z. B. 41 u. 53), die von anderen (z. B. Zenker Jb. 15 Nr. 116) als unarisch ganz abgelehnt wird. — 41 heißt es vom Nerthuskult: ein Sklave wird geopfert; Tac., *Germ. c. 40* aber sagt: *servi ministrant, quos . . .* Auch das „Opfer“ ist fraglich! — Kann man (46) von einem „Fest der Ernte u. der Toten“ beim hl. Michael (29. IX.) sprechen? — S. 47 ist von einer Göttin „Zisa“ bei den Schwaben in Augsburg (Ziesburg) die Rede. Wir wären für Belege dankbar gewesen; nach den bisherigen Nachrichten ist eine (höchst problemat.) Göttin Zisa von der Sage in Augsburg lokalisiert worden (vgl. A. Vetter, *Alt-Augsburg* [1922] 29 ff.); doch scheint sie nur eine gelehrte Fiktion zu sein. — 57 zum Glauben an die Seelen der Toten im Berge vgl. die Jb. 13 Nr. 71 besprochene, freilich ungenügende Arbeit von Jordan; dagegen zur Nikolausnacht die Forschungen von Meisen (Jb. 11 Nr. 375). — Der S. 59 erwähnte schles. Brauch, barfuß die Bäume zu düngen, hat wohl seine allgemeinen kult. Hintergründe wie jedes Barfußgehen; vgl. z. B. A. Mayer, *Erdmutter und Hexe* (1936) 13; 30; 55. — Unverständl. ist die Weise, wie S. 57 Galfrid v. Monmouth zitiert wird. — S. 46 Z. 13 v. u.: Persephone; S. 13 Z. 8 v. u.: Herm und uren; S. 39 Z. 11 v. u.: Zwillingen; S. 35 Z. 3 v. u.: Kosmogonie u. m. a.

[573]

W.-E. Peuckert, *Germanische Eschatologien* (Arch. f. Rel.-Wiss. 32 [1935] 1—37). Indem Vf. ein iran. Weltuntergangsgedicht mit der Völuspa u. dem Muspilli vergleicht, kommt er (von R. Reitzenstein stark beeinflusst) auf ein manichäisches Kraftzentrum für solche Vorstellungen, das auf dem Balkan gelegen haben soll. Seine Untersuchungen können wir hier nicht verfolgen (S. 13 muß es heißen: Theodoret von Cyrus!); er spricht aber auch — als Beweis — S. 32 von der zu Güttingen bei Radolfzell gefundenen Schale mit der Inschrift: *νίπαρι μετὰ ύγίας καὶ λεύσας κύρι*, die Egger (*Germania. Anz. d. röm.-germ. Komm.* 17 [1933] 115 f.) [s. Jb. 12 Nr. 308—10] auf die Taufe u. deren Folgen bezieht. E. meint allerdings: „Das Schauen des Herrn als Wirkung der Taufe begegnet selten“. Er findet es nur auf einer einzigen Inschrift des Abendlandes. P. stellt nun die Frage, ob dies ein mandäischer Reflex sein könne, hat aber 2 Bedenken, indem für den Mandäer die Taufe nur in fließendem Wasser vollzogen werden konnte u. indem das *λεύσας*, das Schauen, nicht als Folge des „Sichbenetzens“, sondern als gleich-

zeitiger Befehl angeführt wird. Es genügt auch ein „Waschen“. Sich waschen u. den Herrn, den Mani (Sonne) anschauen ist aber auch, wie P. nachweist, eine manichäische Zeremonie, wenn auch nicht die Taufe. Sicher scheinen alle diese Ergebnisse nicht, wie Vf. selber fühlt. [574]

Gg. Müller, *Zeugnisse germanischer Religion* (München 1935). Eine höchst verdienstvolle Sammlung, die vor allem den Umfang u. die Verschiedenheit der tatsächl. Quellen aufweist, die wir über „german. Religion“ besitzen; sie zeigen auch daß der Begriff „g. Rel.“ weder zeitlich noch räumlich ein einheitl. ist. Nach einer „Grundlegung“ (9—39) werden die Zeugnisse nach folg. Gesichtspunkten geordnet (leider nur in Übersetzung): Die Gottheiten u. ihr Kult, hl. Orte u. Sinnzeichen (hier z. B. auch die Frage des tempellosen Gottesdienstes, bzw. der tatsächlich vorhandenen Tempel, z. B. bei den Angelsachsen; vgl. Herte oben Nr. 440 u. C. Clemen, *Altgerman. Rel.-Gesch.* [1934] 103 ff.; auch wir hoffen auf die Frage anderswo eingehen zu können), Priester u. hl. Frauen, die Heiligung des Lebens (z. B. Ehwewehe, religiös begründete Kriegersitten), Vorzeichen u. Orakel, Zauber u. Segen (Ordale usw., Flursegen), Zwischenwelt der Toten u. Dämonen („Tauben als Seelenvogel“, Bräuche um die Totenehrung, Waldfrauen, Hexen usw.). — Es erübrigt sich, zu der guten Sammlung Einzelheiten hinzuzufügen, auch wenn manchmal die Literatur bei den Bemerkungen zu den einzelnen Stellen zu ergänzen wäre. [575]

P. Gauß, *Das Buch vom deutschen Volkstum. Wesen — Lebensraum — Schicksal* (unter Mitarbeit von zahlreichen Fachmännern hg. v. P. G. [Leipzig 1935]). Aus der großen Zahl der Beiträge in diesem reichhaltig u. schön ausgestatteten Werk greifen wir heraus S. 84f.: R. Mai, *Der Katholizismus im deutschen Volkstum*. Hier heißt es: „Seit die kath. Kirche deutschen Boden betreten u. zahlreiche heidn. Bräuche in christl. Brauch umgewandelt hat, ist sie zur treuesten Hüterin deutschen Volkstums geworden“. „Manches Leitmotiv der Natur hat die Kirche in die Lit. übernommen u. zum Brauchtum entfaltet.“ „Gerade die kath. Gegenden des deutschen Südens u. Westens haben ältestes Brauchtum bewahrt u. sind noch überreich an volkstümlichem Gut.“ „Die kräftige lit. Bewegung der letzten Jahrzehnte hat das vorhandene Brauchtum an manchen Stellen wertvoll angereichert.“ „Religion, Sprache, Volkstum gehören im Bewußtsein der kath. Kirche wurzelhaft zusammen.“ — Von dem Aufsatz von E. Schubert, *Der Protestantismus im deutschen Volk* (86 ff.) ist namentlich der Schluß sehr bemerkenswert, dürfte aber heute wohl überholt sein. — Von bes. Bedeutung für unsere Studien — zum Teil in gleicher Linie mit ihnen, zum Teil ihnen widersprechend — ist der Beitrag von R. Benz, *Deutsche Kunst und geistige Kultur in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (90—105), der mit einer großen synchronist. Tabelle (102) endigt; die Musik ist in diesen Bereich mithereingezogen u. so mit Recht als geistesgeschichtl. Erscheinung gewertet wie die bildende Kunst, bes. im Barock. Von den guten Beobachtungen u. Urteilen möchten wir folgendes anführen (94): „Das Bildhafte, das in der Romanik beharrt u. symbolisch repräsentiert, wird (in der Gotik) von innen heraus als Erzählung, als Bildfolge belebt u. bewegt . . .“, ein Urteil, das auch für die Frage nach der Stellung der Lit. von Wert ist. S. 97 werden die Oster- u. Weihnachtsspiele erwähnt, die „aus Messe u. Liturgie“ (?) im 12. Jh. sich loslösen. Die Zerspaltung der „letzten Harmonie einer christl.-deutschen Kultur“, der „deutschen Form“, durch Humanismus, Renaissance u. Reformation ist hier gegenüber früheren Äußerungen des Vf. offenbar etwas modifiziert, indem die letztere auch als entscheidender Faktor gewertet wird. Für die Folgezeit wird der prot. Choral, der „Mythus dieser Zeiten“, bes. hervorgehoben, auf dem im 18. Jh. „die ewigen Kunstwerke erbaut werden“. — Auch in den anderen Aufsätzen (z. B. 254 über die Religiosität der Altbayern) finden sich Hinweise auf relig. u. kult. Probleme. [576]

A. Pfleger, Rosseweihe und Tierpatrone im Elsaß. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde (Arch. f. els. Kirchengesch. 10 [1935] 369—403). Zur Ergänzung von Schreibers Wallfahrtsstudien (Jb. 13 Nr. 386) u. vor allem von R. Hindringer (Jb. 12 Nr. 516) behandelt Vf. die Pferdepatrone u. die übrigen Tierpatrone des Elsaß. „Es ist geschichtlich bezeugt, daß das Landvolk schon im 4. Jh. in Viehnöten an die Grabstätte bestimmter Heiliger wallfahrtete. Eine eigentl. Patronisierung zeigt sich zunächst bei der kirchl. *benedictio maior salis et aquae*, einer schon im 8. Jh. gebrauchten Weiheformel zur Segnung von Rossen u. Vieh.“ Die ältesten Pferdepatrone sind die 3 christl. „Schimmelreiter“ Stephan, Georg u. Martin, deren Heiligtümer u. Verehrungen (Umritte) aufgezählt u. gewürdigt werden. Später werden sie vielfach durch andere Heilige, so Blasius, Antonius d. Eins., u. rein weltl. Gebräuche verdrängt. Auch S. Leonhard (381) spielt schon hier herein. Wichtig ist die Feststellung über seinen alten, um 1108 auftauchenden Kult (382): „In den spärlich überlieferten Mitteilungen . . . ist nie die Rede von einem Pferdepatronat!“ (Vgl. Jb. 11 Nr. 376.) In Betracht kommen ferner: S. Eligius u. Florentius. Bei den „allgemeinen Tierpatronaten“ spielen zunächst diejenigen eine Rolle, die in der Reihe der 14 Nothelfer stehen (also ziemlich spät!): St. Veit, Erasmus, Blasius (S. 387: Weinweihe am Bl.-Tag in Leimbach!), dann Gallus, Wendelin (S. 391 altes Lied), Fridolin, Sebastian, Rochus, Agatha (S. 396 Brotweihe), Antonius d. E. u. gelegentl. Antonius v. Pad., Wolfgang, endl. lokale Patroz. wie St. Morand, S. Cornelius, Maximin, Pantaleon, Alban, Vinzentius, Genesius, Wandregisil, Ulrich. [577]

R. de Warsage, Essai d'une Hagiographie populaire Wallonne (Le Folklore Brabançon 14 [1935] 291—307) bringt sehr interessante Beobachtungen über das Emporwachsen von populären Heiligengestalten außerhalb der Lit., z. T. aus der Lit. heraus! W. unterscheidet 'Saints facétieux' (aus einem bloßen Wortspiel entstanden): S. Hirâ et S. Pansâ (Karneval!), Ste. Laetare, S. Guérinette (gegen Hühneraugen), Notre-Dame dèl Plovinte, S. Mèrli popète, S. Pouvâ (Patron der Dummen), S. Poyète, S. Sauveur (?); dann 'Saints Latins': S. Oremus, Notre-Dame aux Rats (aus *Ora pro nobis*), Ste. Matrice (aus *in honorem matris Dei*), S. Oculi (aus dem Introitus *Oculi mei*); dann 'Thaumaturges à cause de leur nom': S. Fiolinne (= Genovefa; Patronin für 'fièvre lente'), S. Amour (vgl. aber den hl. Amor in Amorbach! *Lex. f. Theol. u. Kirche* I 371) u. a.; dann Saints Païens: St. Georg (mit einer merkwürdigen Erklärung!), Christoph, Rochus, Donatus, Caprassus, Vitus ('à cause de son nom il est invoqué contre l'impuissance'), S. Pire al Brokète, Ste. Rivèmèle (= la vierge à la colombe 'Enlève-le-moi'). S. 297 erscheinen dann 'Accessoires de pèlerinage' u. zwar zunächst 'les empreintes' (S. Wohî, S. Martin), dann 'Bâtons': Bâtons fleuris baguettes, Statuen in Bäumen (S. 299), 'statues marrées', st. noires, 'couronnes de fer'; S. 302 wird gesprochen von einer Lichtweihe bei St. Georg von Oneux-lez-Spa u. an St. Blasius (der allgemeine Gebrauch wird hier nicht genannt u. erkannt!), 'Cercles de fer', kopftragende Heilige (Dionys, sonst aber keiner, da St. Alban nicht erscheint: die übrigen Heiligen tragen ihr Herz, ihre Augen), Heilige zum Berühren (warum wird das Johannishaupt nicht erwähnt?), 'morçures dans les grilles', Pilgerfahrt der 3 Marien, Wunderquellen, 'arbres en clous' (Brauch bei 'La Croix S. Zé': die Kirche ist mit Fichten umgeben, in deren Rinde die Pilger Nägel oder Nadeln stecken, worauf sie eiligst davonlaufen (S. 306), kleine Kreuze, Naturalopfer. Vieles bedürfte der Vertiefung, um nicht oberflächl. Registratur zu bleiben. [578]

A. van Gennep, Observations sur les Cultes liturgiques et populaires de la Flandre française (ebd. 277—90). Auch in diesem Landstrich gibt es Orte, wo man neben dem lit. Patron der Kirche populäre Devotionen findet. Der Aufsatz untersucht daraufhin verschiedene Bezirke, zunächst Hazebrouck, wo der hl. Martin z. B. elfmal Patron ist. Aber sein Kult ist lediglich lit., nirgends ist er Gegenstand

populärer Andacht. Auch der hl. Omer genießt in seinen 6 Kirchen keine populäre Verehrung. Er u. andere Patrone sind vielfach vom hl. Antonius d. E. verdrängt. Nur in 13 (von 55) Pfarrkirchen des ganzen Bezirks fallen lit. Patrozinien u. Volksandacht zusammen. Es gehen aber die populären Kulte nie über den Anfang des 17. Jh. zurück; ihre Einführung u. Verehrung hängt mit der Gegenreformation zusammen. Als populäre Heilige kommen vor allem in Frage: St. Folkwin, Hubert, Philomena. 579

Gg. Schreiber, *Mönchtum und Wallfahrt in ihren Beziehungen zur mittelalterlichen Einheitskultur* (Hist. Jb. d. Görresges. 55 [1935] 160—81). Dieser Aufsatz, eine anregende Ergänzung zu den früher (vgl. Jb. 13 Nr. 386) aufgeworfenen Problemen, bringt schon in den ziemlich ausgedehnten, das eigentl. Thema vorbereitenden Abschnitten beachtenswerte Gedanken auch für die Lit.-Gesch., so S. 165 über die monast. Architektur, die immer wieder sich mit dem Problem eines Volksgotteshauses einerseits u. der Chorkirche lit. Offizianten anderseits auseinanderzusetzen hat. S. 167 wird gezeigt, wie das Benediktinische den Rhythmus des Einheitlichen vom Kult her zu steigern wußte. S. 172 f. Die formenden Kräfte des Symbols (vom Mönchtum bes. unterstützt). „Die Symbolgewalt des Zönobiums war in der Tat groß und mächtig . . . Dort formt sich der Reisesegen, den man über die Laien spricht. . . . Dort hielt man feierl. Prozessionen . . . Dort begab sich das Brauchtum der Fußwaschung u. der Palmenweihe . . . Dort sprach man die Segensformel über Ernte u. Weinberg . . . Dort vollzog sich der Eintrag in den Liber vitae . . .“ „Was sich in Vigilien u. in Seelmessen, in Dreißigern u. im Jahrtag, in *preces* u. in sonstigem Seelgerät in den Reformklöstern formte, war in Erhabenheit u. Kraft, in Schönheit u. Würde der Kultübung der Landkirchen, oft selbst der lit. Praxis der Bischofsstadt überlegen.“ „Auch das franzisk. Zeitalter entfaltete selbst in den städt. Klöstern noch eine große Symbolgewalt. Zeuge dafür ist unter andern der köstl. sinnige Aufnahmeeritus der Tertiären, der allerdings auf ältere benediktin. Vorstufen zurückgeht.“ S. 173: Die lit. Bedeutung des *statutum Odilonis pro defunctis*. — S. 175: Vf. spricht über hl. Äbte, die zu Handwerkern usw. traten — „wie St. Leonhard zu den Ställen der Bauern“. Dies erweckt den Eindruck, als ob St. Leonhard schon ursprünglich Patron des Viehs gewesen sei. Wiederholt aber haben wir darauf hingewiesen, daß der hl. Abt in den Anfängen seiner Verehrung Gefangenepatron war: Jb. 10 Nr. 443; 11 Nr. 376; 12 Nr. 463, 464, 476, 516; vgl. auch oben Nr. 526/7. [580]

Liturgiegeschichte im Zeitalter der Renaissance und Reformation.

Von Stephan Hilpisch OSB.

L. Borghi, *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo di Rotterdam* (= Studi di lettere, storia e filos. pubbl. dalla R. Scuola norm. sup. di Pisa VII [Firenze 1935]). Die Schrift ist deswegen von Wichtigkeit u. Wert, weil sie dazu beiträgt, die human. Frömmigkeit des E. als eine individualist. Konzeption nachzuweisen, entsprungen aus der Gesamthaltung der Zeit, im einzelnen gestaltet durch die Persönlichkeit ihres Schöpfers (vgl. Jb. 14 S. 146 f.). Die 'esperienza umanistica' des E. u. der 'teismo religioso universale' des ganzen hum. Zeitalters — also der Renaissance u. auch der Reformation! — erarbeiten sich bei E. eine 'philosophia Christi', die freilich — nun echt individualistisch-zeitgenössisch — nichts anderes war als 'una superiore coscienza dei valori morali' (64), wie ja auch Christus selbst

(57) 'si interiorizza . . . , identificandosi coi valori etici che assiduamente ci proponiamo di realizzare cogli sforzi più grandi durante tutta la nostra esistenza . . . Es ist klar, daß neben diesem philos.-human. Gebilde, aufgebaut auf einer 'esigenza immanentistica' (44), neben dieser Religion, die wie bei Ficino 'concepito come il carattere peculiare dell'umanità' war, eine liturg.-objektive Bindung keinen Platz mehr hat, mochte auch das Äußere des lit. Kultes infolge der starken dogmat. Verankerung weiterbestehen. Der Mensch u. das Menschliche sind in den Mittelpunkt getreten, freilich bei den verschiedenen Persönlichkeiten in verschiedenem Maße, wie etwa B. mit Recht 56 deutlich Luther u. E. in bezug auf ihre 'esperienza religiosa', das 'from werden', einander nahe rückt, aber doch den tiefen Unterschied 'nella somiglianza dell'espressione sua' (d. i. der 'esp. rel.') heraushebt. — Ohne Bedenken dürfen wir die vorliegende Arbeit als einen gediegenen u. lesenswerten Beitrag zum Problem des christl. Humanismus, hier des histor. Hum., betrachten. A. M. [581

Hans Schaller, *Die Renaissance* (München 1935). In unserem Aufsatz *Renaissance, Humanismus und Liturgie* (Jb. 14 S. 117 ff.) konnten wir an mehr als einer Stelle das vorliegende Buch heranziehen u. damit allein schon seinen Nutzen und seine Ausgiebigkeit auch für die Zwecke der Liturgiewiss. innerhalb der Geistesgesch. dartun. Bes. sind es die Abschnitte *Der neue Mensch* (16 ff.) u. *Die Künste* (45 ff.), die in Frage kommen, auch wenn die Bezogenheit zum relig. Problem u. zur kult. Haltung nicht immer in ausdrükl. Worten hervortritt. Aber Formulierungen wie die (18) vom „Ideal des ganzen Menschen als eines harmon. Mikrokosmos“ usw. sind von Bedeutung auch für das Suchen nach dem Wesen der Religiosität jener Zeit, selbst wenn wir es nicht über uns bringen, mit Vf. den Protestantismus als Gegensatz zur Ren. aufzufassen (da er wie das MA das Sündenbewußtsein betone), oder auch wenn wir vom ma. Kaisertum nicht glauben, daß es (26) „im schärfsten Gegensatz zu den nationalen Lebensbedürfnissen stand“, daß (27) „das deutsche Kaisertum der Feind des deutschen Königtums gewesen ist“. Über diese erstmals so viel erörterte Auffassung v. Sybels braucht nicht mehr gesprochen zu werden. Sehr gut sind vielfach die Bemerkungen über die Kunst der Ren., auch nach ihrem relig. Gehalt (oder Nichtgehalt). Mit Recht trennt Sch. den Barock von der Ren. nicht so schroff wie Wölfflin (45), was sich gerade vom relig. Standpunkt her erhärten ließe (trotz Weißbach! Vgl. den Eingang unseres Aufsatzes über Barock und Liturgie Jb. 15 S. 67 ff.). Ob man aber sagen darf, daß (48) „die Kunst der Ren. ungleich beseelter u. tiefer ist als die der Antike“? 57 über St. Peter als „Weltsymbol“ — die Ren.-Auffassung von der Kirche (vgl. Jb. 14 S. 162). Wenn 65 A. 77 von einer 48stimmigen u. 12chörigen Messe des Orazio Benvoli (1650) gesprochen wird, so greift das bereits energisch in den Barock hinüber, wie ja Sch. immer mit Recht die Entwicklung von der Ren. zum Barock aufzeigen möchte. An den Eingang der Ren. stellt er Dante (81), mit dem er dann in sehr lehrreicher Weise Shakespeare („auch Göttliche Komödie, aber als Weltgeschichte auf Erden“) vergleicht. 88 ff. über die „Schöpfer der natürl. Religion“ von Marsiglio Ficino bis Herbert v. Cherbury, 92 über den „absoluten Staat“ — alles Dinge, die in den Individualismus der Ren. einschlagen gegenüber dem „theozentr. Universalismus“ (99) des MA. Ohne Zweifel gehört hierher auch der große Abschnitt 132 ff. über die „Religion der Philosophen“. So heißt es 133: „Das Verhältnis zum Ewig-Unbedingten wird rationaler, man tritt ihm bei aller Ehrfurcht gleichsam mündiger u. europäischer gegenüber“; 136: „Der Mensch ist Sinn u. Mittelpunkt u. Ziel des Weltalls“; der *Hymnus an Gott* des Jul. Caes. Vanini (145 ff.) ist ein deutlicher Beleg dafür. Immerhin ist es bezeichnend, welch ungeheure positive Gläubigkeit aus ihm wie z. B. auch aus der *Gratiarum actio* (142) an Girolamo Cardano spricht; man muß aber diese Äußerungen mit einer alten Oration des Missale vergleichen oder einem frühchristl. Hymnus, um den Unterschied zu spüren! Sch. zieht auch Jakob Böhme (182 ff.) noch in diesen Bereich, auch dies mit einem gewissen Recht, wenn

wir auch hier schon deutlich die barocke Mystik erkennen können. Doch ist ja diese auch nicht möglich ohne die individualist. Auflockerung u. Verselbständigung des myst. Denkens durch die Ren. (und den Prot.) gegenüber der stärker im Transzendenten wurzelnden got. Mystik., Man wird also das ganze Buch nur mit Gewinn lesen können, trotz der großen Vorbehalte, die sich der einzelne dabei machen mag, namentlich in dogmen- u. kirchengeschichtl. Beziehung. Einige Versehen: S. 24 ist *Corpus* immer als Maskulinum behandelt; warum S. 28 Jean d'Arc?

A. M. [582]

G. Atkinson, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française* (Paris 1935). In diesem Buch, das die Horizonterweiterung des 16. Jh. durch die ethnograph. Entdeckungen behandelt, spricht ein Kp. auch von den Riten u. Zeremonien (80—7), welche die christl. Autoren sehr erschüttern u., auf Grund ihrer archetyp. Ähnlichkeit mit den kathol., zu der Annahme verlorenen Christentums oder teuf. Truges führen (85). Vom Vf. nicht ausgezogene Quellen, welche die Riten des äthiop. Christentums betreffen, sind: P. Belon, *Les observations de singularités* (Paris 1553) 34—6. F. Lopes de Castanheda, *Histoire de l'Inde. Le premier livre* (Paris 1553) 81—3. J. Macer, *Les trois Livres de l'Histoire des Indes* (Paris 1555) 82 f. J. Léon, *Historiale description de l'Afrique* (Lyon 1556) II 39 f. u. 68 f. F. Alvarez, *Historiale description de l'Ethiopie* (Antwerpen 1558) Kp. 12; 14; 21; 23. Über die altpueran. u. altmexikan. Theophagie-Riten berichtet J. Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes* (Paris 1598), bes. im Kp. 24: „De la façon dont le Diable s'est efforcé de contrefaire au Mexique, la fête du S. Sacrement et Communion, dont use la Sainte Eglise“.

H. H. [583]

Das älteste Zwickauer Gesangbuch von 1525 (Faksimile-Neudruck nach dem einzigen Originaldruckexemplar der Zwickauer Ratsschulbibliothek, Zwickau 1935). Das Gesangbuch geht nicht auf einen der Reformatoren zurück, sondern ist ein buchhändler. Unternehmen eines Zwickauer Buchdruckers. Es enthält sehr wenig reformator. Gut u. bietet die alte kathol. liturg. Überlieferung. Von den 24 Liedern sind 3 Cantica: *Benedictus*, *Magnificat*, *Nunc dimittis*; 2 Hymnen: *Veni Creator*, *Pange lingua*; eine Sequenz: *Veni S. Spiritus*; 9 Psalmen, das *Media in vita*, *Credo* u. *Pater noster*. Es gibt also einen Eindruck vom Frömmigkeitsleben am Vorabend der Reformation, u. es ist zu bedauern, daß die späteren kathol. Gesangbücher nicht in dieser Überlieferung blieben.

[584]

F. Fritz, *Ulmische Kirchengeschichte vom Interim bis zum Dreißigjährigen Krieg* (Blätter f. württemb. Kirchengesch. N. F. 38 [1935] 51—132) behandelt S. 78—96 den Gottesdienst. 1531 wurde bestimmt, daß täglich Morgengebet, Morgenpredigt mit Gebet u. Gesang, Abendpredigt u. Sonntags noch Nachmittagspredigt sein solle. Nach dem Interim fand am Sonntag Frühgebet, Morgen-, Mittag- u. Abendpredigt statt, von Montag bis Freitag Morgenpredigt, Samstags Abendpredigt. Für den Gemeindegang wurde schon 1531 ein Gesangbüchlein geschaffen, das wie das spätere von 1617 zum großen Teil Psalmen enthält.

[585]

G. Hoffmann, *Reformation im Bezirk Besigheim* (ebd. 133 ff.) gibt S. 142 das kirchl. Inventar von Kirchheim, das einen Einblick in die Ausstattung einer Dorfkirche gestattet. Die Kirche hatte: 2 silberne Kelche, 1 silbernen Kelch mit Vergoldung, 1 kupferne Monstranz, 8 Messingleuchter. An Meßgewändern werden genannt: 3 weiße, 3 schwarze, 3 rote, 2 grüne, 1 blaues, 1 blau u. gelbes, 1 gelb u. grünes. Dazu ein gelber Chormantel u. 6 Alben.

[586]

W. Weisedel, *Litaneia Germanorum* (ebd. 281—306) gibt den Abdruck einer 1521 in Worms erschienenen Parodie auf die Allerheiligenlitanei, für die er Hutten als Verfasser vermutet. Die Anrufungen der Heiligen werden mit *Ora pro Germanis* beantwortet. Der 2. Teil ist stark antiröm. u. antipäpstl., enthält Anrufungen wie: *A terrificis pontificum bombis, bullis ac fulminibus, ab insatiabili Romanorum avaritia, a iugo servitutis Romanae, ab Annatis* usw. oder: *ut Theologos scholasticos*

ad agnitionem veri Dei instigare digneris. Sie schließt mit einem Gebet gegen den Papst u. für den Kaiser. [587]

G. Bossert, *Einführung der Reformation in Amt Hornberg* (ebd. N. F. 39, 81—99). Der die kathol. Verhältnisse u. Persönlichkeiten recht ungünstig beurteilende Aufsatz bietet S. 89 eine Liste der Taxen, die für liturg. Funktionen am Ende der kathol. Zeit erhoben wurden, woraus sich auch einige der damaligen Bräuche bei Begräbnis, Eheschließung u. Taufe ergeben. Das Johannesev., das bei der Trauung über die Brautleute gebetet wird, ist nicht, wie Vf. meint, das von der Hochzeit von Kana, sondern der Prolog. [588]

[J.-B.] Pelt †, *Un rituel messin de 1543* (Rev. ecclés. de Metz 40 [1933] 13—23; 102—9). Es handelt sich um ein von dem Kanonikus Hugues Nicolai (1480—1552) herrührendes, in Metz gedrucktes *Manuale curatorum*. Seine liturg. Besonderheiten sind die Gebete bei der Weihe des Wassers u. der Osterkerze, der Kommunionempfang der Kinder nach der Taufe unter der Gestalt des Weines, die Riten betr. die Leprosen, der Beistand bei den Sterbenden. [Nach Revue 26, 135.]

A. Schn. [589]

[J.-B.] Pelt †, *Le Sacrement de mariage dans la liturgie messine* (Rev. ecclés. de Metz 40 [1933] 145—57). Zeremonien vor der Kirchtür; Opfer von Brot u. Wein; Zeremonie der Handschuhe; Sitte der 13 Geldstücke; Gesang des *Veni Creator*, währenddessen über die Brautleute ein Schleier ausgebreitet wird; Segnung des Brautzimmers oder -betts. [Nach Revue 26, 135.]

A. Schn. [590]

E. Delval, *Les lépreux et la liturgie cambrésienne au début de XVII^e siècle* (Mémoires de la Société d'émulation de Cambrai 82 [1935] 179—97). Nach dem Rituale von Cambrai von 1606 wird das Zeremoniell beschrieben, wonach die Aussätzigen aus der Welt ausgesondert wurden. Nach der Meßfeier u. der Segnung der Gegenstände, die dem Aussätzigen dienen sollten, wurde dieser zu dem Aussätzigenheim geführt.

L. G. [591]

Hugues Vaganay, *Les Heures de la Croix ont-elles été connues de la liturgie espagnole?* (Bulletin hispanique 37 [1935] 373 f.). Im Gegensatz zur Meinung von Cristobal Pérez Pastor wird festgestellt, daß das *Officium Sanctae Crucis* auch in Spanien seit dem Breviarium von Granada (1544) bekannt war.

H. H. [592]

R. García Granados, *Capillas de indios en Nueva España* (Arch. esp. Arte Arq. 11 [1935] 3—29). Klare, systemat., mit 14 Bildern illustrierte Übersicht über die offenen Kirchen in Mexiko, die von den Missionaren von 1530—1605 erbaut wurden. Nur das Sanktuarium oder Presbyterium war bedeckt. Der Grund für die offene Form scheint nicht nur die Leichtigkeit der Erbauung u. vielleicht auch sanitäre Vorsicht gewesen zu sein, sondern auch der Wunsch der Missionare, die christl. Riten denen der Eingeborenen anzupassen. Diese feierten nämlich ihre Opfer u. Zeremonien in kleinen Kapellen, in denen das Götzenbild stand; die Menge stand im Freien.

J. V. [593]

F. J. Montalbán, *La liturgia china* (Razón y Fe 109 [1935] 59—77). Schon zur Zeit des franziskan. Missionars Giov. de Montecorvino (13.—14. Jh.) spricht man vom Gebrauch der röm. Liturgie in chines. Sprache. 1615 erlaubte Paul V. durch ein *Breve Romanae Sedis Antistes* die chines. Sprache in der Liturgie, um die Bildung eines einheim. Klerus zu erleichtern. Dieses Breve wurde aber nicht ausgeführt. Vf. legt den Streit über die Gründe dafür dar u. kommt zu dem Schluß, daß die Erfahrung einiger Unterrichtsjahre an der theol. Fakultät von Zikarei ihm gezeigt hat, daß die Nichteinführung der chines. Sprache in die Liturgie nicht zu bedauern sei. Die Chinesen erlernen die klass. Sprachen wie die Europäer.

J. V. [594]

Henri Bernard SJ, *Aux Portes de la Chine. Les Missionnaires du Sièzième Siècle, 1514—1588* (Tientsin 1933. Procure de la Mission de Sienshien) kommt nicht so oft, wie man wünschen möchte, aber doch häufig genug auf liturgiewissenschaft-

lich wichtige Dinge zu sprechen. So hören wir von der Stellung der Missionare zum Ahnenkult (71), zur Kaiserverehrung, zu den Prostrationen vor Mandarinen (157) u. zu den Götzenbildern. Freilich scheint die Stellungnahme nicht immer genügend überlegt u. begründet gewesen zu sein. Es mangelte den Missionaren offenbar an einer gründl. Kenntnis der heidn. Volksreligion. Man hat keine Schwierigkeiten, vor dem Papst sich auf den Boden zu werfen (157), sträubt sich aber gegen Prostrationen vor Mandarinen (109, 208, 151, 199). Der Kult ist als Missionsmittel geschätzt (85, 262). Ziemlich oft ist die Rede von der Taufe (224 f.), von Massentaufen mit nachfolgender Unterweisung (53), von der Vorbereitung auf die Taufe (254), von der Art der Taufe, vom Katechismus (217 f.). Gebete für die Heiden gelten als sinnlos (262). Der kathol. Bilderkult ist nicht ohne Gefahren, wie Verwechslungen zwischen Muttergottes- u. Kuanyin-Bildern u. andere Tatsachen zeigen (71, 228). Beachtenswert sind schließlich die Bemerkungen über den Tanz im kathol. Kult (77).

Th. O. [595]

Liturgiegeschichte vom Beginn der Aufklärungszeit bis vor die Gegenwart.

Von Alexander Schnütgen.

H. Hoffmann, *Die Geschichte des Breslauer Alumnats. Ein Beitrag zur Geschichte der Priesterbildung in Schlesien.* (Zur schles. Kirchengesch. 12. Breslau 1935.) Das archivalisch unterbaute Buch ist ein Längsschnitt durch die ganze Geschichte des Christentums in Schlesien, gilt aber im wesentl. der neueren u. neuesten Zeit. Es ist wegen seiner vielen Mitteilungen über gottesdienstl. Einrichtungen u. Feiern, über Unterricht im Ritus, über kirchl. Persönlichkeiten, ihre Anschauungen u. Leistungen, hier anzuführen, ohne daß auf die Einzelheiten, die oft nur örtl. oder Bistumsbedeutung haben, eingegangen werden kann. Zeitgeschichtlich bezeichnend der „schwere Zusammenstoß“ der Gesamtheit der Alumnen „mit den Vikaren u. Choralisten“ im Breslauer Dom 1841 wegen deren „zu schnellen Brevierbetens“, bei dem „weder Andacht noch Anstand herrsche“, schon 1828 hatte J. A. Theiners Kampfschrift ähnl. Klagen erhoben.

[596]

D. Lindner, *Die allgemeinen Fastendispensen in den jeweils bayerischen Gebieten seit dem Ausgang des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchl. Dispensationswesens u. Dispensationsrechtes* (Münchener Studien zur histor. Theol. 13. München 1935). Die Untersuchung hat in den letztvergangenen Jh. ihr Schwergewicht. Vornehmlich ist die Abstinenzpflicht behandelt. Dispense vom Lactizinienvorbot begannen am Ausgang des 15. Jh., vom Fleischverbot während des 30j. Krieges. Bestimmte Wochentage der Quadragesima sowie die ganze Karwoche u. wohl auch die Woche nach *Judica* pflegten von den Dispensen ausgenommen zu sein. Seit dem 17. Jh. wurden Ersatzwerke verlangt oder empfohlen: Gebete zu Ehren des bitteren Leidens, Besuche von *Miserere*- oder Rosenkranzandachten, Sakramentene Empfang schon einmal vor der österl. Zeit u. ä. Bei der Unterdrückung zahlreicher Marien- u. Apostelfeiertage in Bayern durch Klemens XIV. 1772 wurden statt der wegfallenden Vigilien die Mittwoch u. Freitage im Advent zu Fasttagen erklärt. Im Jahrzehnt darauf in Mainz einsetzende Bestrebungen, das Abstinenzgebot völlig zu beseitigen, gelangen nicht. Rom hielt am altkirchl. Gedanken des Fastens u. der Abstinenz auch weiter grundsätzlich fest, zog das Recht zu allgemeinen Dispensen nach der Epoche des Episkopalismus wieder an sich.

[597]

A. van Gennep, *Le Folklore du Dauphiné (Isère)* Vol. 1. 2 (Paris 1932 f.). Ein auf jahrzehntelangen örtl. Nachforschungen aufgebautes Werk, über dessen reichen volkskundlichen, religions- u. liturgiegeschichtl. Inhalt hier nur im Anschluß an die Besprechung von L. Lacroix in *Revue d'hist. de l'Égl. de France* 27, 511 ff. etwas gesagt werden kann. Im 1. Abschnitt *Du berceau à la tombe* sind wichtig unter relig. Gesichtspunkt vor allem die Mitteilungen über Taufe, Hochzeit u. Leichenbegängnis. Z. B. oft bei der Taufe neben den beiden wirkl. Paten noch ein zweites, jüngeres Paar, meist aus den Geschwistern des Neugeborenen genommen. Der 2. Abschnitt *Les cérémonies périodiques* berichtet über Wallfahrten zu Stätten, an denen die hl. Jungfrau verehrt wird, in zeitl. Folge über Heiligenfeste (Antonius u. Blasius sehr wichtig als Beschützer des Viehs u. der Früchte der Erde), über Carneval, Fastenzeit, Ostern, Mai, Johannes (Sommersonnenwende u. zwölf Tage [Weihnachten bis Epiphanie]). Besonders sorgfältig ist das Buch mit Sachverzeichnissen, Karten u. mit einer Bibliographie ausgestattet. [598]

A. Huguet, *La Fête des Rois et les meuniers* (Bulletin trimestriel de la Société d'émulation d'Abbeville 1934, 426—99). Gebräuche in der Picardie zu Epiphanie; die Rolle der Müller dabei. [Nach *Rev. d'hist. de l'Église de France* 27, 101.] [599]

H. Hatzfeld, *Dichtersprachliche Ausdrucksformen für das Heilige* (Investigaciones lingüísticas 2 [Mexiko 1934] 265—92, einschl. span. Übersetzung). Der Wandel relig. Motive ist auch abzulesen „an den Benennungen der hl. Begriffe u. Erlebnisse, an den stilist. Ausdrucksformen, bei denen das jeweils Zentrale affektischer gestaltet ist als das Periphere, u. vor allem an der Gottesonomasiologie, die immer vom jeweiligen relig. Zentrum her geprägt erscheint“. Als praktisches Beispiel für seine feinen Beobachtungen wählt H. den span. Barock, in dem der Eucharistiekult zunächst eine Auswirkung der Mystik darstellt; dazu kommt auch die apologet. Bewegung der Gegenreformation: alles führt dann zur Hochblüte des Auto sacramental, das nur „Fanfaren u. rauschende Musik“ brauchen kann. Charakteristisch ist die Verbindung von Eucharistie- u. Purísima-Verehrung, ferner die Anwendung u. Fortführung der Unio-mystica-Conceptos. Zur Ausschmückung bedient sich der span. Barock einer Fülle grotesker Einfälle („die Phantasie u. Geistesakrobatik kennt keine Grenzen mehr“, „Übermaß von Künstelei diesseits der Kunst“); die Einzelbenennungen der numinosen Begriffe kreisen um den Heiland als *panis eucharisticus*; bei den barocken Häufungen tritt vielfach ein „lyr. Tumult“ ein u. entsteht eine „ungebändigte Ekstase“, „die barocke Floskel überwiegt endgültig alle Substanz“; auch mit den Worten selbst wird jongliert: es kommen Scherzreime u. Wortspiele, Echospiele (die ja auch der deutsche Barock kennt, vgl. Jb. 9 S. 85). In der Zusammenfassung wird noch betont: „Ist die span. Renaissance ganz ausgefüllt von der Individualmystik, so ist es der Barock von der Gemeinschaftsmystik der Eucharistie, die sich als eine eminent öffentl. Angelegenheit mit der span. Tradition des Purísima-Kultes verbindet“. — Wer immer sich mit der Religiosität des Barock — u. zw. nicht bloß in Spanien — beschäftigen will, muß die in dieser Studie herausgehobenen u. erläuterten Bedingungen für eine richtige Erkenntnis berücksichtigen. A. M. [600]

H. Leube, *Der Jesuitenorden und die Anfänge nationaler Kultur in Frankreich* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 181; Tübingen 1935) beurteilt die geniale Leistung der französischen Jesuiten, sich zu Beginn des 17. Jh. nicht nur von dem Verdacht antinationaler Gesinnung zu befreien, sondern sich führend u. gestaltend in das Leben der Nation u. des Hofes einzuschalten, vom Standpunkt der Moral u. des Kirchenbegriffes her negativ. Demgegenüber muß allerdings gesagt werden, daß die Geistesgesch. heute auch religiös die Jesuiten ins Recht u. die Jansenisten ins Unrecht setzt. Auf Bremond als Hauptvertreter dieser Auffassung ist nirgends Bezug genommen. Die Kämpfe gegen die Jesuiten sind z. T. wohl tatsächlich „Maßnahmen des polit. Gallikanismus gegen die universelle Kirche“ (25). H. H. [601]

Raison, *Le Culte de saint Job en Ille-et-Vilaine* (Bulletin et mémoires de la Société archéologique d'Ille-et-Vilaine 60 [1934] 79—88). [Nach Revue 27, 260.] [602]

M.-M. Du Muraud et L. Lacrocq, *Folklore. Enquête sur la fête des Rameaux* (Mémoires de la Société des sciences archéolog. de la Creuse 26 [1935] 89—96). Im Département de la Creuse u. in anderen Gegenden kommen die Kinder zur Palmweihe mit einem Buchsbaumschaft, den meist ein Kuchen in Form eines Hahnes ziert, ein dreieckiger Kuchen (»cornue«) u. Leckereien. [Nach Revue 27, 399.] [603]

H. Vuilleumier, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*. T. 1—4 (Lausanne 1927—33). Den vielen eingehenden Hinweisen auf die Entwicklung des öffentl. Kultes in dieser Kirchengemeinschaft, die das hier noch nicht vermerkte, ausführliche Werk gibt, kann nicht mehr gefolgt werden. Bemerkt sei immerhin, daß das Fest des 25. III., „le jour de la Dame“, als einer von nur 4 Wochenfeiertagen in ihr bis 1863 bestehen blieb. Im ehemaligen Bistum Lausanne war es eines der volkstümlichsten Feste. Zeitweilig war es zugleich Neujahrstag. Der Nachdruck bei der Feier lag auf der Person des Herrn, nicht auf der Mariens (2, 232 f.; 4, 149 f.). [604]

R. Adam, *Les Dix Vertus de Notre-Dame* (Semaine relig. du diocèse de Verdun 46 [1935] 165—7). Der Kult begegnet in Ligny-en Barrois (Mosel) seit der Gründung eines Annunziatenklosters dort durch Margarete von Savoyen 1554 u. hielt sich bis heute. [Nach Revue 27, 112 f.] [605]

Miguel Herrero-Garcia, *La Semana Santa de Madrid en el siglo XVII* (Madrid 1935). Kurze Darstellung mit Anhang von Quellenbelegen aus dem Archivo Histórico Nacional. Die Prozessionen der Bruderschaften u. Zünfte von den Miércoles de Tinieblas am Mittwoch in der Karwoche bis zum Ostersonntag. Die Feierlichkeiten am Sitz des Hofes u. in der Landeshauptstadt hoben sich im Gegensatz zu heute aus denen in anderen Städten heraus. [606]

Bischof J.-B. Pelt †, *Éphémérides de la cathédrale de Metz <XVII^eet XVIII^e siècles>* (Bulletin de l'œuvre de la Cathédrale de Metz N. S. 10 [1935] 3—24). Bericht über die großen u. kleinen Ereignisse zur Geschichte der Kathedrale von 1601 bis 1799 nach den zeitgenössischen Quellen u. Nachrichten. [Nach Revue 28, 125.] [607]

El. v. Frisch, *Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Salzburger Studienbibliothek* (Zeitschr. f. dtsche Geistesgesch. 1 [1935] 50 f.). Im 17. u. 18. Jh. war die Bibliothek Universitätsbibliothek. 1920/24 ist ein beschreibender Katalog ihrer 1100 Hss. angelegt worden. Er erschließt eine „überraschende Fülle ma. Kultur- u. Geistesguts“, vor allem in Theologie u. hier namentlich auch in Liturgik. [608]

F. Doelle, OFM †, *Kreuztracht in Westfalen* (Westfalen 20 [1935] 29—35). Karfreitagsprozessionen sind in Westfalen, zum Teil im Paderbornischen, durchweg in der zweiten Hälfte des 17. u. im Verlauf des 18. Jh. entstanden. Zahlreiche verkleidete Personen, beginnend mit dem unschuldigen u. dem schuldigen Adam, abschließend mit dem kreuztragenden Christus u. Simon von Cyrene. Gelegentlich „Löwen, Teufel, schreiende Juden u. der tanzende Judas“. Angeblich mehr „Gemütszerstreuung u. Ausgelassenheit“ als Andacht. In Zeiten großer Not öffentl. Geißelungen. 1783 Reform durch Paderborner Fürstb. Friedrich Wilhelm von Westfalen. „Das Auftreten der Engel oder Genien mit atl. Inschriften scheint wohl gegen die liberale Auffassung der Aufklärer gewesen zu sein.“ Für manche Orte Verkleidungsverbot. Heute nur noch „eine schwache Erinnerung an die früher so maleurischen Verkleidungen u. inhaltsreichen symbol. Darstellungen“. [609]

R. Schwartz von Megyes, *Die Geschichte des Kollegs der Gesellschaft Jesu in der königlichen Freistadt Sopron (Ödenburg) 1636—1773* (Veszprém 1935). Ödenburg, in der Reformationszeit eine Hochburg der Neuerung geworden, erhielt 1636 ein Jesuitenkolleg. In diesem wurden die religiösen Gebräuche des Ordens praktiziert. U. a. hatte jede Klasse ihren Schutzpatron mit eigenem Altar in der Kirche u. mit Lichterprozession an seinem Fest. Katechesen vom 3. Sonntag im Nov. bis

zum Schutzengelfest, wo sog. katechet. Prozession mit bildl. Darstellung der 12 Glaubensartikel. Am 28. XII. Weihnachtsspiel mit Verwandlung des ganzen Sanctuariums in den Stall von Bethlehem. Von den Bruderschaften beging diejenige von der Todesangst Christi ihr glanzvolles Hauptfest am Passionssonntag, hielt an den Quatembertagen Andachten für die Armen Seelen ab. Am Karfreitag u. sonst in der Fastenzeit Flagellantenprozession durch die Straßen. Große eucharist. Prozession am Sonntag in der Fronleichnamsoktav mit allegor. Bildern u. mit Aufführungen von Dramen vor einer Kirche. Kommunionempfang ansteigend bis 44 751 i. J. 1770. [610]

H. Aby, *Das Anniversarienbuch der Pfarrei Leinen aus dem Jahre 1681* (Jahrb. des Sundgau-Vereins 3 [1935] 61—94). Dies gegen Ausgang des 17. Jh. einsetzende Verzeichnis reicht bis zur Großen Revolution. [Nach Revue 27, 119.] [611]

L. Poncelet, *Survivance d'un culte païen à Putigny* (Le Pays lorrain 27 [1935] 356—60). Bis ins 18. Jh. hielt sich der Brauch, die totgeborenen Kinder zu einer Kapelle St. Ursula zu bringen, wo sie getauft wurden. Die Kapelle lag bei einem Quell, der nach vorchristl. Überlieferung von einer Gottheit belebt war, die Kinderopfer annahm. [Nach Revue 28, 121.] [612]

A. Nowack, *Die Priester der Zisterzienserabtei Rauden OS. 1682—1810 (1856). 106 Lebensskizzen nach dem handschriftl. Catalogus des Stiftes* (Zur schles. Kirchen-gesch. 11. Breslau 1935). Der vom Herausgeber vielfach ergänzte *Catalogus* begann 1722 u. wurde bis zur Auflösung der Abtei fortgeführt. Er berichtet von ihrer neuen Blüte seit der 2. Hälfte des 17. Jh. Die Viten sprechen in ihrer großen Mehrzahl für eine gute Klosterzucht, ein geordnetes sakramentales Leben, eine hohe Schätzung des Chordienstes, eine enge Vertrautheit mit liturg. Texten. [613]

J. Dedieu, *Le Désarroi Janséniste pendant la période du Quesnellisme* (Rev. d'hist. de l'Église de France 20 [1934] 433—70). Quesnel hatte schon 1699 eine Anzahl von fläm. Priestern aus den Niederlanden für sich gewonnen. Diese neigten liturg. Neuerungen zu. Einer von ihnen, Hugues Van Hussen, Provikar von Utrecht, sprach die Gebete des Rituals flämisch bei einer Trauung, bei der Spendung von Taufe u. Ölung, beim Begraben. Die Laien mußten der Messe u. dem Kanon in der Volkssprache folgen können, weil sie mit dem Priester opferten. Man führte Klöster an, wo man die Psalmen französisch singe. Es heiße: Man beichte u. kommuniziere, aber jansenistisch. Einzelheiten über den Quesnellismus in Pariser Pfarreien als Zerstörer der kath. Liturgien. Die Feier des Jubiläums von 1776 in der »petite église« nach einer besonderen Liturgie, z. B. mit stark umgestaltetem *Credo*. [614]

Francisca Palau Casammitjana, *Ramón de la Cruz u. der französische Kultur-einfluß im Spanien des XVIII. Jh.* (Studien zur abendländ. Geistes- u. Gesellschafts-gesch. 6. Bonn 1935). Die Stücke des Dichters zeigen, wie damals „der oberflächl. Rokokogeist“ in das span. „Gesellschaftsleben eindringt“, u. die relig. Betätigung — im Siglo de Oro echte „Gottbezogenheit“ — zum äußeren Schein wird. Beim Kirchengang ist die Aufmachung die Hauptsache. Die Karwoche dient anscheinend ausschließlich dazu, „sich in festl. Kleidung zu zeigen“; Ostern u. Fronleichnam scheinen nur den Zweck zu haben, „ausgelassene Volksfeste zu organisieren“. Der Gegensatz zwischen Glauben u. Handeln wird „durch kasuist. Auslegungen u. Rechtfertigungen“ überbrückt beim Besuch der Messe, bei den Fasten- u. Abstinenzgeboten. Träger dieser kasuist. Moral sind aber nicht die eigentl. Vertreter der Kirche, sondern von der Aufklärung beeinflußte, französisierte geistliche Typen (petimetres, abates). Ihr Gegensatz das Volk als Hüter kindlichen, echten Glaubens. [615]

E. Friß-G. Gugitz, *Die Verehrung des Gnadenbildes Maria am Pfeiler zu St. Michael in Wien* (Mbl. d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Wien XVII 52 [1935] 57—62; 65—9). Im Anschluß an die generellen Beobachtungen von G. Schreiber (vgl. Jb. 13 Nr. 386) wird als „ein für die Kullgesch. Österreichs typ. Beispiel“ die Nah-

wallfahrt zu dem im Titel genannten Vesperbild besprochen, die bes. in der Barockzeit eine gewisse Ausdehnung u. Bedeutung erlangte, ohne freilich mit den österreich. Großwallfahrten (Mariazell u. a.) wetteifern zu können. Für die Barockfrömmigkeit läßt sich aus diesen Darlegungen manches Interessante entnehmen. Fraglich (doch für einen Entfernten nicht entscheidbar) ist die S. 68 aufgestellte Vermutung, daß der in der Michaelerkirche erteilte Blasiussegen ein Überbleibsel der früheren Veneratio einer Blasiusreliquie ist. Der Bl.-Segen war u. ist doch sehr allgemein. — Von Interesse sind auch die quellenmäßig belegten Schicksale der Wiener Wallfahrt in der josephin. Ära. A. M. [616]

L. Pfleger, *Der Ablutionswein für neugetaufte Kinder im Bistum Basel* (Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 10 [1935] 105 f.). Martène u. Durand stießen auf diese im MA in deutschen u. französ. Diözesen verbreitete, später öfter verbotene oder getadelte Sitte in dem zum Bistum Basel gehörenden Teil des Elsaß nach 1708. 1776 wurde sie durch die Stolgebührenordnung von Bischof Friedrich von Wangen-Gerolseck untersagt. [617]

J. B. Kaiser, *Eine Franziskanerlitanei aus dem XVIII. Jh.* (Franziskan. Studien 22 [1935] 276—80). Die Litanei fand sich in einem für die Konventualen, Klarissen u. Mitglieder des Dritten Ordens in Köln 1734 gedruckten Brevier als hsl. Einlage. Geschrieben war sie von einer Tertiärin des Klosters Teterchen in Lothringen. Im Unterschied zur Allerheiligenlitanei werden nur Heilige u. Selige aus einem der drei Orden des hl. Franziskus angerufen. Von den beiden Schlußgebeten ist das eine an Franziskus gerichtet, das andere die Oration am Festtag der hl. Elisabeth von Th. [618]

M. Ascherfeld, *Das Essendische Gesangbuch v. J. 1748* (Beiträge z. Gesch. v. Stadt u. Stift Essen 53 [1935] 1—98). Es handelt sich um die letzte Auflage des luther. Gesangbuchs, das 1614 zum ersten Mal erschienen war. Seine 3 großen Gruppen sind Lieder aus der Reformationszeit bis etwa 1600, Lieder der Barockzeit bis 1660, pietist. Kirchenlieder. Entwicklung vom objektiven Bekenntnislied zum „subjektiv-gefühlsmäßigen Erleben des einzelnen Individuums . . .“, die im pietist. Kirchenliede . . . einen Höhepunkt des dichter. Selbstbekenntnisses erreichte“ (79 f.). Alphabet. Verzeichnis der 632 Lieder des Gesangbuchs von 1748 mit Angabe der Verfasser. Lehrreiche Betrachtungsweise unter allgemeinen geisteswissenschaftl. Gesichtspunkten u. mit vielen Einzelanführungen. [619]

K. Meisen, *Eine volkskundliche Beschreibung von Jülich u. Berg aus dem 18. Jh.* (Annalen des Histor. Vereins f. d. Niederrhein 126 [1935] 77—107). Gemeint ist Foliohandschrift *Chroniken u. Darstellungen* Nr. 312 im Staatsarchiv zu Düsseldorf, 1760 u. 1773 verfaßt, 133 Blätter stark. Absatz X handelt *Von den unterschiedlichen Arten des gottesdienstes dieser länder*. Der Brunck oder die Gottestracht, jährl. eucharist. Prozession, aber feierlicher u. mit weiterem Weg als Fronleichnam (kleiner Brunck). Kurz vor der Gottestracht mancherorts Vogelschießen mit sakramental. Schlußsegen in der Kirche. Der „König“ hat bei beiden Prozessionen die „lüstige persohn“ vorzustellen. Am Christfest zu Ende der Vesper erscheinen „alle kleine kinder in der Kirche“, stellen „ihre mitgebragte kleine wiegen“ auf einen Tisch mitten in der Kirche u. wiegen u. singen unaufhörlich: „Puer natus in israel, wer das kindgen wiegen will, der wiege schnell. S. Joseph ist der beste Mann, der das kindgen wiegen kann. Hejo te, hejo te ex Maria virgine.“ Reichste Fabrikanten Kalviner genannt. Angeblich stehen die Katholiken wirtschaftlich zurück wegen der Menge ihrer Festtage, wegen vielen „kirchen gehen u. meeß hören“, wegen Wallfahrten u. Umgängen, wegen Seelmessen, Kerzen, Kleidern „vor das liebe bildgen“, wegen Terminierens, Prozessionen, Dispensationen, Benefizien. Der „catholische creuziget u. seegnet sich vor“ die „kezerischen“ Länder. [620]

P. Volk OSB, *Ein Briefwechsel aus der deutschen Wissenschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts* (Zeitschr. f. dtische. Geistesgesch. 1 [1935] 23—39; 92—105). Es

handelt sich um den in der Metzger Stadtbibl. aufbewahrten, 672 Nummern zählenden, von 1729 bis 1758 laufenden Briefwechsel des Benediktiners von St. Martin in Köln Oliver Legipont, „der für die Anregung u. Förderung des wissenschaftl. Studiums in der ersten Hälfte des 18. Jh. in Deutschland u. besonders in seinem Orden fast einzigartig dasteht“. Bei der Mehrzahl der Briefe, die in genauer Folge aufgezählt werden, ist L. Empfänger. Als Briefschreiber begegnen manche wissenschaftlich bedeutende, auch liturgiegeschichtlich bemerkliche Namen der Zeit, an ihrer Spitze etwa A. M. Quirini u. M. Gerbert. [621]

P. Volk OSB, *Ein Beitrag zur Biographie des P. Oliver Legipont* (Studien u. Mitteil. z. Gesch. d. Ben.-Ordens 53 [1935] 411 f.). Hinweis auf den Aufsatz Nr. 621, erweiterter Hinweis auf die ihm zugrunde liegenden Metzger Hss. 697—700, u. a. auf Legiponts Taufzeugnis u. Weihezeugnisse. [622]

A. Siefert, *Staatliche Vorzensur des »Ordo divini officii«* (Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 10 [1935] 294). Der Universitätskanzler von Paris ordnete 1772 die regelmäßige Vorzensur für den *Ordo* einer jeden Ordensgenossenschaft vor der Drucklegung durch den Syndikus der Sorbonne an. Nach Akten des Königl. Prätors im Stadtarchiv zu Straßburg waren nur die dort in Druck gegebenen Mss. fremder Religiösen von der Pariser Zensur ausgenommen. Ein Gesuch der Straßburger Kapuziner um Zensur durch ein Mitglied der Straßburger Universität wurde trotz ihrer Erklärung, auch in Zukunft nur genehmigte Feste aufzunehmen, abschlägig beschieden. [623]

J. Forssman, J. K. Lavater u. die religiösen Strömungen des achtzehnten Jahrhunderts. *Versuch einer seelenkundlichen Deutung in geistesgeschichtlichem Rahmen* (Abhandlungen der Herder-Gesellschaft u. des Herder-Instituts zu Riga 5, 2. Riga 1935). Seitens des Rationalismus wurde gegen Lavater der Vorwurf des Kryptokatholizismus oder geheimen Jesuitismus erhoben, u. a. wegen des Kruzifixes über seinem Schreibtisch, wegen des Besitzes eines Rosenkranzes u. „anderer kathol. Bilder“, wegen des Verkehrs mit kathol. Prälaten u. wegen Briefwechsels mit Katholiken. In der Tat beurteilte L. „die Satzungen u. den Ritus“ der Kirche „durchaus verständnisvoll, ohne aber seine Stimme für die Einführung ähnlicher Kultformen in die Bräuche seiner Konfession zu erheben“. „Seine leicht entzündbare Phantasie u. sein zu hochfliegendem Enthusiasmus neigender Geist mußten übrigens von der Schönheit u. dem geheimnisvollen Zauber des kath. Ritus beeindruckt werden.“ Aber eine Konversion kam für ihn schon deshalb nicht in Frage, da er „durchaus nicht von Formen abhängt“, die Religion als eine Richtung des Herzens zu Gott in Christo . . . ansehe“, den „blinden Glauben an kirchl. Autorität“ nicht anerkenne, „sich Christum nicht als katholisch, als Papst, als infulierten Bischof oder so was denken“ könne. [624]

G. Le Bras, *État religieux et moral du diocèse de Châlons au dernier siècle de l'Ancien Régime* (Nouvelle Rev. de Champagne et de Brie 13 [1935] 162—80). Die Visitationsberichte machen auch Angaben über den Besuch der Messe, nennen diejenigen, die keine Ostern hielten, berichten über Bruderschaften u. Gebräuche. Man praktizierte; großen Eifer zeigten aber nur wenige, namentlich Landleute. Im Laufe des Jh. nahm der Glaubensgeist ab. [Nach Revue 27, 103.] [625]

J. Lovie, *La Vie paroissiale dans le diocèse de Die à la fin de l'Ancien Régime* (Bulletin de la Société d'archéol. et de statistique de la Drôme 63 [1932] 358—82; 64 [1933/34] 31—51, 169—83; 65 [1935/36] 17—28, 274—89). Teilnahme an sonntägl. Messe u. Vesper, Empfang der Osterkommunion allgemein. Sonst kaum Kommunionen. In den meisten Kirchen brannte nicht ständig ein Ewiges Licht. Heiligenkult sehr an das tägl. Leben u. an Lokalfeste gekettet, in Gegenden mit ziemlich viel Protestanten fast erloschen. Strenge Bruderschaften starben aus, weil kein Nachwuchs mehr vorhanden, u. weil die Frömmigkeit zu wenig theozentrisch war, keineswegs aus Entartung. [626]

G. Pfeilschifter †, *Friedrich Nicolais Briefwechsel mit St. Blasien. Ein Beitrag zu seiner Beurteilung des Katholizismus auf Grund seiner süddeutschen Reise von 1781* (Sitzungsber. der Bayer. Akad. der Wiss. Philos.-hist. Abt., Jg. 1935, H. 2. Mchen. 1935). Der Briefwechsel beginnt nach N.s eintägigem Aufenthalt in St. Blasien 1781 u. währt bis 1787; die Schreiben des Klosterarchivars Ribbele sind vollständig, diejenigen N.s nur zum Teil erhalten. Im Vordergrund stehen Erörterungen über Glauben u. Wissen, über das Wesen der kath. Religion. Der Herausgeber betont nicht zuletzt auf Grund des Ribbele zugänglich gemachten großen Reisewerkes N.s, daß diesem Hierarchie, Transsubstantiation, Sakramente u. Sakramentalien, Heiligen-, Reliquien- u. Bilderverehrung Aberglauben waren, daß er von dem Chorgehen, Brevierbeten, Beichtsitzen, Messelesen, von Prozessionen nichts hielt. „Mißbräuche u. wesentl. Formen des kath. kirchl. Lebens“ wurden „unterschiedslos in einen großen Topf zusammengeworfen u. in gleicher Weise als eine massa damnata verworfen“ (94). Nach Ribbele ist N. namentlich im Sinne des „heutigen klistierten Jh.“ „mit ungeläuterten Vorurteilen wider alle Mönche“ auf Reisen gegangen (33 f.). [627]

M. Braubach, *Der Bonner Professor Oberthür u. die Aufklärung in Kurköln. Nach den Briefen Oberthürs aus d. J. 1784 bis 1794* (Annalen des Histor. Vereins f. d. Niederrhein 126 [1935] 108—57). Die für unsere Kenntnis der Aufklärung unter Kurfürst Max Franz von Köln lehrreiche Verarbeitung ungedruckten Materials, in erster Linie von rund 150 Briefen des Bruders des Würzburger Theologen Franz Oberthür mit Namen Bonifaz, der etwa ein Jahrzehnt lang in Bonn Direktor des Gymnasiums u. Professor in der theolog. Fakultät war, gleichzeitig die Aufsicht über das niedere Schulwesen in Kurköln hatte. Bonifaz O. zählte „zu den verschiedensten Vertretern der modernen Anschauungen“, wünschte „gründliche Säuberung der Religion von allen wirklichen u. vermeintlichen Mißbräuchen, Vereinfachung des Gottesdienstes u. aller religiösen Handlungen“, Reinigung der Kirchen von überflüssigem Zierat, Verinnerlichung, haßte alles Pfäffische, „Mönchs- u. Nonnenorden“ als „Kerntruppe des sog. Obscurantismus“, namentlich Exjesuiten u. Kapuziner. Ironische Bemerkungen O.s über priesterl. Handlungen des Kurfürsten (Zeremonien, Sonntagsmesse, Brevier), über Frömmigkeitsakte von Ministern (tägl. Messe, Rosenkranz). Kritik an „mönchischen Gewohnheiten des Kanonisten Hedderich, an seiner Eigenschaft als Guardian, an Professoren der Theol. als geistl. Offizianten. Lob der Einführung des „deutschen Gottesdienstes“ durch die Äbtissin von Vilich. Aussicht auf ein neues deutsches Gesangbuch für die Hofkapelle („schon in der Karwoche . . . anstatt der Oratorien ein deutsches Bußlied bei Hof gesungen“), Bemühungen um ein deutsches Brevier (Dereser?). Kampf der weltl. Landstände gegen das Abstinenzgebot. Anderseits war O. 1794 „ein vorteilhafter Kauf von einer recht schönen Spitze an einem Chorrock“ in Würzburg erwünscht. [628]

Th. Borgwerth, *Die kirchl. Verhältnisse der Stadt Recklinghausen unter dem letzten Kurfürsten von Köln Maximilian Franz (1784—1801)* (Philos. Diss. Münster, Bottrop 1934). Neuregelung für die vestischen Pfarreien durch Generalvisitationsrezeß von 1798: U. a. allgem. Einführung des deutschen Kirchengesangs, Prozessionen nur vor oder nach der hohen Messe, in den 3 Wintermonaten auf Wunsch Haustaufe, Verbot von Stolgebühren bei Spendung der Sterbesakramente, Verbot des nächtl. sog. Kränzens von Toten. Auch vorher schon zahlreiche Maßnahmen im Geist einer nüchternen u. prakt. Aufklärung: 1787 den 24 Inhabern von Benefizien auferlegt, Sonn- u. Festtags ihre Privatmessen auf den Vormittag gleichmäßig zu verteilen statt sie aus Bequemlichkeit meist in Nähe des Hochamts zu lesen. 1788 Aufhebung des Kalands u. Verwendung eines Teils seiner Einkünfte für Schulzwecke. 1793 Abschaffung des latein. Chordienstes an Sonn- u. Festtagen, der außer dem Hochamt die beiden Vespers u. die Matutin umfaßt hatte. Mißverständnis der Satz S. 83: „Noch bis tief in das 18. Jh. hinein überwogen im religiösen Leben

die Messe [!] u. das latein. Chorgebet“. Ferner im Vest unter Max Franz Aufhebung des Beicht- u. Kommunionpfennigs, der Unterscheidungszeichen bei Verschöngungen („eine große Leuchte“), des besonderen Aufwands bei vornehmen Leichen. Spannung zwischen Pfarr- u. Franziskanergottesdienst (Einführung von Nachmittags-, namentl. Kreuzwegandacht dort). Samstags sowie täglich in der Quadregesima Schülerandacht »Unserer lieben Frau Lob« (Salve Regina). Viele Patronats- u. Votivgottesdienste, mit dem Volksleben verwobene Prozessionen. [629]

N. Enneking OFM, *Das Hochstift Fulda unter seinem letzten Fürstbischof Adalbert III. von Harstall 1788—1802* (Quellen u. Abhandl. zur Gesch. der Abtei u. Diözese Fulda 14; Fulda 1935). Geschweige, daß die 1770 abgeschafften Feiertage auf die vielen Verwahrungen hin wieder eingeführt wurden, durften sie u. die abgeschafften Bußtage nicht mehr in den Kalendern verzeichnet werden. 1791 Verbot der feierl. u. öffentl. Wallfahrten über die Landesgrenzen hinaus. Auch Unterdrückung mehrerer inländischer Bittprozessionen. Entgegen seinem Vorgänger erlaubte Adalbert 1791 den Empfang der Osterkommunion bei Anzeige beim eigenen Pfarrer in jeder Kirche, auch Klosterkirche, des Bistums, ließ auch die Verteilung von Kommunionzetteln in den Kirchen wieder zu. [630]

H. Engelskirchen, *Die letzten Inhaber der Kanonikatspräbenden in Xanten* (Annalen des Histor. Vereins f. d. Niederrhein 127 [1935] 90—117). Ende des 18. Jh. noch immer feierl. Investituren neuer Kanoniker nach jahrhundertaltem Ritus, „Einführungen neuer Vikare unter noch symbolischeren Zeremonien u. Feierlichkeiten, die altkirchl. Tradition atmen“. Die Vikare hatten vermutlich als Kapläne das Offizium zu leisten, während die Kanoniker, die in ihrer Mehrzahl nicht Priester waren, „fast nur noch dekorativ“ wirkten. Die Tagesordnungen der Kapitularprotokolle enthalten wenig „rein religiöse Belange“. Persönl. Schicksale der letzten Kanoniker. [631]

D. Zähringer OSB, *Volksliturgie vor 140 Jahren* (Benedikt. Mschr. 17 [1935] 239—46). Hinweise auf das Schrifttum des 1750 in Augsburg geb. P. Edelbert Menne OFM, der nach einem zeitgenössischen Urteil schon während seines Studiums „einen geheimen Stachel zur Neuheit“ hatte. Insbesondere werden Katechesen von ihm zur Spendung der Taufe u. zur Erstkommunionfeier am Weißen Sonntag mitgeteilt. Bei der Kommunionfeier Austausch des Friedenskusses der Gemeinde mit den „Lieblingen u. Kindern Gottes“ am Morgen, gemeinsames Mittagmahl im Pfarrhaus unter z. T. individuell getönten Gesprächen (Namenspatrone), Nachmittagsgottesdienst mit Prozession zu 3 Stationen der Kirche — Taufstein, Beichtstuhl u. Altar —: Erneuerung des Taufgelöbnisses, Küssen der Wunden des Gekreuzigten, Überreichung brennender Kerzen am Taufstein; die Hand legen jedes Einzelnen auf den „heiligen Richterstuhl“; Kniefall vor dem Altar, die Hände auflegen u. Segenserteilung an jeden durch den Geistlichen — alles mit eindringlich beschwörenden Wechselgebeten u. Texten. Ich möchte meinen, eine gewiß originelle Abart der barocken Segneri-Methode, aber nicht aus theozentr., spezifisch liturg. Geist gestaltet! [632]

R. Chancerel, *L'Eglise Saint-Sulpice et la Révolution* (Bulletin de la Société historique du VI^e arrondissement de Paris 34 [1934] 22—140). Vom Ancien Régime über die Feier der Revolutionskulte zur Erneuerung des kath. Kults. [Nach Revue 27, 242.] [633]

C. Manunta Bruno, *Una regina e il confessore. Lettere inedite di Maria Clotilde di Francia regina di Sardegna all' Ex-gesuita G. B. Senes <1799—1802>* (Firenze 1935). Die von unveröff. Tagebüchern u. von anderen Schriftstücken begleiteten Briefe tragen meist das Motto *Viva Gesù e la SS. sua Vergine*. Immer wieder scheinen Einzelheiten des äußeren relig. Lebens der Heldin u. ihres Gatten Carlo Emanuele durch. „Data la mentalità dei reali non è da escludere che pensassero potersi risolvere ogni cosa con provvedimenti spirituali e funzioni liturgiche,

così come il padre Senes aveva mostrato di poter risolvere le inquietudini dei reali raddoppiando le orazioni e preghiere delle sue monache" (272). Carlo Emanuele gab dem ersten Jahr des neuen Jh. die Weihe eines marianischen (305). Auch sonst wehte bei dem Königspaar der Geist der aufgehobenen Gesellschaft Jesu, für die seit der Großen Revolution neue relig. Genossenschaften als Ersatz entstanden (329 ff.). [634]

E. G. Gerhard, *Geschichte der Säkularisation in Frankfurt a. M.* (Görres-Gesellschaft. Veröff. der Sektion für Rechts- u. Staatswissenschaft 69. Pad. 1935). Auswirkung der Säkularisation „bis in die innere Gestaltung des Kultus“. Kein Stiftsgottesdienst mit Choralgesang, kein Chorgebet mehr. Statt dessen Volksgottesdienst mit Gesang nach dem Mainzer Gesangbuch. Erhebl. Verminderung der Zahl der Geistlichen: Statt der Stifts- u. Ordensgeistlichen ein neuer Typ von Weltgeistlichen nach dem Bedürfnis der Seelsorge, nicht mehr nach der Zahl der Präbenden oder Meßstiftungen. Die bisherigen zahlreichen Stiftungsmessen fielen weg; es waren in der Liebfrauenkirche neben der Konventsmesse an Werktagen 3, an Sonntagen 4 oder 5 gewesen. „Die Karmeliter hatten an Stiftungen jährlich 142 Ämter u. 1548 Messen“ (alles S. 119). Die öffentl. Betätigung der Kirche hatte bisher Beschränkungen unterlegen: Prozessionen durften nur innerhalb des Bezirks wie 1624 stattfinden, das Viatikum durfte nur verdeckt zu den Kranken gebracht werden, Taufen u. Trauungen in Privathäusern bedurften, wenn die geistl. Behörden sie einmal erlaubten, der besonderen Genehmigung des Magistrats usw. Nach langen kirchenpolit. Auseinandersetzungen erst 1854 endgültige Erlangung der kirchl. Selbstständigkeit. [635]

F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* Bd. 3. (Freiburg i. Br. 1934). Im Rahmen ausgiebiger Erörterungen über die Geschichtswissenschaften im frühen Jh. kommt der Band auf Möhler zu sprechen. Er hat nicht nur das Glaubensgut „durch die geschichtl. Anschauung vertieft“, sondern auch „den Kirchenbegriff erneuert“. Sah er die Einheit des Kirchenkörpers in der Hierarchie, so „die Einheit des Geistes . . . in der Liebesgemeinschaft der Gläubigen, in der Gleichheit des Glaubens, des Kultus u. der Sitte“. Durch ihn wirkte der deutsche Geist von damals mit seinen Begriffen von genet. Entwicklung u. Organismus bis in die Gegenwart auf kath. Wissenschaft u. Theologie. [636]

F. W. Krummacker, *Gottfried Daniel Krummacker u. die niederrheinische Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jh.* (Arbeiten zur Kirchengesch. hg. v. E. Hirsch u. H. Lietzmann 24. Berl. u. Lpzg. 1935). Die Erweckungsbewegung war eine Gegenwirkung wider die Aufklärung u. in gewisser Hinsicht eine protest. Parallelbewegung zu dem von der kath. Kirche ausgegangenen Aftermystizismus. Man begegnete ihr im Nordwesten Deutschlands, ähnlich in Holland; die Vorgänge am Niederrhein waren eine Teilbewegung. Die Erweckung blieb auf luther. u. reformiertem Boden aber eine Angelegenheit begrenzter Kreise, die sich über einen pietistischen Individualismus nicht recht erheben konnten. Die in Preußen „staatlich betriebene Union“ wurde über ihren Bereich hinaus ebenso „wie das jus liturgicum des Landesherrn u. das königl. Kirchenregiment“ als ein „Säkularisationsversuch“ angesehen (192 f.). Beim Agendenstreit „lehnten sich“ die durch die Erweckung neu gekräftigten reformierten, aber auch von reformiertem Wesen stark beeinflussten luther. Gemeinden im Westen „gegen eine Änderung ihres jahrhundertealten schlichten Kultus auf“. Eine jede solche Änderung erschien „den kampfgewohnten Gemeinden als katholisierend“, was „in einem konfessionell gemischten Gebiet unerträglich“ war (178 f.). Erst wesentlich mildernde Bestimmungen machten, z. T. sehr langsam, eine bedingte Zustimmung möglich. Gelegentlich einmal ein „Unionsritus“ in der Abendmahlsfeier, schon vorher kam „umschichtiges Kommunizieren“ vor (190). Die Kirchenordnung von 1835 ein „Kompromiß von synodalen u. konsistorialen Elementen, mit dem Übergewicht der letzteren“ (197); auch die Elberfelder Ge-

meinde des in der Sakramentenlehre u. sonst reformierten Krummacher wurde schließlich ein „Teil der preuß. Landeskirche“, aber die alten liturg. Formen kamen wieder in Übung. Vgl. meine Einzelbespr. des reichhaltigen Buches: *Annalen des Histor. Ver. f. d. Niederrhein* 128 (1936) 142 ff. [637]

H. Krefel, *Die Liturgie der Ev.-Luth. Kirche in Bayern r. d. Rh. Geschichte u. Kritik ihrer Entwicklung im 19. Jh.* (Gütersloh 1935). Beim Zusammenschluß bisheriger Territorialkirchen zu einer bayer. Landeskirche 1818 war die liturg. Verschiedenheit außerordentlich groß, hatten sich vor allem eine liturg. Vergangenheit luther. Prägung u. ein mehr reformierter Typ zu vereinigen. Nach langem Ringen kam es 1855 zu einer gemeinsamen Agenda, aber nicht zu einer regulativen Kirchenordnung — auch nicht zu einer genauen Perikopenordnung u. Fixierung der Feste —, u. zu ihrer Bewährung in dem heftigen Agendensturm opponierender Gemeinden. Später kleinere Agendenrevisionen. Aber: „Noch sind nicht alle Schätze Löhnescher Liturgik gehoben u. gebraucht. Noch ist vor allem die ganze Fülle Erlanger Liturgik nicht ausgewertet, die jetzt auf bald zwei Jahrhunderte zurückblicken kann u. auch nach Höfling-Thomasius der wissenschaftl. Weiterarbeit nicht vergessen hat“ (151 f.). [638]

L. Mahieu, *Mgr. Louis Belmas ancien Évêque constitutionnel de l'Aude. Évêque de Cambrai (1757—1841)*. T. 1. 2 (Paris 1934). Das umfangreiche Werk belegt die Entwicklung eines hervorragenden französ. Bischofs, der 1791 die Zivilkonstitution beschworen hatte, ein halbes Jh. weiter, über seine einstigen gallikan. Ideen hinaus. Manchen äußeren Frömmigkeitsbezeugungen zog er den inneren Kult, die eigentl. Tugendübung vor. In der Unterdrückung der abgeschafften Feiertage ging er weiter als die Anordnungen Pius' VII bzw. des Nuntius Caprara. Z. B. verlegte er Fronleichnam oder Peter u. Paul einfach auf den nächsten Sonntag, untersagte am Pfingstmontag Prozessionen, gesungene Messen an den Werktagen der Kirmes, die Feier von Patronen während der Woche. Andererseits „würden gewisse Liturgiker der Gegenwart sogar finden“, daß er im Aussetzen des hl. Sakraments „äußerst weit ging“ (1, 273). Er wünschte nur, daß sie mit einer gewissen Feierlichkeit u. vor einer entsprechenden Anzahl von Beterinnen stattfinde. Gegner der häufigen Kommunion „frommer Seelen“ war er nicht (2, 510). Zu weit ging seine Behauptung, daß man an Sonn- u. Feiertagen die Pflichtmesse in der Pfarrkirche hören müsse. B.' Fastenhirtenbriefe fast alle der Buße gewidmet. Er war ein warmer Freund des Passionskultes. Das Herz Jesu-Fest wurde unter ihm im Bistum Cambrai verbindlich. Bruderschaften errichtete er wieder oder neu, suchte aber erst gegen Ende seines Lebens um Ablässe für sie in Rom nach. Nächtl. Brautmessen nur noch bei mindestens 20 Anwesenden. Bei Sakramentsprozessionen nur Sakramentsgesänge, bei marian. Prozessionen nur marian. Gesänge. In der Kirche keine Gesänge in der Landessprache, weil in ihnen abgesehen von der Predigt die Liturgie herrschen müsse, weil jene Gesänge oft theologisch ungenau, ihre Melodien profan u. nicht ernst genug seien. „Tremendum mysterium“ S. Eucharistiae; dem Priester „eine fromme Furcht“ vor ihm empfohlen. Einführung neuer liturg. Bücher: Diözesanstatut, Rituale, Prozessionale, Proprium. In der 2. Ausgabe des letzteren Wiederaufnahme vergessener Diözesanheiliger. Aufnahme des Offiziums Gregors VII. Vorgehen gegen die Verehrung unbeglaubigter Reliquien. [639]

J. Lachmann, *Die männlichen Orden u. Kongregationen der kath. Kirche. Ihre Entwicklung in den Provinzen Preußens von 1815 bis zum Ausgang des 3. Jahrzehnts des 20. Jh.* (Berl. 1935). Diesmal sind die Augustiner-Eremiten, Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner, Jesuiten, Kamillianer, Kapuziner, Zisterzienser u. die Barmherzigen Brüder berücksichtigt unter Ausschluß ihrer Niederlassungen in Rheinland u. Westfalen. Die Übersicht ist literarisch reich belegt, verwertet auch archival. Nachrichten u. briefl. Auskünfte. Nicht zuletzt für Niederlassungen wichtig, die im 19. Jh. erloschen sind. Z. B. über die Beuroner Kongregation der Benediktiner ist

formuliert: „Maurus Wolter gab seiner Gründung . . . eine eigene geistige Struktur, die, auf der alten Ordenstradition basierend, Vertiefung der Prinzipien des mönchischen Lebens, sowie Ausbau des Gottesdienstes, bes. der Liturgie, erstrebt u. die neuzeittl. Institutionen der nachtridentin. Überlieferung ablehnt“. [640]

O. Hafner, *Beiträge zur Geschichte der Diözese Rottenburg* (Rottenburger Monatschrift 18 [1934/35] 11—18; 49—58; 72—6; 102—10; 144—51; 182—88; 199—205; 241—50). Reiche Ausbreitung von Einzelheiten aus der Frühzeit der Diözese, in denen sich vielfach die Spätaufklärung, namentlich der Wessenbergianismus spiegelt. Zuerst bunte Mannigfaltigkeit in dem Stücke aus 5 Bistümern in sich vereinigenden Sprengel. Gottesdienstordnung von 1837: Allg. deutscher Kirchengesang, Kommunionempfang nur in der Messe. Während der öffentl. Messe kein Rosenkranz, kein Opfergang. An Werktagen nach Pfarrmesse keine Privatmesse mehr. Vesperandacht mit dem deutschen Psalmengesang oder als andere Gemeinschaftsandacht. „Durch die ganze Fastenzeit ist bei der Pfarrmesse das Evangelium des Tages mit etwaiger Erklärung zu verlesen“, ähnlich im Advent (od. hier nur Schrifttexte bei Roratemesse?). Karfreitag Ausstellen der Monstranz, aber keine „Vorstellungen sog. hl. Gräber“. Kar Samstag kein Aussetzen des Allerheiligsten, aber auch keine Weihe von Holzschelten (Scheiterweihe) mehr. Auferstehungsfeierlichkeit vor eintretendem Dunkel. Nach Verordnung von 1828 Bittgänge nicht weiter als kleine Stunde ohne „Zerstreuung des Volkes oder Wirtshausbesuch in dem auswärtigen Orte“, gegebenenfalls durch Betstunde zu ersetzen. Zahlreiche andere kirchl., auch staatl. Bestimmungen bis 1848, die sich ergänzen, gelegentlich auch ablösen: In der rauheren Jahreszeit Sakristei- oder Haustaufen „mit laulichem Wasser“ erlaubt. Erstkommunion erst „nach angetretenem 14. Lebensjahr“. Firmung schon im 12. Lebensjahr u. aufwärts. 1825 Verbot der feierl. Sonntagshochzeiten; Mittwochshochzeiten in Übereinstimmung mit den Oberamtsgerichten nach einfachen, seit 1836 nur „nach erschwerten Unzuchtsvergehen“. Um 1834 mancherorts bei Primizfeiern noch erster Tanz des Primizianten mit dem Bräutchen (in Teilen Bayerns bis in Vorkriegszeit). Gebrauch des alten Konstanzer Rituale. Keine Segnungen beim öffentl. Gottesdienst als die ordentlichen. 1838 Benediktionen von Haustieren in Ställen oder auf offenem Felde untersagt. Keine willkür. Andachten. Keine Exequien, „Jahrtäge“ u. „Hausjahrtäge“ (mit Gräberbesuch) an Sonn- u. Feiertagen, möglichst keine „Prunkleichen“. Nur je eine Bruderschaft mit Bruderschaftsfest an Mariä Himmelfahrt. Keine Krippen (oft theaterähnliche Berge, buntscheckige Figuren usw.), statt dessen schöne Gemälde der Geburt Christi auf einem Altar. Keine Pfingsttaufen u. Himmelfahrtsaufzüge, keine gekleideten Heiligenbilder, kein besonderes Aussetzen oder Umhertragen von Reliquien, keine Votivtafeln mehr in Kirchen. „Dem Auslaufen der Pfarrgenossen“ an Gnadenorte ist „kräftig zu steuern“, alles Abergläubische oder gar Abgöttische bei Verehrung der Bilder zu vermeiden. Schließung von Gnadenkapellen nach der Messe. Zur Sonntagsfeier gehört bis nach vollendetem 25. Lebensjahr Christenlehre ebenso wesentlich wie Predigt u. Messe! Am Geburtsfest des Königs feierl. Hochamt mit Predigt nach dem jedesmal vom König zu bestimmenden Text. [641]

Taras v. Borodajkewycz, *Deutscher Geist u. Katholizismus im 19. Jh. am Entwicklungsgang Konstantins v. Höfler dargestellt* (= D. Geistesgesch. in Einzeldarst. hrg. v. V. Redlich OSB 1. Bd. [Salzburg-Leipz. 1935]). Es ist entschieden ein Vorzug dieses auf reichster Kenntnis u. Verarbeitung der Literatur u. des sonstigen Materials beruhenden Buchs, daß es die Person des jungen H. (geb. 1811, später Prof. d. Geschichte in Prag u. Vorkämpfer des Deutschtums in Böhmen) nicht für sich allein betrachtet, sondern hineinstellt in die große geistesgeschichtl. Entwicklung der ersten Jahrh. d. 19. Jh., bes. innerhalb des deutschen Katholizismus. Symptomatisch in dieser Richtung ist z. B., daß die letzten Betrachtungen des Ganzen nicht dem im Titel genannten Mann, sondern Schelling gewidmet sind, dessen Denken gerade damals (um 1840) seine Geltung auch bei den Katholiken (vgl. Döllingers Angriffe

1843) verlor. So erleben wir den geistesgeschichtl. Prozeß sowohl an Höfler wie an der Zeit von der Aufklärung über den Neuhumanismus u. den Schellingianismus zum Kölner Ereignis u. zum Sieg des total denkenden Katholizismus mit Abel u. dem Görreskreis, dem auch H. nach seinem ital. Aufenthalt überzeugt u. bewußt sich anschloß, — eine Entwicklung, die mit der Frömmigkeitshaltung der Aufklärung, des Klassizismus u. dann der Romantik u. Restauration parallel läuft; vgl. unsere Aufsätze: *Liturgie, Aufklärung u. Klassizismus* (zit. B. S. 132) u. *Liturgie, Romantik u. Restauration* (Jb. 9 S. 67 ff. u. 10 S. 77 ff.). Wenn das Verhältnis jener Haltung zur Liturgie bei B. auch nirgends genannt ist, so bieten die Ausführungen doch ausgezeichnete allgemeine u. spezielle Charakteristica, die in jenen Bereich unmittelbar oder indirekt hinüberwirken können (etwa das beginnende Verständnis für das alte Christentum, das MA bei H. u. seinen Zeitgenossen); anderseits können von der Liturgiegesch. Betrachtung her auch Lichter auf B.'s Ausführungen fallen, wie vor allem auch die reiche Fülle des in den Anm. verarbeiteten Materials nahelegt. — Da der Weg von Schenk zu Abel, von Sailer zu Reisach, wie ihn B. aufzeigt, auch in der Darstellung der ersten Jahre des Freisinger Lyzeums von A. Mayer (Jb. 14 Nr. 497) von einem ganz ähnlichen Gesichtspunkt her gezeichnet ist, können sie sich gegenseitig ergänzen, auch in Bezug auf einzelne Persönlichkeiten wie Fallmerayer (wo z. B. 136 keine neuere Publikation nennt; 160 hätte bei Gf. Ostermann-Tolstoj auf ihn zurückgegriffen werden können), Seinsheim, Schwäbl, Jacobs, Thiersch, Öttingen-Wallerstein, das Biennium philosophicum (vgl. das Namensverzeichnis bei M.), auch Erzb. Reisach, von dem man (wie B. 162) nicht sagen darf, daß er über die Ereignisse von 1848 gestört sei; die Ursache seiner Entfernung war vielmehr seine Haltung in den staatlich-kirchl. Fragen seit der berühmten Freisinger Bischofskonferenz von 1850.

A. M. [642

A. Koller SCJ, *Das Ideal der Nazarener* (Emsdetten o. J.). Die Schrift stellt nur den Teildruck einer größeren Bonner Diss. dar über *Das Kunstideal der deutsch-römischen Nazarenerschule*, kann also dem Titel nicht ganz gerecht werden, zumal sie sich auf die letzte, durch Schadows Eigenart bestimmte Entwicklungsstufe beschränkt. Allerdings kommen auch in diesem Ausschnitt, der sich also auf die Düsseldorfer relig. Malerschule einstellt — E. Deger, F. Ittenbach, Andr. Müller, C. Müller u. vor allem ihr gemeinsames Werk auf dem Apollinarisberg bei Remagen —, prinzipielle Fragen zur gelegentl. Erörterung, wie auch wir sie bei unseren Studien über das Verhältnis des lit. Frömmigkeitsideals zur relig. Kunst in jenen Tagen berühren u. beantworten mußten; vgl. Jb. 10 S. 110 ff. In manchen Punkten wird man wohl anderer Meinung sein können als Vf., so wenn er etwa von Overbecks idealist. Realismus u. von Schadows Naturalismus spricht, wodurch das „nazaren. Kunstideal auch in das Gebiet des Naturalismus“ eingeführt worden sei; entsprechend dagegen ist (9) die Annahme einer dreifachen Ausgestaltung des naz. Kunstideals durch Overbeck, Cornelius u. Schadow (wenn auch Pforr dabei viel zu kurz kommt). Wichtig ist (38) die Stellung der Schadowschüler zu Raffael, Giov. Bellini u. Francesco Francia, zu Fiesole u. Perugino — also zum Renaissance-Ideal (vgl. auch 42: der „anspruchlose Geist der Frührenaissance“, „Abkehr von der realistisch-technischen Vollendung der Renaiss. u. Spätren. u. bewußte Bejahung der technisch weniger raffinierten, aber stimmungsvolleren, andachtvolleren Kunstart der vorraffael. Meister“). Der Anschluß an die Münchener Freskomeister, vor allem Schraudolph (58), bedeutet allerdings keine Empfehlung der Düsseldorfer. Dagegen ist für die Frömmigkeitshaltung dieser rhein. Nazarener wieder sehr wichtig, was 74 über Ittenbachs Kompositionen gesagt wird: „Seine Figuren scheinen ruhig zu stehen, haben vornehme, verhaltene, beherrschte Aktstellungen, u. dennoch ist ein frisches, ungekünsteltes Feuer in ihnen. Diese Art zu konzipieren ist sicher eine der besten für große hierat. Bildthemen“ — freilich, müssen wir sagen, kommt noch vieles hinzu, bis ein Bild wirklich hieratisch wird. Jedenfalls aber wird durch solche Sätze deutlich die

Trennung der Nazarener von der Romantik unterstrichen. Diese Trennung herauszuarbeiten, war das Ziel der entsprechenden Abschnitte in unserem obengenannten Jb.-Aufsatz. Sie u. die genetische Verbundenheit der Naz.-Kunst mit dem Klassizismus (Canova, Thorwaldsen u. a.) kommen bes. auch bei einer dort nicht zitierten Abhdlg. von J. A. Endres, *Joh. Konr. Eberhard, ein Allgäuer Künstler* (München 1925) überzeugend zur Geltung. Vgl. auch z. B. Joseph v. Führichs *Briefe aus Italien an seine Eltern 1827—1829* (Freiburg i. B. 1883) 43. A. M. [643]

Philomena Lehner, *Emilie Linder und ihr Freundeskreis* (Münchn. Diss. 1935, gedr. Speyer a. Rh.). Die Künstlerin u. Künstlerfreundin E. L. (1797—1867), Konvertitin, stand einem großen Kreis von hervorragenden Männern des damaligen München u. Bayern (Haneberg, Möhler, Diepenbrock, Görres, Brentano u. a.) u. den Nazarenmalern (Overbeck, Cornelius) sehr nahe u. teilte weithin deren Interessen, Bestrebungen u. Sorgen. So ist eine Untersuchung über diese Gestalt ein wertvoller Einblick in die Geistesgesch. jener Zeit, auch in die kirchl. Tendenzen, sowohl nach der künstler. Seite als nach der rein relig. Die Diss. bringt dazu gutes neues Material (bes. aus dem in St. Bonifaz aufbewahrten Briefen). Bei Möhler heißt es S. 68: „Die Forderungen einer deutschen Lit. u. des Laienkelches entsprangen bei ihm dem kirchl. Verlangen, noch Fernestehenden den Zugang zu seiner Kirche zu bereiten. Die Abneigung gegen die priesterl. Privatmesse ohne Teilnahme des Gläubigen ist aus seiner strengen Auffassung der kath. Gemeinschaft u. der kritischen Ausdeutung der Worte: 'Der Herr sei mit Euch!', 'Empor die Herzen' zu verstehen.“ Die Motive M.s liegen aber tiefer! — Gelegentlich der Konversion wird an mehreren Stellen vom Eindruck der Lit. u. der Zeremonien gesprochen. — Die Liter. ist von der Vf. sehr unregelmäßig u. nach ungenannten Gesichtspunkten herangezogen u. oft merkwürdig zitiert (z. B. *amicitia spiritualia* S. 46 u. 94, S. 69 A. 276, S. 63 A. 251; vor allem fehlt neuere Liter. Das Verzeichnis S. 93 f. ist verworren u. ungenau). A. M. [644]

R. Delamare, *La Renaissance liturgique dans les diocèses de Normandie 1824—1924. Étude historique-Essai bibliographique-Révision des Propres diocésains* (Paris 1935). Der Titel entspricht nicht ganz dem Inhalt, der viel reichhaltiger ist. Vf. gibt zunächst einen Überblick über die liturg. Reformarbeit, die in den normann. Diözesen Rouen, Bayeux, Evreux, Avranches, Coutance im letzten Jh. geleistet wurde. Wie überall in Frankreich war auch in der Normandie im 18. Jh. die alte Lit. durch die neugallikan. nach dem Muster von Paris ersetzt worden. Hauptsächlich durch die Bemühungen Dom Guérangers wurden diese künstl. Gebilde einer verflachten Religiosität im Verlaufe des 19. Jh. durch die röm. Lit. ersetzt. Trotz seiner Bewunderung für den Eifer Guérangers weist Vf. freimütig auf die Mängel dieser röm.-liturg. Bewegung hin, die zu einer radikalen Zerstörung der alten Überlieferungen durch die blinde Übernahme der modern-röm. Lit. führte, wodurch mehr „uniformité“ als „unité“ erreicht wurde. Übrigens betont Vf., daß Gu. für die alten traditionellen Lokalliturgien eingetreten war, aber von seinen übereifrigen Anhängern nicht ganz verstanden wurde, die in ihrem zelotenhaften Fanatismus u. übertriebenen Ultramontanismus nur modern Römisches gelten ließen. Höchstens in den Diözesanproprien mußte man sich mit alten Beständen begnügen. Aber hier gerade rächte sich der Mangel an liturgiegeschichtl. Bildung. Anstatt altes liturg. Eigengut wieder aufleben zu lassen, ließ man die Machwerke des 18. Jh. bestehen. Vf. weist treffend nach, daß in der Normandie (wie übrigens auch anderwärts) die an sich gutgemeinten u. großenteils gelungenen liturg. Reformen dennoch unbefriedigend sind, weil aus Mangel an historisch geschulten Liturgikern die Reformarbeiten meistens Rubrizisten u. Kanonisten übertragen wurden, die, einseitig nach juridisch formalist. Grundsätzen arbeitend, wertvolle Überlieferungen preisgaben oder wenigstens nicht wiederaufleben ließen, weil sie vielfach den Dekreten der röm. Kongregationen eine Bedeutung beimaßen, die diesen im Sinne der päpstl. Weisungen nicht zukam. Ausgehend von seinen gesunden Grundsätzen u. Beobachtungen versucht nun Vf. zu

zeigen, wie die begonnene liturg. Reform für die Diözesanproprien zu verbessern u. zu vervollständigen wäre durch ein krit. Zurückgehen auf die alten schönen Überlieferungen dieser Kirchenprovinz, die so reich an liturg. Eigentum war. In verschiedenen Kp. werden Kalendarium, Texte, Melodien u. Ceremoniale behandelt, oft sehr weitschweifig u. ohne genügende method. straffe Ordnung. Der bibliograph. Abschnitt ist überaus reichhaltig, wodurch das Werk auch über die Lokalgeschichte hinaus wertvoll wird, da manche Quellen besprochen sind, die für die allgemeine Liturgiegesch. Bedeutung haben. — Zu dem Buch schrieb der Benediktiner Laporte aus St. Wandrille ein feinsinniges Vorwort, dem ein Satz entnommen sei, der charakteristisch ist für die gesunde liturgiegeschichtl. Einstellung der ganzen Arbeit „Au lieu d'avoir des liturgistes, nous avons eu surtout des rubricistes, observateurs attentifs et importateurs de tous règlements et de toutes routines romaines, sans oublier les bévues; nous avons encore ceux qui n'oseraient modifier une antienne ou une oraison sans faire appel à toutes les congrégations romaines . . .“ A. Gs. [645]

Card. L. Lambruschini, *La mia Nunziatura di Francia*. A cura di P. Pirri (Diari e Memorie 5, Bologna 1934). Wie man erwarten wird, spiegeln diese Aufzeichnungen des späteren Staatssekretärs Gregors XVI. das Frankreich vor u. kurz nach dem Umschwung von 1830 auch in seinem gottesdienstl. Leben. Die 1802 aus dem Geist der Gesellschaft Jesu entstandene »Congregation« mit ihrem Brauch, an Festtagen gemeinsam das *Offizium B. M. V.* zu verrichten u. die Sakramente zu empfangen (58). La „si utile et si consolante divozione loro al prezioso e divinissimo Cuore dell'amabil nostro Salvatore Gesù“, „contro della quale tanto declama oggidì lo spirito del secolo“. Ma „questa santissima divozione si conserva non solo ma propagasi ognora più nella cattolica Francia, e procura sempre maggiori vantaggi alle fede ed alla cristiana pietà“ (64). Sakrale Einzelheiten über das kurze Jubiläum in Frankreich zu Beginn des Pontifikats Pius' VIII. Nach Bekundung von Bischöfen „avea forse prodotto maggior effetto que l'universale pubblicato qualche anno prima dalla S. M. di Leone XII.“ (168). Die feierl. Überführung der Reliquien des hl. Vincenz von Paul in Paris 1829 (183 ff.). Die Fragen der Darreichung der Sterbesakramente u. der Trauerfeierlichkeiten für Abbé Gregoire in ausführlicher, dokumentierter Darstellung (371 ff.). [646]

Jul. Ambrosch' *Italienische Reise 1829—1833*, hg. v. A. Vahlen (Berl. 1935). Sehr lebendig gehaltene Briefe u. Aufzeichnungen des späteren Breslauer Professors der Altertumswissenschaft aus seinen Ausbildungs- u. Wanderjahren. A. hatte 1821/5 als Kantor in Berlin an St. Hedwig gewirkt. Später sieht er die kirchl. Funktionen in Rom u. im übrigen Italien im Banne seiner Berliner Universitätsausbildung, des Zeitdenkens u. seines engen Verhältnisses zu Bunsen an u. deshalb, wie er selbst schreibt, „mit zu unbefangenen Auge“ (171). Er gewahrt „am allermeisten in Italien zwischen der Kirche, wie sie jetzt ist, u. dem gebildeten Europa die Stufenleiter von sechs Jahrhunderten, die keine menschl. Macht jemals zu verbinden vermag“ (174). Trotz der „ängstlichen“ Zurückhaltung „von allem Antikatholischen“, der „grenzenlosen Apathie u. Unwissenheit“, dem „Verfall“ u. der „Schlaffheit“ in den kirchl. Kreisen des damaligen Rom glänzt ihm jedoch „das hohe Ideal der Kirche rein u. groß noch immer aus ihrer formalen Erscheinung hervor“ (49 f.). Er vermag den Verlauf der Papstproklamation, Bischofsweihe u. Papstkrönung Gregors XVI. 1831 oder Bittprozessionen in Corneto u. in S. Gemini oder ein Kirchenfest in Covalenza oder ein Begräbnis nach Landesbrauch farbig u. gemütvoll zu beschreiben. Ja, er anerkennt, daß bei „den zahlreichen Kirchenfesten . . . die Begierlichkeit u. Lebenslust der Menge durch die Formen der Religion, durch die Macht des Glaubens, durch den mannigfachen u. sinnlich bestechenden Glanz der Liturgie nicht sowohl gemäßigt oder gar gestört, sondern vielmehr geregelt, gegliedert u. mithin nur vervielfacht genossen wird“ (124). A. sch' krit. Bemerkungen über die zahlreichen örtl. Marienkulte in Italien u. seine doch wohl sehr zugespitzte Glosse, man müsse dort, „um

zu Gott Vater zu gelangen, wie bei den Fürsten dieser Welt, notwendig erst eine Reihe von Vermittlern durchgehen“, wirken weniger betont, weil kurz nachher „das ungemißbrauchte Dogma der Kirche“ angerufen wird. Mindestens aber die Behauptungen über die Ursprünge der Marienverehrung sind sehr leicht hingeworfen (177 f.). Auch der geistvolle Brief über den *genius loci* der ewigen Stadt (29 ff.) zeichnet ein Bild auf religionsgeschichtl. Hintergrund, nur stellt er sich deutlich auf die Person des Empfängers ein. Der „Eindruck vollkommener Harmonie des Lebens, der Kunst u. der Religion“ in Rom wird betont; „die ganze österl. Zeit ist im wahrsten Sinne des Wortes eine Versöhnung mit dem Ewigen“. Es sind „nicht die Funktionen in der Sixtina, die mich erheben, sondern der Augenblick, wo der Hl. Vater aus der Loge von St. Peter dem Volke den Segen erteilt“, „Volk u. Schöpfer versöhnt“. Aber anderseits: „Jene mannigfaltigen Orden, jene Basiliken, die ersten Totenbrüderschaften, nächtlichen Prozessionen, kurz die ganze Form der Kirche zeugt vom MA u. gehört ihm wesentlich an“. Und: Die „Übungen des Gottesdienstes“ erscheinen dem Römer „mehr als Mittel zum Zweck, denn als das innigste Verlangen u. Sehnen nach Vereinigung mit dem Ewigen“. Alles in allem also: Niederschriften eines Bildungsmenschen u. Religionshistorikers mit von Hause aus liturg. Ader, bei dem sich aber der Rationalismus seines Zeitalters angemeldet hat u. der, wenn er heute lebte, hie u. da anders schreiben würde. [647]

Kl. Möllenbrock, *Die religiöse Lyrik der Droste u. die Theologie der Zeit. Versuch e. theolog. Gesamtinterpretation u. theologiegeschichtl. Einordnung des »Geistlichen Jahres«* (Neue Deutsche Forschungen, Abtg.: Neuere Deutsche Literaturgeschichte 2. Berl. 1935). Die Studie macht in tief eindringendem Bemühen u. in lebendiger Fühlung namentlich mit dem ihr irgendwie wesensverwandten Schrifttum glaubhaft, daß der theolog. Gehalt des *Geistl. Jahres* sich nicht, wie man durchweg angenommen hat, aus der rationalist. Theologie eines Stattler u. Hermes, vielmehr aus der Glaubensphilosophie Jacobis u. der von ihr abhängigen Erlebnistheologie Sailers ableitet. Die Dichtung geht in Zuordnung zu Sailer u. zu den ihm verwandten Auffassungen der Gallitzin u. Diepenbrocks vom Innerlichkeitserlebnis, von der Heilsfrage der Einzelseele aus. Am Wesen der Kirche als des *corpus Christi mysticum* wird in ihr — trotz Möhler — vorbeigesehen, überhaupt die äußere Erscheinung des Christentums nicht begriffen. „Die relig. Sphäre wird im Erlebnis verniedlicht“, aus dem *filius Dei vivi* ist „der durch den Pietismus hindurchgegangenen Christusinnigkeit des 19. Jh.“ . . . „ein über alles süßer, starker, reicher Name, der die Seele heftig an sich zieht“, geworden. Die Seele sucht nicht Christus, sondern „im Grunde nur des eigenen Herzens schmerzlich-süße Erschütterung“. „Die entscheidenden Heilstatsachen treten gar nicht in das Bewußtsein“ (S. 32). „Die vordergründige Satttheit der Natur läßt die gloria Dei fast nie durchscheinen“ (S. 25). Wichtig ist auch, daß Heiligkeit mehr Tugendhaftigkeit als Begnadung ist, daß, weil die Seele ganz dem Gotterlebnis zugewandt ist, eine fürbittweise Anrufung der Heiligen im Unterschied zu Annettens jüngeren Jahren nicht mehr vorkommt (vgl. S. 53). Die Dichtung über das „Jahr der Kirche“ beginnt mit dem bürgerl. Neujahr (S. 61). Wenn M. hervorhebt, daß an Lichtmeß u. Verkündigung „die Seele an der gnadenbegabten Person Mariens vorbeisieht u. ungestüm verlangend sich ihrem Sohne zuwendet“ (S. 54), so ist das freilich von Geschichte u. tiefstem Gehalt der beiden Feste her als alles andere denn tadelnswert anzusehen. Anderseits mag M. dahin ergänzt werden, daß das G. J. den altchristl. Sinn der Paschafeier völlig verschüttet (vgl. S. 25 ff.). Was die „allerpersönlichste Problematik“ der Droste angeht, so bleibt ihre Scheu vor dem Sakramentenempfang im Anschluß an eine medicin. Seite als Folge einer „Schilddrüsenkrankheit basedowischen Charakters“ gedeutet (S. 117). Bezeichnend für die Zeitlage reichlich 20 Jahre vor dem G. J., 1817, noch die Auffassung der Beicht in des münsterländ. Theologen Nadermann *Opfer vor Gott in Gesängen u. Gebeten*, wo „bürgerliches Nützlichkeitsdenken“ auf die Sündenlehre

übertragen ist (vgl. S. 94). M.s an fesselnden geistesgeschichtl. Hinweisen auch über das für diese Stelle Wichtigste hinaus reiche Studie hat besonderen Wert durch ihre glücl. Verschmelzung literaturgeschichtl. Kategorien mit den theologischen. [648

Urban Young, *Dominic Barberi in England. A new series of letters*. Translated & edited by U. Y. C. P. (London 1935). J. H. Newman's Aufnahme in die kathol. Kirche an einem trüben Oktobertage 1845 wird für immer ein Markstein in der Entwicklung der Kirche in England bleiben. Über das allmähliche Heranreifen dieses Entschlusses, seine Vorgeschichte, über den Werdegang Newman's u. der von ihm geleiteten Bewegung sind wir weitgehend unterrichtet. Wir erinnern nur an das später zu besprechende Buch von Faber, *Oxford Apostles* (1936). Über die entscheidenden Vorgänge bei Newman's Bekehrung geben vor allem die Bücher des engl. Passionisten U. Young reichen Aufschluß. Vor Jahren schon veröffentlichte er sein *Life of Venerable Dominic Barberi, C. P.* Seitdem hat er weitere Briefe seines Helden in Italien gefunden, die er nun herausgibt. Sie werfen ein bedeutsames Licht auf eine der eigenartigsten Gestalten der engl. Kirche im letzten Jh. B. entstammte dem gläubigen italien. Landvolk. Jung trat er in den Passionisten-Orden ein, um dort Laienbruder zu werden. Seine reiche Begabung eröffnete ihm aber den Weg zum Priestertum. Von seiner frühesten Jugend an stand ein Wunsch vor seiner Seele: einmal berufen zu sein, mitzuhelfen an der Rückgewinnung Englands zum kathol. Glauben. Endlich im Herbst 1841 kam B. endgültig nach England. Unter unsäglichen Mühen legte er die Grundsteine für die Einführung seines Ordens. Als reifen Lohn schenkte ihm Gott die Freude, N. u. seine Freunde in die kathol. Kirche aufzunehmen. Es muß ein eigenes Bild gewesen sein, wie dieser einfache italien. Priester, der an Bildung u. Erziehung einem N. u. seinem Kreis keineswegs gewachsen war, der die engl. Sprache nur unvollkommen beherrschte, das Werkzeug zur Bekehrung dieser Geistesgrößen werden sollte. Vorlieg. Buch gibt uns darüber anschaulichsten Aufschluß. Es enthält die Briefe, die B. in den entscheidenden 40er Jahren an seine Oberrn u. Freunde in Italien geschrieben hat. Sie zeigen ihn in seiner schlichten Frömmigkeit, seinem ungebrochenen Gottvertrauen inmitten der größten Schwierigkeiten der Neugründungen. Sie zeigen aber auch, wie er offenen Sinnes die Verhältnisse in dem einem Südländer so gänzlich fremden Land beurteilte. Sie geben reichen Aufschluß über die Hoffnungen, die einen Wiseman u. seinen Kreis erfüllten, sprechen von den großen Problemen der „hereditary Catholics“ u. der „Converts“, zeigen das bewegte Bild der rasch aufstrebenden kathol. Gemeinden in den Riesenstädten der herangewachsenen Industrie, die furchtbaren Zustände, die im Gefolge der ir. Hungersnot sich einstellten. Sie zeigen aber vor allem den ungebrochenen Glauben dieses Mannes, daß Gott diesem Land einmal wieder den wahren Glauben schenken werde. Jeder, der die Oxford-Bewegung u. die geschichtl. Zusammenhänge in den entscheidenden Jahren von innen her kennenlernen will, wird aus diesem Buch für einen kleinen, aber wichtigen Teilausschnitt wesentliche Anregung erhalten. Abt Albert Schmitt. [649

J. Pommier, *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan — Saint-Sulpice* — (Publications de la Faculté des lettres de l'Univ. de Strasbourg 55. Paris 1933). P. hat 1931 von E. Renan *Travaux de jeunesse — 1843/44* —, also in seinem ersten Jahr in St. Sulpice in Paris, auszugsweise herausgegeben (Publications de la Faculté... 54), Arbeiten, die außer *Homélies* u. *Sermons* für mehrere Gelegenheiten des Kirchenjahrs auch Erklärungen der Psalmen des *Petit Office de la Vierge* sowie ausgewählter anderer Psalmen enthalten. Das an die Ausgabe sich anschließende, reichlich 700 Seiten starke, vielseitig dokumentierte gegenwärtige Buch über Renans Jugend könnte unter einer Reihe von Gesichtspunkten besprochen werden. Erwähnt sein mag, daß es, vor allem auch an R.s eigene Erinnerungen anknüpfend, bis ins einzelne die äußeren Umstände — nicht zuletzt kult. Charakters — aufzeigt, unter denen er Tonsur u. niedere Weißen empfing, u. sorgsam die Welt des Glaubens,

Denkens u. sich vorbereitenden Zweifeln abtastet, in der er damals lebte. Ferner ist von den Kämpfen der Zeit zwischen Gallikanern u. Ultramontanen über die Frage, ob Diözesanliturgie, ob röm. Liturgie, die Rede. In St. Sulpice führte Abbé Icard, anknüpfend an Guéranger u. d'Astros, in diese Kämpfe ein. „Sein Gallikanismus vermied dabei jede Schärfe, jede Herausforderung in der Theorie u. versagte sich in der Praxis nicht gewissen Zugeständnissen“ (287). Schließlich wird eingehend erörtert, wie R. bei der für die Liturgie besonders wichtigen Psalmen-erklärung (vgl. namentlich 630) vom Literalsinn u. von der *veritas hebraica* ausging u. zu einer sehr kritischen Auffassung gelangte. [650]

Th. Mermet, *Notes sur l'introduction de la liturgie romaine au diocèse d'Arras, Boulogne et Saint-Omer »1851«* (Société académique de Boulogne-sur-Mer. Bulletin 13 [1934/35] 80—90). [Nach Revue 28, 111.] [651]

Abt Cuthbert Butler OSB, *Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen geschildert in Bischof Ullathornes Briefen*. Übers. u. erweitert von H. Lang OSB (München 1933). Wenigstens diese deutsche Ausgabe des Werkes muß hier noch angezeigt werden, um den liturg. Gehalt der Konzilsverhandlungen anzudeuten u. um den gottesdienstl. Rahmen der großen Tagung abzustecken. Gleich bei der ersten Planung 1864 wurde das Konzil u. a. als Mittel gedacht, Andersgläubigen den Weg in die Sakramentsgemeinschaft der Kirche zu ebnen (70). „Trübe Ahnungen“ morgenländ. Bischöfe vor „Anschlägen auf ihre Privilegien, Bräuche u. sogar auf ihre Riten“ erfüllten sich nicht, es kam nur im Anschluß an einen Zwischenfall zu einem Schisma von einigen Jahren in der Chaldäischen Kirche (179 ff.). Hinsichtlich des röm. Breviers wurden Reformen, so „die wöchentl. Abbetung des ganzen Psalters“, so die Unterdrückung von „Märchenhaftem oder Falschem im großen Gebetbuch der Priester“ gefordert (182). Benediktinerkardinal Pitra brachte „die Huldigungen der griech. Hymnen . . . für den hl. Petrus u. eine Anzahl von Päpsten in . . . Fülle vor“ (315). Das äußere Bild u. der Verlauf der Konzils-sitzungen. „Solch ein Ostern wurde in Rom nie zuvor gesehen“ (234 ff.). Pfingst-andachten für das Konzil, farbenreiche Schilderung der *via sacra* der Fronleich-namsprozession (326 ff.). Es stehe frei, die Zentralisation in Sachen des öffentl. Gottesdienstes, wie einstmal St. Bernhard, für „unnötig u. unbillig“ zu halten. Andererseits habe man „die Notwendigkeit gesetzlicher liturg. Richtlinien . . . erst jüngst wieder außerhalb der kath. Kirche aus der Erfahrung als eine Sicherung gegen liturg. Anarchie kennengelernt“ (417). [652]

A. Eröss, *Dogma u. Liturgie: Matthias Joseph Scheeben in der liturg. Bewegung* (Liturg. Leben 2 [1935] 80—4). Mit ein paar raschen Strichen ist gezeichnet, wie Sch. in den 50er Jahren des vorigen Jh. im Collegium Germanicum in Rom eine gewisse äußere liturg. Formung gewann, wie er später auf Guéranger u. andere Liturgiker im Kölner Pastoralblatt hinwies, selbst volkstüml. Schriften mit liturg. Einschlag herausgab oder verfaßte, für Choralgesang u. liturg. Predigt eintrat, namentlich das Reich Gottes „als eine mit, in u. durch Christus Gott dienende, von ihm getragene, in ihm mitgesalbte, verherrlichte u. geheiligte königliche Priesterschaft“ auffaßte u. so „auch die Liturgie u. die »das ganze Christentum durchdringende Idee des sakramentalen Mysteriums« immer besser zur Geltung kommen“ ließ. [653]

Matthias Joseph Scheeben der Erneuerer kath. Glaubenswissenschaft. Hg. v. Kath. Akademikerverband (Mainz 1935). M. Schmaus umreißt in seinem Beitrag zu diesem Sammelband *Die Stellung M. J. Sch.s in der Theologie des 19. Jh.* Sch.s nicht völlig ausgeführte Auffassung von der Kirche dahin, sie liege in der Linie der Möhler'schen: „Die menschliche Natur Christi ist Trägerin u. Weiterleiterin des göttl. Lebens. Es wird jedem an Christus gläubig Gewordenen zuteil durch die sakramentalen Zeichen. Die Kirche ist die Stätte der Sakramente. Das ist ihr tiefstes Geheimnis“ (47). Sch. sieht in den Texten des Hoheliedes, etlicher Psalmen,

der Weisheitsbücher usw., welche die Liturgie an Marienfesten verwendet, „mit der Kirche . . . mehr als Akkommodationen, er sieht in ihnen eine vom Hl. Geiste . . . unmittelbar oder mittelbar gesetzte Bezugnahme auf Maria“. Nach C. Feckes, *Die Stellung der Gottesmutter Maria in der Theologie M. J. Sch.s* ist es deshalb „nicht von ungefähr, daß Sch. mit Vorzug der Theologe der Nachkriegszeit, der liturgisch bewegten Zeit, geworden ist“. F. glaubt, „daß die liturg. Bewegung an dogmat. Tiefe u. Solidität aus enger Anlehnung an Sch. noch reichen Gewinn ziehen kann, wie sie auch durch diese Anlehnung noch mehr Verständnis u. Freunde sich gewinnen wird“ (118). [654]

Marquis d'Aragon, *Monseigneur Strossmayer Précurseur de l'Unité Yougoslave* (Rev. des questions histor. 123 [1935] 74—86). Der bedeutende Bischof von Diakovár fürchtete 1870, daß die herzlichere Atmosphäre, die er in seinem Einflußbereich zwischen den Slaven der verschiedenen Riten geschaffen hatte, durch die Definition der päpstl. Unfehlbarkeit gestört würde. Lebhaftes Sympathien Leos XIII. für Str.: Die Enzyklika *Grande munus* von 1880 dehnte das Fest der hl. Cyrillus u. Methodius auf die ganze Kirche aus u. gestattete den liturg. Gebrauch der altslav. Sprache. Ausdrückliche Erlaubnis, das Brevier altslavisch zu beten, ja sogar die Perikopen altslavisch zu lesen. Aus Anordnung Leos wurden altslav. Missalien gedruckt. Der fakultative Gebrauch der altslav. Liturgie sollte auf die Dauer ein verbindlicher werden. Die Weiterführung dieser Bestrebungen stieß aber auf kirchenpolit. Hindernisse. [655]

K. Pfleger, *Hellos Botschaft* (Hochland 32 II [1935] 302—21). Reich belegte Analyse der Gedankenwelt des genialen Laientheologen Ernst H. (1828—85), der sich im Zeitalter eines Strauß u. Renan in seinem französ. Heimatland nicht durchsetzen konnte, aber neuerdings dort u. auch in Deutschland mehr als damals wirkt. „Das Davidische Lied vom Abgrund, das *De profundis*“, hat ihm „den Abgrund des eigenen Lebens so schauerlich aufgerissen. Er kennt auf Erden nur ein einziges Problem . . ., das Problem der Anbetung“, u. zw. einer „Anbetung im Geist der Freude u. in der Erwartung der Glorie Gottes“; *Praesta meae menti de te vivere*. Wenn sich die Christen „als Bewohner der Abgründe der Welt Gottes“ fühlen würden, so wäre ihre Anbetung „eine Kommunion mit dem tiefsten Sinn der Welt, der nichts anderes ist als die Anbetung“. H. „predigt die Verklärung der Welt durch die wissende Anbetung des Menschen“. [656]

Maria Beccard, *Religiöse Fragen in den Romanen von Mrs. Humphry Ward* (Diss. Münster 1935). Angezogen vom kathol. Kult, jedoch unzugänglich dem kathol. Dogma u. der Askese, versprach sich die liberale Anglikanerin Mrs. Humphry Ward zu Beginn des 20. Jh. eine Neubelebung ihrer Religion durch den Modernismus. In der Gestalt des Father Benecke hat sie Hermann Schell ein literarisches Denkmal gesetzt (94). In ihren Romanen, vor allem in *The Case of Richard Meynell* (1910) setzt sie sich mit liturg. Fragen auseinander. Der anglikan. Geistliche Meynell betont: „Das Leben Christi . . . ist unser Sakrament . . . Es ist für uns in seiner Mystik ebenso die Gewißheit des Begegnens von Gott u. Mensch wie für den Katholiken“ (79). H. W. wünscht aus Sentimentalität eine katholisierende Änderung des anglikan. Kultes durch „all that — that magic — that mystery — which one gets out of Catholicism, even simple Catholicism, in a village“ (81). Sie fühlt sich besonders beeindruckt von „that wonderful network of spiritual care and attentions . . . with which Catholicism surrounds the dying“ (84). Endlich ist sie fasziniert von der angeblich kathol. Auffassung von der Kirche als „spouse or captive, bride or martyr“ (86). „Bewundernd spricht W. auch von der Messe“ (86). H. H. [657]

J. Bruguerette, *Le Prêtre français et la Société contemporaine: 2. Vers la Séparation de l'Église et de l'État <1871—1908>* (Paris 1935). Vgl. Jb. 13 Nr. 468. Wieder eine weitgreifende Übersicht. Die Prüfungen, die Frankreich 1870 durch-

machte, feuerten sein kult. Leben außerordentlich an. Man darf aber nicht verkennen, daß es doch nur eine Minderheit, eine relig. Elite war, die die großen Kundgebungen der Folge in Paray-Le-Monial, in Lourdes, in La Salette veranstaltete, die die Weihe des Landes an das Herz Jesu vollzog, während die Mehrzahl weiter nicht einmal ihre Sonntagspflicht erfüllte. Auch waren die in Wirklichkeit sicher durchweg religiös gemeinten Pilgerfahrten in den Augen der Gegner der Kirche so etwas wie vom Klerus geregelte Unternehmungen zur Wiederherstellung der Monarchie u. der weltl. Gewalt des Papsttums. Z. B. in dem ausgedehnten Abschnitt *Le Clergé français et le mouvement intellectuel* (1880—1900) so gut wie keine Bezugnahme auf die Liturgie. [658]

A. Donders, Paul Wilhelm v. Keppler, Bischof von Rottenburg, ein Kämpfer kathol. Glaubens (Freiburg i. Br. 1935). Das Buch ist nicht eigentlich eine Biographie, sondern mehr ein ausgiebiger Nachruf auf einen Meister der Predigtkunst u. Predigtkunde. Es betritt vielfach liturg. Gebiet. Literarisch begann K. „mit einer größeren liturg.-homilet. Arbeit »Der Einfluß des Kirchenjahres auf die Predigt«, schrieb er über »Die Advents-Perikopen«, forderte er die Wiederbelebung der Homilie als Passions-, Allerseelenhomilie usw. Er hielt aus liturg. Anlaß zahlreiche Gelegenheitspredigten, so in Benediktinerklöstern u. bei Eucharist. Kongressen. Seine an den Ordo Missae u. an die großen Linien der Meßliturgie anknüpfende Festpredigt zur eigenen Sekundiz. Der Eindruck, den der Bischof bei Feier des Gottesdienstes u. bei Ausübung der Pontifikalien machte. Zeitgeschichtlich bezeichnend ist, wie K. als junger Tübinger Professor seit 1883 durch sein Beispiel die anders gewohnten Kollegen zum tägl. Zelebrieren brachte. [659]

F. Crispolti, Pio Decimo nel primo centenario della nascita (2. giugno 1835) (Nuova Antologia 301 [1935] 339—50). Mit der Feder des großen Schriftstellers ist der kirchengeschichtl. Hintergrund gezeichnet, von dem sich die Wirksamkeit des Reformpapstes des beg. 20. Jh. abheben konnte. [660]

E. Rosa SJ, La Memoria di Pio X. a cent' anni dalla sua nascita (La Civiltà Cattolica 86 [1935] 449—63). Eindringliche Schilderung des Pontifikats unter gebührender Hervorhebung der Sorge des Papstes für die musica sacra, für den häufigen Kommunionempfang u. für die frühe Kommunion der Kinder. Pius „portava una freschezza nuova di vita nel giardino della Chiesa“. Aus den zahlreichen anderen Maßnahmen u. prakt. Anordnungen für Vertiefung des kult. u. sonstigen relig. Lebens, von denen die Rede ist, werden die grundlegenden Umgestaltungen des Offiziums nicht eigens herausgehoben. [661]

Abt Raphael Molitor OSB, Pius X. Ein demütiges Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstag 2. Juni 1835 (Benedikt. Mschr. 17 [1935] 169—81). Der Papst als Reformator der Kirchenmusik, als Urheber des neuen kirchl. Gesetzbuchs, in seinen „mehrfachen Anregungen über Form u. Feier der Liturgie“. Warm Zustimmendes zur Choralreform. Betonung, daß die „tiefgreifende“ liturg. Neuordnung nach Pius' eigener Auffassung „nur ein Anfang war“. Auf sie „zielende Wünsche u. Pläne waren wiederholt u. lange“ vor ihm „öffentlich oder in privaten Kreisen besprochen worden“. [662]

L. Andrianopoli, Pio X. e il movimento liturgico (Vita e pensiero 21 [1935] 312—400). P. Pius hat nicht den Anstoß zu der Bewegung gegeben, sondern hat sich in seinen einzelnen geistl. Ämtern mit ihren frühen Stadien entfaltet. Die Liturgie ist für ihn nicht Archäologie, Kunst, Rubrizistik, Wissenschaft oder eine besondere Art von Geistigkeit gewesen, sondern „fu lo spirito cristiano in fede e in preghiera, fu la vita intima e mistica della Chiesa in sacerdozio: culto e santificazione“. — Außer diesem Aufsatz enthält der *Numero commemorativo del primo centenario della nascita di Pio X.* der Zeitschrift u. a. Beiträge von A. Gemelli OFM, *La santità di Pio X.*, von F. Olgiati, *Il Pontefice dell'Eucarestia*, von E. dalla Libera, *Pio X. e la musica sacra*. [663]

H. Platz, *Von Schell zu Festugière. Wie wir zur Liturgie gekommen sind. Beitrag zur Entwicklung unserer Erkenntnis-Gemeinschaft* (Das Wort in der Zeit 2 [1934/35] 331—7). Die Entwicklung im deutschen Katholizismus zwischen Jahrhundertbeginn u. Krieg von Kulturkämpferinnerungen u. Inferioritätsorgen zum Fortschrittsstreben, von Wissenschafts- u. Kulturparolen zu vertieftem relig. Erleben. Ein bezeichnendes Beispiel, wie sich junge Laien im westdeutschen Raum von spekulativer Theologie „in der höchst spirituellen Form eines Schell“ zu benediktin. Liturgie u. zum Mysterium wandten. Einschlägige, vor allem französ.-belgische Literatur von damals bis zu Festugières *La Liturgie catholique* (1913). [664]

H. Platz, *Erste Begegnung mit Maria Laach. Erlebnisse aus der Zeit der beginnenden liturg. Erneuerung* (ebd. 508—15). Wiederholung u. Ergänzung von Jb. 14 Nr. 509. Bis ins Einzelne gehender Bericht über die erste liturg. Bemühung Maria Laachs um Laien in Düsseldorf 1912 im „Verein akademisch gebildeter Katholiken“. Die liturg. Einführung in der Abtei selbst für einen Freundeskreis in den Kartagen 1913. [665]

P. Muschard, *Die Förderung der kirchl. Wissenschaft durch die Päpste Benedikt XV. u. Pius XI.* (Theolog. Quartalschr. 114 [1933] 545—59; 115 [1934] 151—214, 361—96; 116 [1935] 203—43). Eine die Kirche an ihrer Zentrale u. in allen Ländern lehrreich berücksichtigende, freilich in manchem rasch veraltende Übersicht. „Große Bedeutung“ der Enzyklika *Quas primas* vom 11. XII. 1925, die das Christ-König-Fest einsetzt, „für die kath. Wissenschaft“. Viele Maßnahmen unter den beiden Päpsten für die Unionsbewegung; die Kongregation für die oriental. Kirche befaßt sich auch mit Fragen des Ritus. 1930 Schaffung der 'Histor. Sektion' bei der Ritenkongregation, die zugleich „als Konsultativorgan bei der Reform, Verbesserung u. Neuherausgabe der liturg. Texte u. Bücher fungiert“. Im Universitätsgesetz *Deus scientiarum Dominus* vom 24. V. 1931 wird unter den Nebenfächern der theolog. Fakultät System u. Geschichte der Liturgik u. Asketik, unter den Sonderfächern myst. u. liturg. Theologie genannt, zählt in der kirchenrechtl. Fakultät zu den Hilfswissenschaften liturg. Recht. Im Päpstl. Institut für oriental. Sprachen bilden eines der Hauptfächer die oriental. Liturgien. Das Institut für christl. Archäologie befaßt sich auch bes. mit der Gesch., Liturgie u. Hagiographie der alten Kirche. Ferner interessieren das Institut für Kirchenmusik u. die Konstitution *Divini cultus* vom 20. XII. 1928 über Liturgie, gregorian. Choral u. *musica sacra*. Seit 1930 Academia Benedictina in Maria Laach. [666]

W. Herzog, *Bischof Dr. Eduard Herzog* (Laufen 1935). Der Schweizer christkath. Bischof (geb. 1841, im Amt 1876—1924) fand bei der früheren Gewöhnung seiner Gemeinden erst allmählich dafür Verständnis, daß der Gottesdienst auch im tieferen Sinne zwischen Geistlichen u. Volk gemeinsam sein u. daß er deshalb auf Grund eines liturg. Gebetbuches erfolgen müsse. „Die latein. Meßliturgie wurde verdeutscht u. die Lesungen u. Gebete geschaffen“ (96). „Die Bedeutung der Verkündigung des göttl. Wortes“ solle nicht unterschätzt, aber auch mehr u. mehr von den Gemeinden begriffen werden, „was für ein kostbares Talent ihnen in der eucharist. Form des Gottesdienstes anvertraut ist“ (112). Bei viel späterer Polemik, u. a. gegen Dekrete Pius' X. über Kinderkommunion u. Kirchengesang, ging doch eine „Sehnsucht nach Annäherung“ an andere christl. Religionsgenossenschaften „durch sein ganzes Leben“ (225). [667]

G. Cassano, *Il Cardinale Giovanni Cagliero 1838—1926*. Vol. 1. 2 (Torino usw. 1935). Der hervorragende Mitarbeiter Don Boscos am Oratorium in Turin, Apostol. Vikar in Nordpatagonien, Internuntius für Zentralamerika, erster Salesianerkardinal, der Gelehrte, Schriftsteller u. Komponist von Messen als priesterl. Gegenstand u. Mittelpunkt der verschiedenartigsten kult. Feiern namentlich daheim in Italien u. in Argentinien. [668]

F. A. Herzog, *Albert Meyenberg* (Luzern 1935). Dies biograph. Denkmal für den weithin bekannt gewordenen Luzerner Seminar-Professor, Chorherrn, geistvollen Redner u. Schriftsteller (1861—1934) ist zugleich eine Art Lob- u. Preisschrift auf die Liturgie, als die sie über die Person des Gefeierten hinausreicht. Schon der junge M. lebte mit der Kirche, nahm das Tagesdatum nach dem Kirchenfest, beging Weihnachten „als ein wirkliches Kommen des Heilandes“, die Karwoche als „eine Hochschule, mit der sich keine Akademie auf Erden messen kann“. M. sah Rom 1898 „liturgisch-künstlerisch“, prüfte dort das jeweilige Offizium an der Statio, begriff „Christi Herrschaft u. Herrlichkeit in der liturg. Ausgestaltung der Feste“. Auch später lagen ihm „unmittelbar . . . neben der hl. Schrift . . . Meßbuch u. Brevier“, u. „die Bibel tat sich ihm erst recht in der Liturgie auf“. Diese „entsprach einfach M.s ganzem Lebenssinn“. Wie erklärte er sie vor den Festen Allerheiligen, Mariä Empfängnis usw.! Sie fand in ihm einen homilet. Auswerter, namentl. in seinen in mehrere Auslandssprachen übersetzten *Homilet. u. catechet. Studien im Geiste der hl. Schrift u. des Kirchenjahres* (1902). M. als Lobredner der Eucharistie beim Internat. Eucharist. Kongreß in Köln 1909 u. sonst. Ein warmer Marienverehrer, hielt er „sich streng an das geschichtlich u. dogmatisch Gesicherte“, ohne nach neuen Titeln u. Formulierungen auszuschauen. Freilich war sein liturg. Standort nicht ganz fest. Er „jubelte . . . mit den liturg. Neuordnungen Pius' X., die seinen Arbeiten unverhofft Anerkennung brachten, . . . trauerte“ aber auch „nicht, als unter Pius XI. die volkstüml. Frömmigkeit wieder wie in der Barockzeit aufblühte“. Er sprach nur „in privaten Unterredungen den Wunsch“ aus, „die Altliturgiker möchten sich bei den kirchl. Behörden im gleichen Maße für ihre Sache verwenden, wie die Neuliturgiker“. Er war eben ein vermittelnder „Brückenbauer“. Obwohl er für den hochfesttäglichen Charakter seines Lieblingsfestes Epiphanie mit ganzer Beredsamkeit eingetreten war, wurde dies „dritthöchste Fest des ganzen Jahres“ in seiner Diözese als festum in foro aufgehoben. Freilich befürwortete er auch die — von H. gewünschte — Zurückführung des Festes „auf die ursprüngliche Tauffeier Christi nicht“, „trotzdem die Adventevangelien u. die Festpräfatation heute noch die Tauffeier voraussetzen“. Ungeachtet der Schwierigkeit, die sich „daraus für den Aufbau des Kirchenjahrs ergibt, u. trotzdem gerade deswegen das Fest im Volksempfinden zu einem gewöhnlichen Heiligenfest herabgesunken ist“, wollte er stets „an der Feier aller drei Geheimnisse festhalten“ — diese Ausführung erfaßt das Problem doch wohl nicht nach seinem ganzen Umfang! Ferner war M. unabhängig von der röm. Liturgie für „Beibehaltung der hl. Gräber“ u. „suchte die Aussetzung des Hochwürdigsten Gutes im hl. Grab rechtlich u. dogmatisch zu begründen“. Über die Person M.s hinaus betont unser Buch die heutige Kluft zwischen Liturgie u. Volksfrömmigkeit. „Das Kind lebt . . . in ein volkstüml. Beten hinein, die Liturgie aber vollzieht sich hinter dem Lettner der lat. Sprache, wie sich bis in die letzten Jahrzehnte hinein die Karfreitagszeremonie hinter dem Hochbau des hl. Grabes vollzog.“ Nur die Hauptfeste „gewannen durch ihren Inhalt . . . Eingang ins Volksleben. Die Zeiten zwischen den Hauptfesten blieben der freien Gestaltungsfreude des Volkes anheimgegeben“. Das „Eingreifen volkstümlichen Fühlens in das liturg. Gebäude“ datiert schon seit „Einführung des Fronleichnamfestes“. Als es im Zeitalter nach der Reformation galt, „das Volk vom protest. Volksgesang-Gottesdienst fernzuhalten“, „mußte das volkstümliche Fühlen u. Denken . . . in die Liturgie eingebettet werden“. „Aber die Verbindung ist nur eine sehr lose, . . . sofern man die altchristl. Baugestaltung der Liturgie nicht von Grund auf umbauen will.“ Im folg. übersteigert Vf. die Spannung zwischen „offizieller Liturgie“ u. „Volksliturgie“; dennoch mögen seine prägnantesten Formulierungen hier wiedergegeben sein. Beide „Liturgien“ fallen angeblich „gewissermaßen nur im Advent u. an Weihnachten zusammen“. Man darf fragen: Auch dann ganz? Nach H. denkt die offizielle Liturgie von Epiphanie an an das öffentl. Wirken Jesu, während die Volksliturgie von Weihnachten bis zur Fastenzeit bei der Kindheit

Jesu bleibt. Die Fastenzeit bis *Judica* sei in der Volksliturgie statt dem Unterricht der Katechumenen dem Leiden Christi gewidmet, das „in jüngster Zeit“ im Monat März dank der Josephverehrung wieder in den Hintergrund trete. „Die in der offiziellen Liturgie von höchster Feierlichkeit getragene“ Karwoche u. Osterzeit „fand keine volksliturg. Andachtsgestaltung, dagegen wird der Monat Mai . . . der Marianischen Maiandacht geweiht“. Man darf wieder fragen: Sind diese Gegensätze absolut? Haben wir nicht bes. für die Karwoche die volksliturg. Kreuzwegandacht, läßt sich die Maiandacht nicht wenigstens bis zu einem gewissen Grade österlich gestalten? „Fronleichnam u. Herz-Jesu-Fest dagegen fallen ideell in offiz. u. volkstüml. Liturgie zusammen, zeitlich dagegen nur mehr oder weniger, je nachdem Ostern früher oder später fällt.“ Der Gegensatz signalisiert wohl mehr eine mögliche künftige Entwicklung als Gefahr, als er eine bereits vollzogene entsprechend kennzeichnet: „Während ferner die offiz. Liturgie gewisse Sonntage, wie den 1. Adventssonntag u. die Fastensonntage, auszeichnet, sind in der volkstüml. Liturgie die ersten Monatssonntage oder ersten Monatsfreitage von Bedeutung“. Sehr dankenswert wird allgemein betont, »Leben mit der Kirche« sei „nicht nur ein Mitopfern u. Mitkommunizieren“ bei der Messe, „sondern ebenso gut ein Mitfeiern des Festgedankens“. Das Volk solle „nicht andern Gedanken als die Kirche“ nachgehen, nicht jubeln, wenn sie weint usw. Die liturg. Bewegung müsse also beide „Liturgien“ wieder zusammenbringen, wenn seiner Ansicht nach auch „eine Einigung im altchristl. Sinne . . . nur für den humanistisch Gebildeten möglich“ ist. Alles in allem ein selten liturgisch durchtränktes u. sympath., auch sonst für die kirchl. Entwicklung der letzten Vergangenheit lehrreiches Buch. [669]

J. Könn, Liturgische Erneuerung (Volk u. Kirche. Kathol. Leben im deutschen Westen [Essen 1935] 108—12). Eine Meßfeier vor mehreren Jahrzehnten, vor der liturg. Erneuerung u. eine solche „nach dem relig. Umbruch“ werden voneinander abgehoben. Vorher sah „viele . . . nach außen wie blühendes relig. Leben aus u. hatte doch innerlich Geist u. Kraft verloren“. Nachher ist Christus wieder „lebendige Wirklichkeit“ geworden, ist eine neue Opfergemeinschaft mit ihm entstanden. Daraus ist auch eine neue Einstellung zum Vater gefolgert, „der Gebetsgehalt . . . theozentrischer“ geworden. Ferner ist „eine lebendigere Verbindung mit dem Heiligen Geiste“ entstanden, der durch die Inspiration „Schätze . . . in die Hl. Schrift hineinlegte“, die mittels der Kirche Liturgie geworden sind. „Gerade der Liturgie ist es zu verdanken, daß viele die weitverbreitete Kirchenmüdigkeit der verflossenen Jahrzehnte überwunden u. wieder lebendigen Anschluß an den in ihr fortlebenden Christus gefunden haben.“ [670]

St. Hilpisch OSB, Die Abtei Maria Laach (ebd. 119—21). Dreifache Aufgabe der Abtei: Pflege der hl. Liturgie, liturg. Apostolat (ein Teil ihrer Veröffentlichungen „sucht im einzelnen zu zeigen, wie alle Beziehungen u. Vorgänge des übernatürl. u. natürl. Lebens einbezogen sind in den Lebensstrom der hl. Kirche“), Pflege monast. u. liturg. Kunst („Im Bilde erscheint das Mysterium, welches im Kultus dargestellt wird“). [671]

H. Kraft Graf Strachwitz, Eines Priesters Weg durch die Zeitenwende. Erlebnisse aus 50 Jahren (Dresden 1935). Der 1871 geb. Verf. begeisterte sich Ende des Jh. an den „pomphaften Feierlichkeiten . . . zu Ehren der himml. Majestät“ in der Dresdener Hofkirche (S. 24). In Dresden beging er auch 1911 „den jungpriesterl. Ehren- u. Festtag“ seiner Primiz mit einer sich erst allmählich verlierenden „Examensangst“ bei den kult. Worten u. Bewegungen (S. 45 f.). An St. Nikolaus in Kreuznach, wo er zuerst Kaplan wurde, was es „durchaus möglich“, den Gottesdienst nach den liturg. Vorschriften u. zugleich „in der äußeren Harmonie aller Beteiligten“, besonders im Gesang, zu begehen (S. 69). Ausführl. Mitteilungen über liturg. Handlungen an der Front 1914/5 (S. 135 ff.). Rom 1915 unter liturg. Gesichtspunkten: Grotten von St. Peter, repräsentative Feiern Gründonnerstag bis Ostersonntag

(S. 169 ff.). Als Pastor in Braunsfels bei einfachsten Gottesdiensten Verwendung von Kostbarkeiten der Barockzeit aus den Schatzkammern des Schlosses (S. 208, 217). Bisherige selbstbiograph. u. romanhafte Schriften des Vf. mit liturg. Einschlag (S. 261, 269). [672]

B. Opfermann, *Die Sonderpräfationen des römischen Ritus* (Liturg. Leben 2 [1935] 240—8). Im Geist der heutigen »Präfationsbewegung« werden auf Grund neuer Durchsicht der Missalien deutsche Übersetzungen der „jetzt noch im Bereich der röm. Liturgie gebrauchten Eigenpräfationen“ gegeben. Es ist einmal das Sondergut französisch. Bistümer aus der fränkisch-karoling. Zeit: In der Erzdiözese Lyon Advents-, Gründonnerstags-, Fronleichnam-, Johannes Bapt.-, Allerheiligen- u. Kirchenpatrons-, Kirchweihpräfation sowie diejenige der Glaubensboten Pothinus u. Irenäus. In Besançon eigene Kirchweihpräfation. Ferner 10 Sonderpräfationen von Orden (Benediktus- [von Abt Zelli, † 1895], Augustinus-, Norbertus- [seit einigen Jahren], Franziskus- [seit 1228], Dominikus [seit 1922], Franz von Sales-Präfation [diese auch im Bistum Troyes!]) sowie bei den Karmeliten Marienpräfation vom Karmelfest, Eliaspräfation [beide seit 1919], Johannes vom Kreuz-Präfation [seit 1928], Theresiapräfation). Die Totenpräfation der Salesianer von Troyes u. die Herz Jesu-Präfation von Paray-Le-Monial sind als Vorläuferinnen der entsprechenden heutigen Stücke des *Missale Romanum* fortgelassen. [673]

Fr. Christiansen, *Festliches Spanien* (Lpz. 1935). Kein Buch sakralen Gepräges, aber eine lebendig geschriebene Darstellung, die von der überlieferten engen Verbundenheit zwischen relig. Leben u. Volksbrauch in Spanien zu ihrem Teil Zeugnis ablegt. Bis ins Einzelne gehender, farbenreicher Bericht über die Romeria del Rocio d. h. die die Volksseele weit enthüllenden, glanzvollen Feiern zu Pfingsten an dem Wallfahrtsort El Rocio, wo eine Statue der hl. Jungfrau in besonderem Grade verehrt wird, u. wohin die Bruderschaften aller Städte u. Orte um Almonte in feierlichen Prozessionen ihre eigenen Virgen bringen. Beschreibung des in seinen Gebräuchen doch wohl noch stärker weltlich durchsetzten Festes des hl. Isidoro, des Schutzpatrons von Madrid, vom 15. V. an. Beidemal der Tanz nicht völlig von Kirche u. Prozession gelöst. [674]

H. Platz, *Henri Bremond und die religiöse Verwirklichung* (Christl. Verwirklichung, Romano Guardini zum 50. Geburtstag dargebracht [Rothenfels 1935] 277—83). Des verewigten Bremond Eintreten für den Gebrauch des Verbums *réaliser* seitens des Kritikers, Ästhetikers u. Religionspsychologen war geistesgeschichtlich die Ansage, daß „der rasonnierende Rationalismus“ „dem realisierenden Spiritualismus . . . wertvollste Positionen räumen“ müsse. Nur derjenige realisiert ja, der „sein Tiefstes liebend öffnet u. dem Eindringenden sich wesentlich verbindet unter Einsatz von Existenz u. Tat“. Br. ging bei seinem Kampf von Newman u. der engl. Konversionsbewegung im Gegensatz zu den Zügen eines „selbstzufriedenen Rationalismus“ in der „alten kath. Kultur“ seines Geburtslandes aus. Bei ihm „wird insbesondere hingewiesen auf die spürbaren Fortschritte des Herz Jesu-Kults, der seit den Tagen Lacordaires u. Gratrys soviel, wenn nicht das Entscheidende dazu beigetragen habe, die erschreckende Kühle u. rigorist. Scheu zu überwinden u. dem Gebetsleben eine innigere, glühendere Note zu geben“. Die „Gnade u. Wahrheit“ von Worten der Offenbarung an die hl. Marguerite-Marie d'Alacoque, „die mitten im Jansenismus die Liebe Gottes sinnbildlich stark als Kern u. Stern des Mysteriums Christi u. der Kirche herausstellten, müßten immer mehr »realisiert« werden. [675]

Martha Romeissen, *Katholizismus als Mystik bei Léon Bloy*. Mit einer monographischen Bibliographie Léon Bloys (Leipzig 1935). Diesem Versuch einer Darstellung der Weltanschauung Léon Bloys, in dem fast ständig Mystik mit Gnosis verwechselt wird, sind Angaben über das Verhältnis Bloys zur Liturgie nur mit Vorsicht zu entnehmen. Zwar spielen bei Bloy „La Gloire de Dieu“ (5, 19, 24, 49)

u. „Les sacrements“ („Zuerst verdankt er der tägl. Kommunion alles“ 10; ferner 12, 13, 18, „tout sacrement est une resurrection“ 52) eine bedeutende Rolle, aber einem echt liturg. Verständnis steht sein ausgeprägter relig. Individualismus entgegen (er bittet um „Signes“ 21, wenige Seelen werden erhöht werden 36), vielleicht auch die Sonderart seiner Marienverehrung („Notre esprit ne peut recevoir Dieu que par Marie“ 26, 46; „Marie c'est le Père sur la terre“ 46). Bloy spricht von „les impossibles accordailles des deux Testaments“ (37). Richtig scheint, daß bei Bloy „Schriftmystik“ (gnost. Exegese) u. „Persönlichkeits“-Mystik die „kultisch-hierat. Christismystik . . . der Liturgie in den Hintergrund treten lassen“ (60). Vf. hat ihrerseits Formulierungen, die unmöglich sind, z. B. daß „die kathol. Kirche den Marienkult neben der Messe eingeführt hat“ (47), oder daß Bloy „sich das Recht anmaßt, das corpus mysticum an Stelle des Papstes zu vertreten“ (61). Die Schreibung Liturgie wirkt ungewöhnlich.

H. H. [676]

Claudius Grillet, *Le Diable dans la Littérature au XIX^e siècle* (Lyon 1935). Gr. versucht aufzuzeigen, wie sich das Satanssymbol der französ. Romantik aus der Wiederanknüpfung an den „Satan chrétien“, den „Lucifer orthodoxe“, den „diable du catéchisme“ entwickelt. Das liturg. Element ist dabei nicht sauber herausgearbeitet. Wohl ist gehaltlich auf die bibl. (Mt. 24) und speziell apokalypt. (Apk. 20) Quellen, auch auf das Zentralproblem der Parusie bei den jungen Romantikern hingewiesen. Aber die reichen Zitate hätten auch eine gestaltliche Beleuchtung verdient, u. damit wäre die geniale Benützung u. Weiterbildung liturg. Ausdrucksweisen u. liturg. Geistes zum Vorschein gekommen. Es ist vor allem Victor Hugo, dem dabei „tableaux parousiaques“ (200) gelingen: „Et le monde éveillé par cette âpre fanfare, Est pareil Aux ivrognes de nuit qu'en se levant effare Le soleil“ (203), eine Variation des *tamquam potens crapulatus a vino*. Liturgisierend ist auch der Anbruch des neuen Aion: „Voici qu'on voit bleuir l'idéale Sion“ (208). Ohne auf diese Formulierungen im einzelnen einzugehen, bemerkt doch auch Vf. pauschal: „Mille correspondances . . . ajoutent au timbre . . . de sa voix les résonances du mystère“ (210).

H. H. [677]

P. Cenci, *Il Cardinale Raffaele Merry del Val* (Roma—Torino 1933). Der Charakter des Buches bestimmt sich dadurch, daß es von einem Archivista dell' Archivio Segreto Vaticano verfaßt u. von einem Nachfolger M. d. V.s in den Ämtern als Staatssekretär u. als Arciprete della Basilica Vaticana, keinem anderen als dem jetzigen Papst, bevorwortet worden ist. Ein reich dokumentiertes u. illustriertes offizielles Werk. M. als Gegner der Gültigkeit der anglikan. Weihen. Sein häufiges repräsentatives Auftreten bei liturg. Feierlichkeiten großen Stils, mehrfach auch als päpstl. Delegat oder Legat. Die priesterl. Natur des Kardinals fühlte sich namentlich zum Herz Jesu-Kult (Pia Associazione del S. Cuore di Gesù in Trastevere) u. zu bestimmten Formen des Marienkults (feierl. Krönung von Madonnenbildern) hingezogen. Ein inneres Verhältnis M.s zur liturg. Reformtätigkeit Pius' X. ist nicht herausgearbeitet. Ausspruch Pius' XI.: »Ecco, il Cardinale Merry del Val, si può chiamare il Paderewski del Sacro Collegio«.

[678]

V. Dalpiaz, *Attraverso una Porpora. Il Cardinale Merry del Val* (Torino 1935). Eine Art selbständiger Auszug aus dem Werk von Cenci für weitere Kreise mit einer Vorrede des Archivista.

[679]

N. Fischer, *Nicolaus Bares Bischof von Berlin* (Deutsche Priestergestalten 5. Kevelaer 1935). B. (1871—1935) promovierte 1909 in Breslau über *Die moderne protest. Abendmahlsforschung* nach Studium in Berlin, namentlich bei Adolf Deißmann. Später zeitweilig nahe Beziehungen zu Friedr. Heiler. „Hohepriesterl. Gehaltenheit u. Versunkenheit“, das „Übernatürliche an ihm haben auch Andersgläubige gespürt“. Er betete am liebsten in den ihm von Jugend an vertrauten „volkstüml. Formen“, namentlich denen seiner Heimat. Alles aber „männlich u. herb“. Besonderer Freund des Rosenkranzes. Später Einstellen „auf die franziskan.

Lebensform“. Von den Salvatorianern für das Werk des »Priestersamstags« völlig gewonnen. Formen wie die der liturg. Bewegung lehnte er nicht ab, wenn sie nur echt waren. Wie „er an der Wiederbesetzung der ehemaligen Mönchsstätte von St. Matthias bei Trier mit Rat, Hilfe u. Opfer mitwirkte“ u. sich freute, daß „dort der Mönchschor wieder psalmodiere, so erhielt er einen tiefen Eindruck vom „liturg. Gotteslob“ engl. Abteien, so verbanden ihn „betrachtendes Gebet u. Väterstudium mit Monte Cassino, Beuron, Maria Laach“. [680]

W. Frere †, *Recollections of Malines* (London 1935). Der in der Liturgiegesch. sehr bewanderte anglikan. Bischof von Truro gibt hier einen geschichtl. Überblick über die Besprechungen, die zu Mecheln unter dem Vorsitz des Kard. Mercier von 1921—7 zwischen anglikan. u. kathol. Theologen stattfanden. Einige der im Hinblick auf die Union der Kirchen besprochenen Lehren, z. B. die über die Transsubstantiation, berühren das Gebiet der Liturgie. L. G. [681]

Bas. Hermann OSB, *Dom Eugen Vandeur OSB u. die liturg. Bewegung* (Rottenburger Mschr. 18 [1934/35] 225—9; 270—6). Der literarisch so fruchtbare Mönch von Maredsous als Mann der myst. Versenkung, der „das Hineindrängen der Seele zu Gott von innen heraus“ lehrt. Für ihn „ist die hl. Messe die Quelle des geistlichen Lebens“; mit unnachsichtiger Eindringlichkeit weist er „in allen Schriften . . . u. im mündl. Wort“ ausschließlich auf sie hin. Er denkt sich „Gnadenleben u. Messehören fast als eine einzige organische Seelentätigkeit“. [682]

H. Hoffmann, *Romano Guardini* (Ostdtisches Pastoralblatt 1935, 133—6). Aus Anlaß seines 50. Geburtstages wird sein wesentlichstes Schrifttum kurz für den Seelsorger gewürdigt, in erster Linie unter liturg. Gesichtspunkten. Über das Buch *Vom Sinn der Kirche* heißt es, daß es „geschichtl. u. klass. Bedeutung erreicht u. behalten“ habe, wenn auch „manche Hoffnung bis zu ihrer Erfüllung einen weiteren u. steileren Weg“ brauche „als damals, da diese Vorträge gehalten wurden“. Im Zusammenhang mit den Bearbeitungen liturg. Texte wird *Der Kreuzweg unseres Herrn u. Heilandes* gerühmt. [683]

Agnes Prüm, *Maria Müller zum Gedächtnis* (Saarlouis 1934). Die Einbettung der 1933 im 52. Lebensjahr als Oberin einer Kölner Frauenoberschule Verstorbenen, die nach Kriegsausbruch mit einigen wenigen anderen Frauen „wirklich Heiligkeit erstreben u. unser Frauengeschlecht erneuern“ wollte, der das Streben „nach der kath. Formung des Geistigen . . . etwas Befreiend-Großes schien“, in das mysterium crucis. Sie gründete mit Hilfe eines vom Laacher Abt entsandten Novizenmeisters den 'Trierer Kreis' von Lehrerinnen „im Dienst persönlicher Lebensgestaltung wie auch verpflichtenden Füreinanders“ mit besonderer Betonung des Glaubensgeistes: „Und alles umspannte die Gemeinschaft des Brotbrechens“. „Kartage in Bamberg, in Vierzehnheiligen — Maria fühlte sich hier daheim; die traurige Schwere dieser Tage schien ihr nicht unvereinbar mit der jubelnden künstl. Umwelt der Barockkirchen.“ Auch ihr Beten „wurde ein Teil ihres Dienens an den Menschen“; „das Missale als Gemeinschaftsbeten der Kirche um das Wesen des Opfers war ihr unentbehrlich“. In ihrer Todeskrankheit fühlte sie „die gewaltige Macht . . . der communio sanctorum, erschütternd u. beglückend“. [684]

F. Schubert (†), *Die Volkssprache im Breslauer Diözesanrituale* (Ostdtisches Pastoralblatt 55 [1935] 227—30; 56 [1936] 5—9). Besprechung des *Manuale Ritus et Precum in usum sacerdotum archidioecesis Wratislaviensis* von 1931. Es hatte mehrere Vorgänger seit dem *Manuale Ritualis Wratislaviensis* von 1847, das der aus der Regensburger Diözese stammende Geheimsekretär Diepenbrocks J. Lipf verfaßte. „In vielen Fällen würde nur persönl. Empfinden . . . entscheiden können, ob das Neue einen Fortschritt bedeutet.“ Es darf nicht vergessen werden, „daß eine leise archaisierende Form überkommener Gebete . . . oft eindringlicher zu wirken vermag als gar zu große Annäherung an moderne Sprechweise“. Die Gebetstexte des *Rituale Romanum* sind „wohl durchgängig tiefer u. theologisch inhaltsreicher“.

als diejenigen der Diözesanagenden. Und letzten Endes macht es „nicht die sprachliche Einkleidung . . ., sondern die aus vielfältiger unverdrossener wohlgeordneter Seelsorgearbeit erwachsene religiöse Gesamtrichtung des 'Kirchenvolkes'“. Nach Sch. sind „in stürmischen Zeiten gerade solche kath. Gegenden gegen Abfallswerbung widerstandsfähiger geblieben . . ., die durch das Mittel der Volksprache mit dem Leben der Gesamtkirche fester verbunden waren“. Die hl. Handlungen dürfen auf keinen Fall „unverständlich“ wirken. Ein ausreichendes Verständnis von Taufritus, Begräbnisritus, Ritus der Eheschließung, Ritus der Prozessionen u. gelegentl. Benediktionen „nach Ideengang u. Hauptbestandteilen“ ist durch catech. u. homilet. Belehrung „schon vorher sicherzustellen“. [685]

Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart. Dargestellt von führenden Schriftstellern u. Gelehrten des In- u. Auslands (Freiburg i. Br. 1934). Alle Angaben u. Andeutungen, Einzel- u. Allgemeinurteile des gehaltvollen Bandes, die irgendwie liturgisch interessieren, lassen sich hier nicht herausstellen. Auf Abschnitte wie den von W. Spaël, *Das kath. deutsche Drama* u. den für uns noch wichtigeren von F. Schreyvogel, *Die kath. Lyrik des deutschen Sprachgebiets* mag wenigstens im allg. hingewiesen sein. Aus dem Aufsatz von G. Müller, *Die kath. erzählende Prosa des deutschen Sprachgebiets* sei bes. der Satz angeführt, daß „wohl überhaupt typisch für nicht wenige“ in den letzten Jahrzehnten des 19. Jh. geborene deutsche Katholiken „ein frühes Ausbiegen des Fühlens u. Denkens aus den Gleisen des Katechismusunterrichts u. dann auf dem weiteren Weg ein Wiederdurchdringen des frühen sakramentalen Gepräges“ war (12). Ganz nahe geht uns die Arbeit von O. Kattann, *Die kath. Kunstprosa des deutschen Sprachgebiets* (35 ff.) an. Sie wertet die liturg. Bewegung als „innersten Ausdruck“ dafür, daß das kath. Leben einen „neuen starken Geist“ gewonnen hat. Als ihre „führenden Schriftsteller“ in Deutschland nennt sie Casel, Herwegen u. Guardini, wobei sich die allzu knappe, an sich unvollständige Würdigung der beiden ersten Namen aus der besonderen Absicht unseres Buches begreift. Außerdem erhalten unter liturg. Gesichtspunkt Przywara, v. Hildebrand, der oben schon genannte G. Müller, Platz u. Verkade als Schriftsteller ihren Ort angewiesen. Aus der längeren Reihe der Auslandsberichte sei derjenige von R. Vallery-Radot über *Das kath. Schrifttum Frankreichs* herausgehoben. Es sind aber nur verhältnismäßig wenige Mitteilungen, die man über Schriftsteller liturg. Richtung im Ausland erhält. Durchweg fassen die Beiträge den Begriff der Kunstprosa nicht so weit u. können ihn nicht so vertiefen wie die feingestimmten Essays über unser deutsches Kultur- u. Sprachgebiet. [686]

Il Movimento liturgico nelle varie nazioni (Ephem. liturg. 49 [1935] 49—66; 156—75). Beginn von Übersichten über ein wenig längere Zeiträume. Diesmal behandelt A. Paladini CM Italien, u. zwar sowohl die dortige Gesamtbewegung als auch den ersten liturg. Landeskongreß in Genua am 27.—29. XI. 1934. Ein Apostel der Volksliturgie in Großbritannien zeichnet den Abschnitt über Irland mit dem Decknamen Hibernicus. A. Coelho OSB berichtet kurz über Portugal. G. Prado OSB gesteht in seinen von einem schönen Idealismus getragenen, gehobenen, ungemein viel regionalen Stoff verarbeitenden Darlegungen über Spanien ein: „al paese della luce e del ciel azzurro non è giunta ancora la brezza di questa primavera di cui parla Guardini“. Aber zugleich führt er zahlreiche Belege dafür an, daß die span. Nation naturhaft liturgisch, daß der ma. Geist hier vielfach noch ungebrochen ist, daß den Schatten viel Licht entspricht. [687]

M. Bendiscioli, *Das religiöse Leben im heutigen Italien* (Christl. Verwirklichung [Rothenfels 1935] 305—18). Ein Überblick nach wesentl. Gesichtspunkten, der sich von allem billigen Optimismus fernhält. Seit Abschluß des Konkordats zwischen Königreich u. Hl. Stuhl habe „die Religion mit ihrem dogmat. Gehalt, mit ihren kult. Formen, mit ihrer jurist. Organisation im Gewissen u. im sozialen Leben

ihre Macht zurückgewonnen“. Freilich bestehe die Gefahr, „nur ein Element der Religion zu sehen“, „die jurist. Form von ihrem sakramentalen Inhalt zu trennen“. Eine Gruppe derer, die „die Umschichtung des relig. Interesses von der Peripherie in das Zentrum der Religion“, die „entstandene neue relig. Kultur“ erkannt hätten, bemühe sich, „das Bewußtsein derer, die rein passiv die Kulthandlungen mitmachen, auf ihr eigenes Niveau zu heben“. Die „intelligenteren Vertreter des Klerus“ hätten ein größeres Vertrauen zur Liturgie u. zum Sakrament, als zu dem komplizierten Vereinswesen der alten Seelsorge“. Die „die dumpf gewordene Religiosität wieder weckende liturg. Bewegung“ wurde „ohne Zweifel unterstützt von der antiindividual. Tendenz, die der italien. Fascismus auf polit. Gebiet so energisch vertritt“. Durch eine Persönlichkeit wie Guardini seien ihr „ihre ersten u. überzeugtesten Vertreter unter der akadem. Jugend erweckt worden“. [688]

Alph. Mortier, *Retour à Solesmes* (Études 225 [1935] 322—31). Das Wunder von Solesmes, die Pax Benedictina, u. ihr hundertfacher Widerschein bei Ausführung der hl. Regel: „S. accomplit un apostolat d'une extraordinaire efficacité.“ Anführungen aus Guéranger, Delatte, Quentin. Der Dichter Georges Duhamel in Solesmes. [689]

B. Rosenmöller, *Die Theologie in der Gegenwart. Von e. Laien* (Der kath. Gedanke 8 [1935] 53—63). Verlagerung des Hauptinteresses von der Apologetik mit ihren rein natürl. Erkenntnismitteln auf die Dogmatik. Der trotz „ausgezeichneter Ansätze bei Möhler u. Hirscher“ „bei der so fruchtbaren Wiederbelebung der Scholastik in der Mitte des 19. Jh.“ noch fehlende dogmat. Traktat *De Ecclesia* im Entstehen. „Den Benediktinern von Frankreich u. Deutschland danken wir es, daß sie durch ihre Existenz, ihr Beten, ihre Erziehung u. ihre theolog. Forschung die großen Erwecker geworden sind.“ Die liturg. Bewegung, „die einer tiefen Liebe zu Christus u. von Anfang auch einer sehr ernsten theolog. Besinnung entsprang“, hat auch „wunderbar . . . das Gebetsleben“ gewandelt u. eine echte Theologie des Gebetes entwickelt. [690]

K. Thieme, *Deutsche evangel. Christen auf dem Wege zur kath. Kirche. Akten u. Abhandlungen* (Schlieren-Zürich [1934]). Die Schrift, deren Vorwort Pfingsten 1934 gezeichnet ist, mag hier unter dem einzigen Gesichtspunkte eines Satzes in der Adresse deutscher Lutheraner an Pius XI. vom 31. X. 1933, der unverbindl. Antwort auf ihn in dem von einer maßgebh. kirchl. Stelle in Deutschland erwirkten Gutachten eines kath. Theologen, schließlich eines Abschnittes aus den der Adresse beigegebenen „Erläuterungen“ vermerkt werden. Adresse: „Wir bitten zugleich um Verständnis dafür, wenn wir weiterhin den möglichst weitgehenden Gebrauch der Muttersprache im Gottesdienst pflegen, sowie überhaupt das uns aus den letzten Jh. überlieferte Vätererbe an Gebräuchen, Gesängen u. Gedanken, soweit es mit der kath. Sitte u. Lehre nicht in Widerspruch steht, nun keineswegs verleugnen, sondern innerhalb der Einen Kirche so wahren u. mehren wollen, daß seine Früchte unsern engeren u. weiteren Mitbürgern im Reiche des Königs Christus auf alle Weise dienen“. Gutachten: „Der Gebrauch der Muttersprache in dtscher Gemeinschaftsmesse, bei lat. Gebet des Priesters, wird gar keine Schwierigkeiten machen. Die Strenge der Kirche in Wahrung der gemeinsamen lat. Meßliturgie vereinigt sich mit größter Weitherzigkeit hinsichtlich der Art der Teilnahme der Gläubigen. — Was die Lieder angeht, so findet der Lutheraner heute viel gemeinsames Liedergut in den dt. Diözesan-Gesangbüchern. So wird es ohne weiteres möglich sein, daß auch ehemalige Lutheraner beim Gottesdienst alt-lutherische Lieder singen.“ Erläuterungen: Bejahung der Frage, ob sich „im dt. Katholizismus von heute ein neues Verständnis für das Palladium der Reformation, die Rechtfertigungslehre u. die Gründung auf der Schrift überhaupt“ zeigt. „In dieser Richtung gehen auch die liturg. Reformbewegungen von Kloster Neuburg, Maria Laach, Beuron, Ilbenstadt, Grüssau, Seckau u. a. O. Es ist die Rückkehr zum Objektiven,

zum Christozentrischen, zu Christus in der Kirche, zum organischen Verständnis des wahrhaftigen Leibes Christi, zum bewußt Antiken, Altkirchlichen, wodurch sich mannigfache Berührungspunkte ergeben mit dem Anliegen der Reformatoren u. ihrer Lehre, soweit sie fähig waren, durch die Bedingtheiten ihrer Zeit hindurch zu ahnen, worum es hier geht. Das geschichtl., klass. dt. Luthertum, das etwa bis 1780 dauert, hat sich aufs bestimmteste als Katholizismus gewußt; das bezeugt u. a. ein Joh. Gerhard; das bezeugen aber auch die Agenden u. Kirchenbücher der Pfarreien . . . Als Zentralwunder galt dem Luthertum die Inkarnation (Luther, Joh. Arndt, Vilmar). Daher die Hochschätzung der Gottesmutter . . . Die drei großen bibl. Marienitage waren Hauptfeiertage des Luthertums, auch weitere Marienitage sind belegt. Deshalb aber auch das Pochen auf die Realpräsenz Christi im Altarsakrament. Auch den Opfercharakter vertreten Luther (. . . 1526), J. J. Rambach, Sartorius, Vilmar, Thiersch, Kahnis, Hengstenberg, Heinr. Leo; letzterer aber auch die Wandlung, die ihren Vorgang in Joh. 2 findet. Für die liturg. sakramentalen Schöpfungen des hl. Thomas v. A. findet sich bis weithin ins Neu-Luthertum die aufrichtigste Anerkennung (Luther 1545, Joh. Gerhard, Chemnitz, Chr. Scriver, H. Fink, C. O. M. Dietrich, J. O. H. Franck, Sartorius, Löhe, Knapp u. a.). Ein luth. Fronleichnamsfest wird vertreten von Urbanus Regius, verordnet von der kurbrandenburg. Kirchenordnung von 1540 für Gemeinden Augsburg. Bekenntn. u. ist auch sonst bezeugt. Das Meßgewand wird außer von einer Anzahl norddt. Agenden bes. dringlich eingeschärft in der Celler Kirchenordnung des großen Lutheraners Joh. Arndt, 1619. Meßgewand, Kerzen, Kruzifixe u. Altargesang wurden in Preußen erst von . . . Friedr. Wilh. I. mit Gewalt unterdrückt, ebenso anderwärts um 1710 . . . Aber auch sämtl. Aposteltage, Allerheiligen u. sonstige Gedächtnisfeste begegnen noch als Feiertage bis etwa 1780, wo der Staat auch hier einen Abbau vornimmt. Weihrauch trifft man noch um 1850, ja in den 70er Jahren. Ciborien noch heute, natürlich auch wieder Kruzifixe u. brennende Kerzen. . . nach dem Zeugnis der Konkordienformel betet Maria im Himmel für die Kirche. Nach Vilmar ist die Anrufung der Heiligen im Zusammenhang mit der Gattung der Fürbittegebete verständlich zu machen; vermittelt zu denken ist diese Möglichkeit durch das organ. Wesen der Kirche, wie es der Epheser-, der Hebräer- u. der 1. Korintherbrief erweisen. . . Schließlich dürfte bekannt sein, daß auch der Kultus weithin in lat. Sprache gehalten wurde.“ [691]

F. Schöfer, *Die liturg. Erneuerung im Protestantismus u. ihre Bedeutung für die Kirche* (Liturg. Leben 2 [1935] 19—28). Im Reformationsjh. blieb im luther. Raum „die Doppelpoligkeit des Gottesdienstes in Wort u. Sakrament gewahrt“, in der Aufklärungszeit blieb die Liturgie „eine bloße erbaul. Ausschmückung des Predigtgottesdienstes“. Entgegen dem „ganzen Plunder der ästhetisierenden Feld-, Wald- u. Wiesenliturgien“ fragt Karl Barth heute wieder nach dem Wesen der Kirche u. nach einer kirchl. Dogmatik. Eine echte liturg. Bewegung ist denn auch im Protestantismus nichts Neues. Der luther. Dogmatiker Joh. Gerhard zu Anfang des 17. Jh. stand „in der sakramentalen u. liturg. Tradition der 'kath.' Kirche“. Die Schriften des „wahrhaft priesterl.“ Wilh. Löhe († 1872) berührten sich eng „mit den Arbeiten der volksliturg. Bewegung innerhalb des Katholizismus“. In der Gegenwart wissen kleine Gemeinschaften, der Berneuchener Kreis u. die Hochkirchl. Vereinigung „um die wirkliche Kirche“, die „in ihrer Sichtbarkeit der irdische Leib des erhöhten Herrn“ ist. Charakterisierung des B. Kreises, in dem eine innerlich geschlossene, „innerhalb der liturg. Tradition der abendländ. Kirche mögliche Neugestaltung christl. Liturgie auf deutschem Boden wachsen“ wolle. Seine Zusammenarbeit mit der „Singebewegung“. Die Hochkirchl. Vereinigung geht „auch liturgisch . . . auf die Traditionen des klass. Luthertums zurück“: Deutsche Messe in liturg. Gewändern, Einzelbeichte, Forderung des Bischofsamtes. In der Vereinigung ein Kreis um Friedr. Heiler mit dem Ideal der 'evangel. Katholizität', mit einer 'Evangelisch-

katholischen eucharist. Gemeinschaft' um die regelmäßig gefeierte Eucharistie. In der Vereinigung auch eine franzisk. Tertiärenbruderschaft mit vollem Stundengebet in deutscher Sprache, mit tägl. Gebet für die Einigung der Kirche. J. P i n s k folgert in einer „Vorbemerkung“ zu unserem Aufsatz noch einmal ausdrücklich, eine spätere ökumen. Einigung werde „sich auf dem Wege liturg. Erkenntnis u. Gestaltung vollziehen“. [692]

Nath. Micklem, *The Church Catholic* (London 1935). Der Gedanke der Wiederherstellung der Glaubenseinheit ist besonders in der angelsächs. Kirchenwelt lebendig. Nicht nur in den anglo-kathol. Kreisen wird das Problem der „reunion“ eifrig erörtert. Die „Freikirchen“ wollen nicht zurückstehen, ihren Beitrag zur Lösung dieser brennenden Frage zu geben. Vorlieg. Schrift des Principal von Mansfield College Oxford ist Beweis dafür. In 3 Vorträgen legt M. seine Ansichten zur „reunion“ dar: *Church and State; The proper treatment of bygoness; Theological cooperation*. Der 2. Vortrag behandelt im wesentl. innerengl. protestant. Verhältnisse. Er kann hier übergangen werden. Um so wertvollere Gesichtspunkte enthalten die beiden andern Vorträge. Im 1. stellt M. fest, daß man sich heutzutage angesichts eines bis in die letzten Fasern durchorganisierten u. wesentlich antichristl. Staates nicht mehr den „Luxus“ einer Aufspaltung auf christl. Seite in so u. soviele „Kirchen“ leisten könne. Er brandmarkt: „the tendency in Protestantism towards a false spirituality; religion has been too much regarded solely as an individual and esoteric matter. We have too largely forgotten that, as the Word became flesh, so that spiritual entity which is the Church must take form and substance that it may accomplish its vocation“ (28). Daher ergibt sich für ihn die Forderung: „Only an organised Church can deal with an organised State and only a Church internationally organised is adequate to the needs of the present day“ (S. 23 u. 36). Zur Lösung dieser dringenden Sorge bringt M. nun aber sehr magere Vorschläge. Er kann zwar nicht umhin, die Stärke Roms anzuerkennen: „Christian Rome has no armies at its disposal; it is only a State by courtesy and by a kind of legal fiction; but it stands above the nations as representing the una sancta, it can act and speak as one“ (S. 33). Jedoch glaubt er nicht, daß diese Art der Einheit Vorbild für die benötigte „reunion“ sein könne. „A highly centralised, bureaucratic, all-comprehensive and rigorous organisation of the Church is as alien to the genius of Protestantism as to the Gospel. The Papacy is here our warning, not our model“ (S. 38). Die Lösung, die ihm vorschwebt, ist die eines „oecumenical Protestantism“ als der „inevitable creation of the Word of God“ (S. 34). Dieser Vorschlag läuft auf einen Notbehelf hinaus, eine Lösung bringt er nicht. Bleibt so der 1. Vortrag auf halbem Wege stehen, so bringt auch der 3. keine klare Deutung, immerhin aber einige wertvolle Hinweise. „Cooperation among theologians! There seems something paradoxical or Utopian about such an idea“ (S. 50). Auf der andern Seite kommen wir aber auch mit Kontroversen nicht weiter (S. 52). Der einzige Weg, der Aussicht auf Lösung der so brennenden Fragen ist, geht über die Liturgie. „Cultus is prior to theory“ (S. 53). Hier ist allerdings ein Ausblick gegeben, den wir gerade auch unter Berücksichtigung der Bestrebungen des LJ nicht ernst genug würdigen können. Nur aus der Tiefe des gemeinsamen Opfern u. Belens wird Gott uns die Gnade des gemeinsamen Glaubens wieder schenken.

Abt Albert Schmitt. [693]

F. Clement, *Catholic Reunion* (Oxford 1935). Als Ergänzung zu Micklem (s. Nr. 693) bieten die Ausführungen wertvolle Gesichtspunkte. Vf. ist Vertreter der anglo-kathol. Richtung in der anglikan. Staatskirche. Er sieht die Einseitigkeit dieser Kirche, sieht auch ihre Gefahren. Sie kommen wesentlich von innen her. Der Geist des Modernismus, wie er sagt, macht sich in weitesten Kreisen bemerkbar. Skepsis u. Unglaube breiten sich aus. Nur eine radikale Umkehr kann helfen. Sie soll in dem Anschluß an den Mittelpunkt der Christenheit, an Rom, bestehen. Das gesamte Glaubensgut der röm. Kirche wird angenommen, wird ja vielfach auch jetzt schon

von den Anglo-Katholiken praktisch ausgewertet. Doch eine Bitte, ein Vorbehalt bleibt. Rom möge gestatten, daß sich die anglikan. Kirche als Ganzes anschließe. Dem Vf. schwebt eine kathol., anglikan.-unierte Kirche für England als das Ideal vor. Also Wiedervereinigung aus dem Gedanken der Union, ähnlich wie es die Ruthenen, die Armenier u. andere haben. „England can never be converted except by a rite which uses English as its liturgical language and the Authorized Version of the Bible“ (S. 17). „It is the wish of Anglo-Catholics in the Church of England to preserve their autonomy under the Pope, and yet to acknowledge his doctrinal and ethical supremacy in matters of faith and morals in as full a degree as the Latin and Uniate Churches have acknowledged it and do acknowledge it“ (S. 33). Diese Darlegungen sind aufschlußreich. Vielleicht sind wir einen Schritt weiter gekommen. Die „branch“-Theorie scheint nicht mehr im Vordergrund der Erwägungen zu stehen. Man will Wiedervereinigung in voller Anerkennung der Oberhoheit Roms. Ob sich hier jedoch eine Lösung anbahnt, ist schwer zu sagen. Zumal man nie vergessen darf, daß der anglo-kathol. Teil in der anglikan. Staatskirche nur eine Minderheit ist. Die Haltung der offiziellen Führung der anglikan. Kirche wird nach wie vor von ablehnenden, durchaus protestant. Gedankengängen bestimmt.

Abt Albert Schmitt. [694

B. Camm OSB, *Anglican Memories* (London 1935). In schlichten Darlegungen zeichnet der in England durch seine Forschungen zur Geschichte der engl. Märtyrer wohlbekannte Vf. den Weg, wie er zur Kirche gefunden hat. Herangewachsen in einem Elternhaus, das zutiefst erfüllt war von der Größe u. Erhabenheit christl. Erbgutes, wie es noch in weiten Kreisen des Anglikanismus gehütet wurde, fand C. bald den Weg zur alten Kirche. Gewiß gab es auch Kämpfe u. Schwierigkeiten. Aber im Lichte einer vertrauensvollen Gläubigkeit lösten sie sich eine nach der andern, bis schließlich Gott nicht zuletzt unter dem Einfluß der in der Abtei Maredsous erhaltenen Eindrücke u. Belehrungen ihm die Heimkehr zur Mutterkirche schenkte. Bes. aufschlußreich ist das Buch für die Kenntnis der Auffassungen u. Gewohnheiten in anglo-kathol. Kreisen, mit ihrer Betonung des Anglikanisch zuhause in England u. der ebenso starken des Katholisch außerhalb des Insellandes.

Abt Albert Schmitt. [695

Anni Irsch, *Die Themen der Lyrik von Francis Jammes* (Diss. Bonn, Bochum 1935). Die religiös-liturg. Themen sind in dieser Arbeit so äußerlich dargestellt, daß sie keine vertiefte Vorstellung von der Jammes'schen relig. Haltung geben. Da heißt es z. B.: „Die Kirchenbesuche, bes. an Weihnachten, die Prozessionen, das Glockengeläute, die strahlende Monstranz haben einen tiefen Eindruck auf die gläubige Kinderseele gemacht“ (89). Jammes' Beruhigung in der Kirche heißt „Halt am traditionellen Katholizismus“ (102); sein kult. Verhalten wird umschrieben: „Jammes' Werk ist ein Preislied der kath. Kirche, ihrer Priester, Riten u. Sakramente“ (107). Bei Einzelinterpretationen rächt sich diese äußerl. Einstellung. Wenn J. sagt „Que Dieu me plonge dans Ce Qui Est“, so heißt das natürlich „in das Mysterium“, in „das Wesentliche“ gegenüber der Natur. Vf. deutet die Stelle „auf den Himmel u. die Ewigkeit“ (109). Auf der gleichen Seite steht aber: „Non. Le Bon Dieu n'est pas en haut. Il est en bas“. Das Problem „J. u. die hl. Schrift“ umfaßt eine einzige Seite (116f.) mit der unerhebl. Feststellung: „genaue Kenntnis der Hl. Schrift“ und der wiederum irrüml. Folgerung: „J. kümmert sich weniger um den relig. Sinn als um die Beziehungen zu Natur u. Landleben“. Die geradezu lexikal. Darstellung der „Themen“ macht jeden Vorstoß in die relig. Tiefen J. unmöglich. H. H. [696

Relazioni del Primo Congresso Italiano di Liturgia (Riv. Lit. 22 [1935] 9—17). Kurze Zusammenfassungen. Bes. hervorgehoben seien: Abt Caronti: *Le ragioni teologiche del movimento liturgico; la Liturgia e la vita spirituale*. U. Buri SJ: *La partecipazione del Popolo alla S. Messa*; behandelt sehr gut diese Frage, indem er der Teilnahme des Volkes die Praxis zugrunde legt, wie sie in Hochamt u.

Messa dialogata gegeben ist. Bisch. Giubbi von S. Miniato: *La pietà liturgica e le altre forme di devozione*; maßvoll, aber energisch u. gut; ganz wiedergegeben im selben Jahrg. der Riv. Lit. S. 74—9 u. S. 115—9. S. 118 f. heißt es etwa: „Mir scheint, daß im gegenwärtigen Moment das christliche Leben sich entschieden auf die liturg. Frömmigkeit hinorientiert . . . (Viele sagen:) Oh, wenn wir all das früher gewußt hätten! Und wenn sie hinzufügen: man hat es uns nie gesagt, dann machen sie, vielleicht unbewußt, uns Priestern einen Vorwurf, daß wir es versäumten, das Volk zur Liturgie zu erziehen . . .“ Der Bericht von F. Tònolo *La vita parrocchiale e la Liturgia* ist ebenfalls ganz veröffentlicht in Riv. Lit. 21 (1938) 357—67. Andere Berichte behandeln Natur, Form, Objekte der Lit. Bew. (Vismara), „L. als Schule der Kirche (Giachino) Bedeutung des Greg. Chorals für das Pfarrleben (dalla Libera), L. und Religionsunterricht (Lercaro), Stand der Lit. Bew. in Italien und im Ausland (Andrianopoli), Organisation der Lit. Bew. in Pfarrei und Diözese (Moglia); Kath. Geist und lit. Geist (Bevilacqua); Archäologie u. Lit. (J. P. Kirsch); der hl. Ritus im Urchristentum (Belvedere). B. N. [697

E. Battisti, *In margine al 1° Congresso Liturgico Nazionale di Genova* (Riv. Lit. 22 [1935] 4—8). Läßt gut erkennen, welchen Erfolg dieser Kongreß für den Liturg. Apostolat in Italien bedeutete, wie freilich auch manches noch besser zu machen ist. Es folgen einige Anregungen zur Verwirklichung der Entschliebungen des Kongresses, z. B. Rezitation der Brevierform zur entsprechenden Tageszeit. B. N. [698

P. Borella, *Gli insegnamenti pratici del primo Congresso Liturgico Nazionale di Genova* (La Scuola Catt. 63 [1935] 104—12). Behandelt 1. die Grundlagen (principi fondamentali), 2. prakt. Nutzenwendungen, 3. Organisation der Lit. Bew., wie sie in den Vorträgen des Kongresses behandelt wurden. Der Kongreß formulierte am Schluß seine Wünsche dahin, daß wissenschaftl. Studium u. Verbreitung der Kenntnis der Lit. im Volke stets zunähmen, daß der erzieherische Wert der Lit. in der kulturellen u. geistigen Bildung zur vollen Geltung komme, u. daß die Schaffung eines nationalen Zentrums der Lit. Bew. die Aktivität der einzelnen Gruppen fördere. Diese Wünsche entsprechen ganz den Gedanken, die der Papst in seinem Brief an den Kongreß niederlegte. B. N. [699

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

- | | | |
|---------------------------------------|---|---|
| Abel 257 | Bachmann 32. 370 | Bogler 508 f. |
| Aby 611 | Bächtold-Stäubli 142 | Bohner 57 a |
| Achelis 258 | Baetke 441 | Bomm 506 |
| Acosta 583 | Baier 517 | Bonus 139 |
| Adam 605 | Bailey 132 | Borella 77. 79. 100. 104.
699 |
| Agnello, D. 293 | Barbi 564. 567 | Borghi 581 |
| Agnello, G. 292 | Bardy 226 | Borgwerth 629 |
| Aguirre 6 | Batiffol 104 | Bornhausen 545 |
| Alameda 232 a | Battisti 57. 698 | Borodajkewycz, v. 642 |
| Albers 410 | Battle i Huguet 538 | Bossardt 62 |
| Alcalde del Rio 359 | Bauerreiß 142. 451. 545 f. | Bossert 588 |
| Alföldi 233 | Bauhofer 10 | Botte 418. 422. 433 f. |
| Alfonso 77 | Baumstark 80. 368. 373.
375. 393. 395. 418. 422.
476 | Braubach 628 |
| Algermissen 26. 412 | Beccard 657 | Braun 543 |
| Allen 417 a | Becker 558 | Brauner 484 |
| Allevi 120 | Becking 20 | Brechtner 408 |
| Allgeier 55 a | Behm 209 | Breglia 565 |
| Altaner 226 | Bell 227. 390 | Bremont 601 |
| Althaus 209 | Bellucci 283 | Brinkmann 142 |
| Alvarez 583 | Belon 583 | Brinktrine 55. 376. 426.
480 |
| Alvarez Osorio 359 | Belvedere 697 | Browe 142. 481. 492. 560 |
| Anderson 153 | Bendiscioli 29. 688 | Brugereite 658 |
| Andrae 158 f. | Benoit 301 | Buchberger 365 |
| Andrianopoli 93 f. 663.
697 | Benz, E. 27 | Büchsel 209 |
| Andrieu 104. 409 f. 476 f. | Benz, R. 576 | Buennner 470 |
| Angelis d'Ossat, de 300 | Beran 433 | Bühler 541 |
| Anghileri 84 | Bernard 595 | Buisson 193 |
| Anichini 48 i. | Bernhart 18 | Bultmann 201 |
| Ankenbrand 510 | Beron 68 | Bürger 414 a |
| Annuntiatione, ab 438 | Bethe 123 | Buri 697 |
| Anspach 436 | Bevilacqua 697 | Burmester 369. 392. 398 |
| Antoniadis 395 | Beyer 209 | Busch 541 |
| Apostolides 320 | Biagetti 50—2 | Butler 408. 652 |
| Aragon 655 | Biasiotti 266 | Büttler 4 b |
| Arbesmann 122 | Bichlmair 20 | |
| Arconada 185 | Bickel 122 | Cabrol 422 |
| Arseniew, v. 200 | Bieler 133 | Cachon 372 |
| Ascherfeld 619 | Billerbeck 229 | Calès 165 f. |
| Atchley 375 | Bircks 61 | Callewaert 106 |
| Atkinson 583 | Bishop 418 | Camm 695 |
| Attwater 367 | Bittel 159 | Canaan 198 |
| Aufhauser 511 | Blaschka 570 | Canal 144 |
| Aurigemma 437 | Blau 526 f. | Canivez 414 |
| Ausmann 168 | Blume 534 | Capelle 368. 424 f. 474 |
| Avi-Yonah 350 | Boehmer 172 | Caronti 697 |
| Axelson 226 | | |

Carpino 231
 Carreras y Candi 144
 Casel 3. 6. 57 a. 95 f. 101.
 120. 142. 686
 Cassano 668
 Cattaneo 98
 Caucig 330
 Cecchelli 291. 307
 Celi 262
 Cenci 678
 Ceriani 86
 Chancerel 633
 Cheney 483
 Chierici 285
 Christ 261
 Christiansen 674
 Cingria 25. 32
 Clauß 512
 Clemen 441. 575
 Clement 694
 Clercq, de 367
 Clidonio 79
 Cloß 441
 Coebergh 409. 476
 Coelho 57. 687
 Cohen 560
 Como 295
 Constantini 34. 110
 Constantinus 41—4
 Corsten 296. 468
 Corte, della 253
 Craß 141
 Crispolti 660
 Croegaert 70 f.
 Crowfoot 355
 Cumont 234

Dalpiaz 679
 Danzer 511. 524—7
 Dausch 168
 Dausend 489. 530
 Dauvillier 380
 David-Neel 118
 De Bruyne 428
 Dedieu 614
 Degering 543
 Deichmann 345
 Deißmann 205
 Delamare 645
 Delatte 122
 Delehay 344
 Dell'Acqua 85
 Delval 591
 Destefani 74

Deubner 228
 Diederichs 393
 Diehl 322. 418. 437
 Diekamp 57 a
 Diemand 479
 Dillersberger 204. 206
 Diobouniotis 224
 Dittrich 556
 Dobschütz 142
 Doelle 609
 Dold 420 f. 461
 Dölger 155. 243. 253. 282.
 284. 335. 368
 Dominguez Bordona 137
 Donders 659
 Dörries 442
 Dreves-Blume 511
 Druwé 474
 Duchesne 79. 107. 260.
 269. 373. 431
 Dudden 485
 Du Muraud 603
 Dunkel 198
 Dürr 162. 164. 170 f. 178
 Duval 23
 Dydimus 535

Eberhart 388
 Egbert 464
 Egger 574
 Ehrenberg 117
 Ehrhard 211
 Eichmann 479
 Eis 503. 569
 Eisenhofer 409 f. 438
 Eisler 244
 Eizenhöfer 395
 Ellerhorst 13
 Endres, Fr. C. 119
 Endres, J. A. 643
 Engberding 391
 Engelskirchen 631
 Enneking 630
 Erich 246
 Erman 156
 Eröss 653
 Euringer 363. 370. 374

Faber 649
 Faßt 21
 Falco, de 122
 Faller 485
 Faral 558
 Faulhaber 164

Fayolle 427 f.
 Feckes 654
 Feir 372
 Finkelstein 215
 Fischer, C. 477
 Fischer, H. 17
 Fischer, N. 680
 Flade 448 f.
 Flicoteaux 97
 Fornaroli 77
 Forrer 299
 Forssmann 624
 Fossi 565
 Fraipont, de 245
 Frank 451
 Franses 232
 Frere 419. 680 f.
 Freundorfer 164
 Frieß 616
 Frisch, v. 608
 Fritz 585
 Fromment 341
 Froning 142
 Fuchs 548 f. 551
 Führich, v. 643
 Fumagalli 79
 Funk 486

Gamillscheg 573
 García Granados 593
 García y Tejeiro 303
 Gatterer 69
 Gauß 576
 Gemelli 663
 Gennep, van 579. 598
 Gerhard 635
 Gerkan, v. 239
 Gerke 236. 273. 281
 Gernet 122
 Gerola 278
 Getino 149
 Giacino 697
 Gibbins 216
 Giovagnoli 282
 Giubbi 697
 Glaser 169
 Glueck 194
 Goldschmidt 545. 554
 Gomez Moreno 544
 Goossens, E. 470
 Goossens, R. 286
 Goossens, W. 57 a
 Gordon 188
 Gorski 142

Gougaud 437
 Graf 364. 369
 Gratian 20
 Grébaut 362. 382—7. 389.
 396. 399.
 Gregory 360
 Grieria 146. 490
 Grillet 677
 Grimm 545
 Grisar 142
 Grondijs 339
 Großmann 203
 Gruber 511
 Grundmann 453
 Guardini 54. 683. 686. 688
 Gugitz 616
 Gundert 126
Habersbrunner 164
 Haddan 469
 Hafner 641
 Hammond 373
 Hansel 498—503. 569
 Hanssens 4. 376
 Hantmann 541
 Hartmann 573
 Harzing 37
 Hasenkamp 393
 Hatzfeld 459. 600
 Hau 415. 523
 Hauck 209
 Haugg 164
 Hauler 375. 378
 Haupt 542
 Haußleiter 122
 Hechelmann 440
 Heege 142
 Heffening 401
 Heinzelmann 209
 Helmigs 441
 Hempel 122. 160
 Herman 381
 Hermann 682
 Herrero-Garcia 606
 Herte 440. 575
 Herwegen 6. 406. 686
 Herzog, F. A. 669
 Herzog, R. 127
 Herzog, W. 667
 Hesbert 98. 422 f. 433
 Hessel 541
 Heuberger 451. 522
 Hibernicus 687
 Hildebrand, v. 686

Hilpisch 406. 507. 671
 Hindringer 573. 577
 Hodüm 534
 Höeg 394
 Hoffmann, A. M. 57 a
 Hoffmann, G. 142. 586
 Hoffmann, H. 142. 545.
 596. 683
 Hoffmann, N. 498
 Höfler, A. 128
 Höfler, O. 441
 Hofmeister 417
 Hölscher 184
 Honselmann 550
 Hopfner 451. 522
 Hörle 39
 Hörmann 294
 Hornstein, v. 20
 Höslinger 213
 Hotzelt 520 f.
 Hozhey 209
 Huf 371
 Huguet 599
 Hümmer 506—9
 Humpert 553
 Hupfeld 230
Idelsohn 215
 Ilg 543
 Inglisian 372
 Inguanez 540
 Innitzer 20
 Irsch 696
James 467
 Jansen 63
 Jerchel 465
 Jeremias 209. 229
 Jerphanion, de 249. 253.
 324. 403
 Jordans 573
 Josi 239. 241
 Jugie 429
 Jungmann 69
 Junyent 257. 555
 Jürgens 114
 Jürgensmeier 9
Kahle 391
 Kähler 209
 Kaiser 618
 Kallenbach 545
 Kalliga 322
 Kalsbach 255

Kalt 55 a
 Kapteyn 113
 Karo 314
 Karrer 493
 Katann 686
 Katz 72
 Keil 342
 Kern 466
 Keulenaar, de 173
 Kirchhoff 393 f.
 Kirmer 536
 Kirsch 240. 256 f. 461. 697
 Kittel 129. 167. 210
 Klapper 452
 Klausner 260. 271. 418 f.
 Knoche 131
 Knoll 342. 498. 502
 Koch, G. 139
 Koch, J. 494
 Koethe 322
 Koller 643
 Kollwitz 274
 Könn 670
 Kordel 107
 Kösters 12
 Kramp 53
 Krauß 143
 Krautheimer 239. 261.
 267 f.
 Kreßel 638
 Kronseder 164
 Kropholler 45
 Krüger 212
 Krummacher 637
 Kuhn 557
 Kuruniotis 124
Laag 305
 Labourt 375
 Lachmann 640
 Lacquois 64
 Lacrocq 598. 603
 Lafuente Vidal 358
 Lagrange 122
 Lambot 410. 432
 Lambruschini 646
 Lampen 489. 540
 Lanciani 239
 Lang 2. 164. 652
 Lange 473
 Laporte 645
 Laros 88
 Lasaulx, v. 142
 Lassus 346

Lauck 55 a
 Laum 229
 Lawrence 273
 Le Bras 625
 Lebreton 226
 Leclercq 244. 272. 287.
 352. 354. 356
 Leeuw, van der 29. 112 f.
 155
 Lefebvre 57
 Lefort 397
 Lehmann 492. 539
 Lehner 644
 Leipoldt 229
 Leisegang 135
 Lemerle 315. 319
 Léon 583
 Lercaro 697
 Leroquais 412. 459. 536
 Leube 601
 Levi 564
 Levie 353
 Lexová 157
 Libera, dalla 663. 697
 Lietzmann 229. 234. 243.
 373. 375. 428
 Lievert 531
 Lindner 597
 Lintzel 442
 Llor 540
 Löbmann 20
 Löfgren 374
 Löfstedt 455
 Loiacono 289
 Longás 458
 Loomis 504
 Looritz 151 f.
 Lopes de Castanheda 583
 L'Orange 233 f.
 Lorentz, v. 279
 Lortzing 99. 102
 Lovie 626
 Lowe 420. 457
 Lübbling 547
 Lucius 429

Maberini 57
 Macdonald 533
 Macer 583
 Maggini 564
 Mahieu 639
 Mai 576
 Mainardi 103
 Malaspina 563

Mallardo 288
 Mandalà 79. 373. 378
 Mann 413
 Mano-Zissi 316
 Manser 60. 528
 Manunta, Bruno 634
 Maresch 248
 Mariès 224
 Maritain 24 f.
 Marosi 312
 Marsili 536
 Martin 331. 334
 Martin-Höslé 63
 Martínez Gómez 149
 Martínez Santa-Olalla 304
 Maßmann 569
 Mauer 20
 Mayence 343
 Mayer, A. L. 26. 116. 140.
 142. 439. 441 f. 518.
 525. 536. 539. 545. 547.
 568. 573. 642
 Mayer, J. E. 20
 Mayer, L. A. 192
 McLaughlin 406
 Meesters, de 395
 Meisen 142. 573. 620
 Melani 38
 Mermet 651
 Mesnard 265
 Messerschmid 29
 Mettler 411
 Metzger 82
 Michiels 434
 Micklem 693 f.
 Middleton 215
 Miller, A. 68. 163. 168
 Miller, M. 516
 Mogk 142
 Moglia 697
 Mohlberg 420. 476
 Molitor 662
 Möllenbrock 648
 Moneta-Caglio 76—8. 225
 Montalbán 594
 Moock 115
 Moreau, de 311. 430
 Morin 226. 420. 422. 428 f.
 431. 435. 485. 519 f.
 Mortier 689
 Mowinkel 183
 Much 142. 511
 Mudrak 442
 Müller, G. 568. 686

Müller, Gg. 575
 Muñoz 271
 Muratoff 326
 Muratori 280
 Muschard 666
 Muschg 27

Naegle 375
 Nagel 571
 Nardi 564 f.
 Narkiss 197
 Navascués y de Juan, de
 134
 Nehrbaß 127
 Neunheuser 4. 214
 Newald 238
 Nielsen 15
 Nikolussi 20
 Nilsson 125
 Niver 463
 Noack 124
 Nogues 429
 Nordenskiöld 113
 Nowack 613

Oakley 469
 Oepke 209
 Oerle, van 46
 Ogara 171
 Ohm 30
 Olgiati 663
 Olms 92
 Opfermann 142. 461 f.
 470. 673
 Oppeln-Bronikowski, v.
 118
 Oppenheim 57
 Orlandos 317 f.
 Orth 130
 Osieczkowska 333. 336
 Otto 229

Paladini 687
 Palanque 485
 Palau Casammitjana 615
 Palgen 562
 Pallas 361
 Pano 357
 Pantelakis 360
 Paredi 86
 Parsch 6. 16. 20. 75
 Paulsen 21
 Peeters 402
 Pelt 589 f. 607

- Penido 7
 Pérez de Urbel 89
 Peßler 545
 Peters 401
 Peterson 22. 207
 Peuckert 574
 Pfeilschifter 541. 627
 Pfister 113
 Pfleger, A. 577
 Pfleger, K. 656
 Pfleger, L. 529. 617
 Pfliegler 20
 Pickl 208
 Pieper 168
 Piesch 493
 Pinkman 534
 Pinsk, J. 18. 537. 692
 Pirri 646
 Platz 664 f. 675. 686
 Pommier 650
 Poncelet 612
 Popoviciu 80
 Porter 436
 Poschmann 4 a
 Prado 687
 Prandi 239
 Préaux 310
 Probst 485
 Prümmer, A. 684
 Prümmer, K. 121
 Przywara 686
 Puniet, de 5. 67. 419
 Puukko 177

Quasten 174. 217—23

Rabban 372
 Rademacher 497
 Raes 379 f.
 Rahlfs 72
 Raison 602
 Rand 420
 Rathgeber 65
 Ratschow 179
 Rattu 290
 Ravaglia 536
 Reaño Osana 145
 Reetz 20
 Reggiori 276
 Reifenberg 192
 Reil 284
 Reinhold 35
 Reitzenstein 129
 Renaudot 379

 Rendtorff 209
 Rengstorf 209
 Renner 142
 Reuther 158
 Rheinfelder 540
 Riegler 142
 Riehl 139
 Riezler 446
 Risco 148
 Ritter 21
 Rivière 471
 Rizzatti 138
 Rodenkirchen 552
 Rodenwaldt 235
 Rojo 58
 Romanelli 308
 Romeissen 676
 Rosa 661
 Rösch 65
 Rosendal 21
 Rosenfeld 511. 525
 Rosenmüller 690
 Rossi, de 239
 Rostovtzeff 250
 Roth, B. 473
 Roth, C. 199
 Roy, van 47
 Rücker 532
 Rückert 142. 440. 445.
 448
 Rupprecht 228
 Rustafjaell, de 228

Salaville 367. 377
 Salenius 536
 Sartori 142
 Scaccia Scarafoni 263
 Schäfer 242
 Schaller 582
 Scharnagl 451
 Schazmann 338
 Scheidt 214
 Scheller 73
 Schieber 21
 Schindler 20
 Schlatter 202. 209. 229
 Schlauch 505
 Schlumberger 347
 Schlunk 302 f.
 Schmaltz 452
 Schmauch 205
 Schmaus 654
 Schmidt, H. 183
 Schmidt, K. D. 440 f.

 Schmidt, W. 115
 Schmitt 14
 Schnabel 636
 Schneeweis 143
 Schneid 63
 Schneider, A. M. 155. 260.
 305. 327—9. 336
 Schneider, F. 415
 Schneider, Fr. 566
 Schneider, J. 186
 Schneider, Th. 568
 Schniewind 209
 Schnürer 541
 Schoenebeck, v. 273. 298
 Schöfer 692
 Schöffel 491
 Schott 60 f. 68
 Schrallhammer 164
 Schramm 479. 541
 Schreiber 580. 616
 Schreyvogel 686
 Schröder, C. 28
 Schröder, F. R. 116. 445
 Schubart 554
 Schubert, E. 576
 Schubert, F. 685
 Schubert, Fr. 56
 Schulz 187
 Schulze-Maizier 495
 Schumacher 62
 Schütz 19
 Schwartz 485
 Schwartz von Megyes
 610
 Schwarz 29. 40
 Schwierholz 83
 Sedlmayr 254. 325
 Seebaß 410
 Seesemann 205
 Serra Boldú 144
 Severus, v. 509
 Sheen 11
 Sickenberger 162. 164.
 208
 Siebert 513
 Sienert 623
 Silvagni 240. 270
 Simon, M. 217
 Simon, P. 28
 Simpson 108
 Skeat 227. 390
 Sotiriou 323
 Spael 686
 Spamer 141

- Spieker 21
 Stählin 21
 Stappen, van der 71
 Staquet 540
 Starr 405
 Stefanescu 334. 336. 403
 Steinberg 546
 Steiner, C. 563
 Steiner, P. 297
 Steiner, R. 277
 Stonner 31. 140. 162. 164
 Strachwitz 672
 Strathmann 209
 Straub 63
 Strohmeyer 514
 Stroick 478
 Strzygowski 237. 325
 Stubbs 469
 Styger 239
 Sukenik 194—7
 Sußmann 29
 Svoboda 20. 32
 Swarzenski 465
 Swoboda 342

Tacchi-Venturi 259
 Tatlock 565
 Theobald 543
 Thieme 691
 Thiersch 191
 Thomas 21
 Thulin 500
 Till 402
 Tillygard 394
 Tomek 451
 Tonev 313
 Tònolo 697
 Torre, de la 458
 Trauwitz-Hellwig, v. 572
 Trempelas 244. 361. 373
 Tria 251
 Truillot 309

Uehli 277
 Unger 337
 Usener 113

Vaccari 168
 Vaganay 592
 Vahlen 647
 Vallery-Radot 686
 Valous, de 410
 Varille 156
 Vătăşianu 340
 Vaudagnotti 38 a
 Vaux, de 190
 Verkade 686
 Verzone 275
 Vetter 573
 Vieliard 257. 269
 Villanueva 109
 Vincent 257. 351
 Vincke 142. 456
 Violant i Simorra 147
 Vismara 697
 Vogels 420
 Vogt, A. 366. 543
 Vogt, J. 91
 Volk 621 f.
 Völker 129
 Vonier 13 f.
 Vorwahl, G. 142
 Vorwahl, H. 111. 122
 Vospohl 8
 Vossler 492
 Voß 537
 Vuilleumier 604

Wachsmuth 254
 Waele, de 321
 Waitz 20
 Walpole 534. 569
 Ward 472
 Warsage, de 578
 Wasner 105
 Watzinger 348
 Weber, 161. 559
 Weber-Sauter 63
 Weiger 90
 Weigert 33
 Weiher 475
 Weischedel 587
 Weiser, A. 167. 180. 182 f.
 Weiser, L. 441

Weiser-Aall 142
 Weißenberger 416
 Well 20
 Wellesz 394
 Wendland 201. 209
 Werner 492
 Wesselski 417 a
 Wetter 120
 Weyman 497
 Whitemore 332. 336
 Wiebel 142. 545. 547
 Wiedemann 442
 Wiegand 460
 Wiens 450
 Wiesmann 175. 181
 Wikström 226
 Will 1
 Willard 454
 Williams 417 a
 Williard 515
 Willms 129
 Wilmart 482. 487
 Wilpert 233. 242
 Winheller 518
 Winter 570
 Winterswyl 142. 441—7
 Winthuis 111
 Wirtz 91
 Wodtke 193
 Wolf 154
 Wordsworth-White 418
 Wright 561
 Wüst 142

Yongden 118
 Young 649

Zahn 229
 Zähringer 632
 Zaloziecky 404
 Zammit 306
 Zeiger 407
 Zenker 116. 442. 573
 Ziegler 488
 Zobel 189
 Zoepfl 496
 Zwicker 136

BV

170

J3

1973

v.15

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

23-262-002

A 35469

KATE-BOUND
KATER-CRAFTS INCORPORATED
PICO RIVERA, CA 90660